

هذه حاشية سيدنا ومولانا
العالم العلامة الشيخ محمد الدسوقي
علي الكبرى تغمده الله
برحمته واسكنه
فسيح جنته
امين
امين





بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين الحمد لله رب
العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين
أما بعد فيقول العبد الفقير محمد الدسوقي المالكي غفر الله له
ولوالديه ولمشايخه آمين هذه تقييدات على تتم الكبرى
جمعتها من تقرير شيخنا العلامة أبي الحسن علي بن أحمد الصعيدي
العدوي صاحب التأليفات المفيدة نفعنا الله به آمين   قال
الشيخ هو في الأصل من طعن في السن ثم استعمل في العرف فيمن بلغ رتبة
أهل الفضل ولو صغيرا والإمام هو المقتدى به المقدم على غيره يستعمل
مفردا وجمعا قال تعالى واجعلنا للمتقين إماما وقوله العالم العلامة قد
اشتهر أن العلامة هو الجامع بين المعقول والمنقول وسبب ذلك
أن علامة صيغة مبالغة تدل على كثرة العلم والكثرة تحصل
بالجمع المذكور فتأمل والتاء فيه زائدة لتأكيد المبالغة وأتي بالعلامة
بعد قوله العالم لإفادة أنه جمع بين المعقول والمنقول تحقيقا وقوله
الصدر أي المصدر به في مجالس الأكابر والعلماء   الأوحد أي المتوحد
والمنفرد بمعرفة العلوم العقلية والنقلية والدينية   الولي فعيل إما
بمعنى فاعل أي المتولي لأوامر الله ويلزم أن يكون مجتنبا لنواهيه أو
بمعنى مفعول أي من تولى الله أمره على وجه خاص فلم يكله لغيره طرفة
عين   العارف أي بربه وهو من اشتغل بربه بحيث صار لا يلتفت
لغيره من الأكوان وليس المراد بالعارف من عرف العلم ولو لم يعمل به إذ لا يقال
لهذا عارف كما أنه لا يقال له عالم عرفا إلا إذا كان عاملا   الرباني أي
المنسوب للرب من حيث تمسكه بدينه فالنسبة غير قياسية إذ القياس
الربي وهذا الكتاب أول تأليف للمصنف   أبو عبد الله كنية له ومحمد
اسمه وقد نقل عن الإمام مالك قولان هل الأفضل الكنية أو الاسم
والأفضلية ترجع للدلالة على حصول المدح وكثرة التعظيم ويجوز الكنية
بأبي فلان وإن لم يكن للمكنى ولد   السنوسي نسبة لبني سنوس قبيلة
من العرب بالمغرب   الحسني نسبة لجده لأن المقام مقام توضيحه وهو نسبة
للحسن بن علي رضي الله عنهما فهو شريف من جهة أمه أو أبيه لأنها من أولاد
سيدنا

سيدنا الحسن هذا هو الصواب خلافا لمن قال إن قوله الحسني نسبة
لبني حسن والمعتمد عندنا أن من كان في نسبه أنثى سواء كانت أمه أو
أم أبيه أو أم جده من أولاد الحسن أو الحسين شريف شرفا كاملا ويجوز له
لبس العمامة الخضراء ما لم يخص السلطان لبسها بالأشراف من جهة
الآباء ويستحق الأخذ مما وقف على الأشراف والمراد بكونه شريفا شرفا
كاملا من جهة الاحترام والتعظيم وإن كان يجوز له أخذ الزكاة ومقابل
المعتمد أن له نوع شرف فقط   رضي الله عنه في نسخة رحمه الله
والرحمة عبارة عن الإنعام وأما الرضا فهو في الأصل صفة قائمة بالقلب
ينشأ عنها ترك الاعتراض على الفاعل والإنعام عليه والمراد به في حق
المولى على مذهب الخلف لازمه وهو الإنعام فيرجع الرضا للرحمة وقوله
بمنه أي حالة كون ذلك الغفران ناشئا من منه وكرمه لا لأنه واجب عليه
إذ لا يجب عليه تعالى شيء   إن قلت   قوله عليه السلام أول
الوقت رضوان الله ووسطه رحمة الله يدل على أن الرضوان غير الرحمة
قلت يمكن أن يقال المراد بالرضوان في الحديث الإنعام التام وبالرحمة إنعام
أقل منه فلا مغايرة بينهما في الحديث إلا من جهة الكمية وإن كان كل منهما
إنعاما   وغفر له المغفرة ستر الذنب ويلزمه عدم المؤاخذة به وقيل
محو الذنوب من صحف الملائكة ويدل له أن الحسنات يذهبن السيئات
بمنه وكرمه أي غفرانا ملتبسا بمنه وكرمه أي عفوا إنعاما عليه
الحمد لله ذكر بعضهم أنه يصح أن يراد به المحمودية أي الكون محمودا ومعلوم
أن كلا من الحامدية والمحمودية وصف لله اعتباري ويصح أن يراد
بالحمد ما يشمل الأمرين معا لكن أنت خبير بأن الحمد الواقع في أوائل
الكتب هو الحمد المطلوب ضمنا من الشارع في قوله عليه الصلاة والسلام
كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه بالحمد لله فهو أقطع فإن هذا يتضمن طلب
الابتداء بالحمد ومعلوم أن الطلب إنما يتعلق بالأفعال إذ لا تكليف إلا بفعل
وكل من الحامدية والمحمودية ليس فعلا بل أمر اعتباري فلا يصح طلبه
فالحق أن المراد بالحمد في أوائل الكتب الثناء الذي هو التلفظ بتلك الجملة
ولا يخفى أنه فعل ثم إن هذه الجملة يحتمل أن تكون خبرية لفظا

ومعنى وقولهم المخبر بالشي ليس انشا بذلك الشي بحله ما لم يكن ذلك
الخبر فردا من افراد الشي المخبر به والا كان انشا به ولا شك ان الاخبار
بان الحمد ثابت لله فرد من افراد الحمد اعني الثنا بالجميل ويصح ان تكون
خبرية لفظا انشائية معنى وحينئذ فتكون لانشاء الثنا بمضمونها اي
انشاء التلفظ بما يدل علي مضمونها وهو اختصاص الله بالمحامد او
استحقاقه لها لا لانشا المضمون لان اختصاصا او استحقاقه للمحامد قديم
لا ينافي انشاوه واثر في ابتدا الشرح والمتن التعبير بالحمد دون الشكر
اقتدا بالكتاب العزيز ولكثرة مجيئه في كلام رب العالمين في القران
وفي كلام اهل الجنة واختيرت الجملة الاسمية علي الفعلية لدلالتها
علي الدوام والثبات ولم يقدم الخبر لاهمية الحمد في مقام الابتدا وان
كان اسم الجلالة اهم من حيث ذاته واختير لفظ الجلالة دون غيره
من ساير الاسما لكونه جامعا للذات والصفات اذ يضاف اليه غيره ولا
يضاف لغيره كذا قيل لكن هذا لا يظهر الا علي قول من يقول ان لفظ
الجلالة موضوع للذات الواجبة الوجود المستحقة لجميع المحامد اما لو
قلنا انه موضوع للذات وان وجوب الوجود والاستحقاق لجميع
المحامد وصف خارج عن الموضوع له معين لذاته له لا انه من جملته
فلا يظهر ذلك التعليل الذي اي اعلم ان اسم الموصول قيل انه كلي
وضعا جزئي استعمالا وقيل انه موضوع للجزئيات بوضع كلي فعلي
كل من القولين هو مبهم وحينئذ فيسال ويقال اذا كان مبهما
كيف يصح وصف المولي به وحاصل الجواب انه وان كان مبهما في ذاته
الا انه متعين بصلته فيصح الوصف به نظرا لاتضاحه بالصلة اذ الشرح
للصدور انما هو الله شرح صدور العلما في هذا الكلام براعة
استهلال بالنسبة للشرح وللفن اما بالنظر للشرح فهو من قوله شرح
لان هذا يفهم منه ان هذا الكتاب شرح لا متن واما بالنظر للفن للفن
من قوله سواطع البراهين لان هذا يفهم منه ان هذا العلم الذي فيه
هذا الشرح علم الكلام لانه هو الذي تثبت مسايله بالبراهين
والشرح في الاصل التوسيع الحسي ولكن المراد به هنا التنبيه اي
الحمد

الحمد لله الذي هيا صدور العلما وتهيئتها بازالة الرعونات البشرية
والرانات الظلمانية عنها صدور العلما جمع صدر والمراد به القلب
فهو مجاز مرسل علاقته الحالية والمراد بالقلب العقل الذي هو اللطيفة الروحاني
لا المضغة الصنوبرية الشكل فهو مجاز مبني علي مجاز علاقة كل منهما
الحالية لان الحق ان العقل محله القلب كما ان القلب محله الصدر ثم ذكر بعضهم
ان اطلاق القلب علي العقل حقيقة وحينئذ فليس في الكلام الا مجاز ثم
ان من المعلوم ان المدرك للعلوم النفس لكن بواسطة العقل وحينئذ
فالشرح بمعني التنبيه انما هو للنفس وحينئذ فاسناده للعقل مجاز
عقلي من اسناد ما للشي الي الته الراسخين اي الثابتين في العلم
من رسخ في كذا ثبت فيه ولا يخفي ما فيه من المناسبة للمقام لان الانسان
علي قسمين عالم وغير عالم والاول راسخ وغير راسخ والمناسب لهذا
الشرح الراسخ فلذا ذكره هنا لقبول انوار متعلق بشرح واعترض
بان مقتضي كونهم راسخين في العلم ان المعرفة حاصلة لهم وقايمة بهم
ومقتضي قوله لقبول الخ ان المعرفة ليست حاصلة لهم بل القايم بهم انما
هو القبول لتلك المعارف ومن المعلوم ان القبول غير الحصول بالفعل
ثم بعد ذلك عطف عليه ما يفيد الحصول بالفعل بقوله وظهر لهم فان
المراد به الظهور بالفعل اعني العلم فالحاصل ان قوله لقبول انوار
المعارف وقوله وظهر لهم الخ يضارب قوله الراسخين وقد يجاب
بان المعرفة التي هي الاعتقاد الجازم المطابق للواقع عن دليل مقبولة
بالتشكيك لان الاعتقاد القايم بالعلما اقوي من القايم بالعوام وحينئذ
فالعلما راسخين في معارف حاصلة لهم وهناك معارف اقوي منها
هيا الله قلوبهم لقبولها لكن قد يقال ان العوام كذلك قابلين لتلك
الزيادة وكذلك العلما غير الراسخين وحينئذ فلا وجه لتخصيص العلما
وحاصل الجواب ان قبول العلما الراسخين لتلك الزيادة استعدادي
والقايم بغيرهم قبول امكاني والاول اقوي ويمكن الجواب عن اصل
الاعتراض بجواب اخر بان يجعل قول العلما الراسخين من مجاز الاول
اي من يصير وا علما راسخين انوار المعارف من اضافة المشبه به

١٠

للشي اي لشي معنوي يحصل به الاهتدا بسبه بنوله المعارف وحينئذ
فاضافة انوار للمعارف للبيان لا بيانية لانها ما كان بين المضاف
والمضاف اليه عموم وخصوص وجهي وهنا ليس كذلك وعلى هذا الاحتمال
يشير قول المعاري ان مستمدة حال من انوار فانه لا ينافي الاعلى ما ذكر
اما لو جعل حالا من المعارف فيتعين ان يكون من اضافة المشبه به للمشبه
من سواطع البراهين من اضافة الصفة للموصوف والسواطع جمع
ساطع وهو في الاصل المرتفع من الحسيات ولكن اريد به الظاهر لملاقة اللزوم
اي حالة كون تلك الانوار مستمدة من البراهين السواطع اي الظاهرة التي
لا اختفا فيها ثم ان البرهان هو الدليل المركب من مقدمات يقينية لكونها
ضرورية او نظرية صيبنة بضرورية وحينئذ فوصفها بالظهور ظاهر
بالنسبة للمركب من الضرورية ولا يظهر في المركب من النظرية الا ان يقال
ظهورها ولو بحسب المال وعلى هذا يكون وصفها بالظهور وصفا كاشفا
ثم انه يصح جعل مستمدة حالا من الانوار او من المعارف على ما مر بنا على
قراته بالفتح اي حالة كون المعارف مستمدة وماخوذة من البراهين ويصح
قراته بالكسر على انه حال من الصدور اي حالة كون الصدور مستمدة اي محصلة
للمعارف من البراهين الساطعة   وظهر لهم اي للعلما الراسخين عطف على شرح
عطف مسبب على سبب والمراد بالظهور العلم لا الرؤية بالبصر وضمير ظهر
عائد على الهداي وعلمه سبحانه وتعالى باياته اي بسبب النظر في اياته اي
العلامات الدالة على وجوده واضافة ايات لما بعده بيانية اي وعلمه
سبحانه وتعالى بسبب النظر في الايات والعلامات التي هي مصنوعاته
الدالة على وجوده وذلك لان الناس على اقسام ثلاثة قسم علم الصانع
بالمصنوعات وهذه هي الطريق المعروفة ولذا ادرج المصنف عليها هنا
لمناسبتها للمقام لان المقام مقام معرفة الله بالدليل وقسم علم
المصنوعات بالصانع وهي طريقة اهل الجذب وقسم لم يحصل له علم
وهو مقام الجهل والحاصل ان احوال الناس مختلفة فمنهم من لم
يشاهد الا الاكوان وحجب بذلك عن رؤية المكون فهذا في غاية
الظلمات محجوب بحجب الاثار والعايانات ومنهم من شاهد الاكوان ولم

تحجبه

تحجبه عن مشاهدة المكون فشهدهم في مشاهدتهم اياه فريقان فمنهم من
شاهد المكون قبل الاكوان وهولا هم الذين يستدلون بالمولى على الاثار
ومنهم من شاهده بعد الاكوان وهولا هم الذين يستدلون بالاثار على
المؤثر ثم ان الذين يستدلون بالاثار على المؤثر قسمان منهم من يشهد
الله في كل شي وهذا مقام الصحو ومنهم من اذا عرف الله بالاثار خفي عن
كل شي وغاب عن الاكوان الكون وصار ليس شي ملاحظا له غير الله
وغاب عن الاكوان بشهود مكونها وهذا هو مقام الفنا واعلم
ان المصنوعات اما جواهر واما اعراض فالنظر في الاعراض من حيث تغيرها
وعدمها والنظر في الجواهر من حيث ان الاعراض ملازمة لها وملازم الحادث
حادث على ما هو معلوم عاياتي   لكل متعلق بظهر وهو بدل من قوله لهم
اي وظهر لكل واحد منهم ظهور علم على الوجه الذي قسمه اي اثبته في الازل
فظهور الباري لعباده متفاوت الرتب فكل واحد يعلمه على الوجه الذي
سبق في الازل على ما اقتضته الحكمة والحاصل ان التفاوت
في العلم والمعرفة انما هو بما سبق في الازل من القسمة فليست معرفة العامة
كمعرفة الاوليا ومعرفة الاوليا ليست كمعرفة الانبيا وليس التفاوت
في المعروف لانه واحد ذاتا وصفة لا يتغير فكل ما له من الكمال ثابت له ازلا
وابدا لا يتغير ومثال ذلك ولله المثل الاعلى الشمس اذا قوبلت
بكرات فانها تدخل للمحل الذي فيه الكرات من كل كرة بقدرها وليس هذا
الاختلاف لمعنى في الشمس فان قلت ان هذا الظهور اي الظهور بالايات
لكل واحد على ما قسم له ليس خاصا بالعلما الراسخين بل يوجد في
العلما غير الراسخين وحينئذ فما معنى هذه المدحة مع عدم اختصاص العلما
المذكورين بذلك اللهم الا ان يقال المراد وظهر لهم ظهورا تاما لان
نظرهم في المصنوعات اتم من نظر غيرهم وحينئذ فترتب على ذلك الظهور
التام لهم وهذا الظهور التام مقول بالتشكيك فالظهور التام
متفاوت للمراتب فمنه ما هو ازيد من الاخر فكل واحد يعلمه على ما سبق
له في الازل على ما اقتضته الحكمة الازلية والقسمة الربانية ولذا قال على
ما قسم وقوله فضلا اي احسانا اما متعلق بقسم او بظهر واشار

به الى ان التسمية او الظهور بمثله فعله لانه واجب عليه في سابق
قضائه اي في قضائه السابق واراد بالسبقية الازلية اي قضائه الازلي
ثم ان القضا قيل انه ارادة الله الازلية المتعلقة بالاشيا تعلقا تنجيزيا
قديما وقيل انه علمه بالاشيا لكن جا على من القولين يكون الكلام فيه ركة
لانه لا معنى لكون التسمية واقعة في الارادة اما المراد انه متعلق للارادة
او العلم فالكلام فيه تسمح والتخلص من ذلك انما يحمل في بمعنى البا اي
بقضائه السابق وقوله في سابق لا متعلق بتيسير والمراد بالقسم.
الثبوت وقول العكاري المراد به الكتابة مراده بها الثبوت ومن
عليهم هو عطف على شرح ايضا وقوله فيها الضمير للمصنوعات والمراد
بالتنوير الصحيح اي ومن عليهم بالنظر الصحيح في المصنوعات بان
كان النظر فيها من الجهة الموصلة لوجود الصانع وهي الحدوث او الامكان
لا من الجهة الغير الموصلة لذلك كالوجود لان النظر في المصنوعات من
هذه الجهة فاسد والضمير عائد على العلما لا بالمعنى المتقدم بل بمعنى
طايفة مخصوصة من العلما وهم الصوفية والحاصل ان جماعة من
العلما وهم الصوفية من المولى عليهم بالنظر الصحيح في المصنوعات
التي هي عجايب السموات والارض فاطلعوا على امور غريبة من صفات
الله تعالى الجلالية والكمالية لا يمكن التعبير عنها ثم بعد ذلك الاطلاع
تاهوا في جلال الله وجماله الذي اطلعوا عليه وذهلوا عن تلك العجايب
التي نظروا فيها وصار ليس هناك شي ملاحظ لهم الا الله تعالى
وهذا هو مقام الفنا وهو الغيبة عن الاكوان بشهود مكونها
فاشرفوا اي فتسبب عما ذكر انهم اشرفوا اي اطلعوا وقوله على
ما لا يحاط اي على شي لا يحاط به اي لا يمكن العلم به على وجه
الاحاطة وان كان موجودا لكثرة كميته وقوله ولا يكيف اي لا يمكن
وصفه لعظم كيفيته من عظيم جلاله بيان لما وهو من اضافة
الصفة للموصوف اي من جلاله العظيم واعلم ان لله صفات
جمال كالبسط والرحمة وصفات جلال كالقهر والكبريا عبارة عن
الصفات الجامعة لصفات الجلال والكمال والمراد بها هنا ما قابل
الجلال

الجلال الذي هو صفات الجمال وينشأ عن الجلال القبض وعن الجمال السرور
فاذا تجلى المولى على انسان بصفات الجمال حصل له الفرح والسرور
واذا تجلى عليه بصفات الجلال حصل له القبض والغم الجمال ماخوذ
من الكبريا فتاهوا اي بعد نظرهم فيها واستدلالهم بها وقوله فتاهوا
اي غابوا وقوله في ذلك الجلال والجمال اي الذي اشرفوا عليه
فسبحان من ظهوره الخ اي التسبيح بهذا دفعا لما يتوهم من ان المراد
بقوله وظهر لهم الظهور الحالي اعني ادراك حقيقته تعالى فافاد
بهذا انه لا يمكن ادراك حقيقته عين خفائه اراد به لازمه
وهو عدم ادراك حقيقته والحاصل انه سبحانه وتعالى اذا اظهر لاوليائه
فانما يظهر لهم متصفا بصفات التنزيه والتقديس ومتى ظهر لهم
هكذا فلا تدرك حقيقته فلما كان ظهوره سببا في خفائه اي في
عدم ادراك حقيقته صار الظهور كانه عين الخفا مبالغة فهو من
اقامة السبب مقام المسبب وضربوا لذلك مثلا بالشمس فانه عند
تمام ضوئها وظهورها لا يمكن ادراك حقيقتها فظهورها حجاب
لها وليس الحجاب في الحقيقة منها لان الظاهر لذاته لا يحجب من ذاته
وانما الحجاب من غيرها وهو ضعف البصر عن مقاومة النور فكذلك
الحق تعالى احتجب عن الخلق لشدة ظهوره وخفي عن الابصار لعظم نوره
وقربه اي المعنوي التام لان قربه منا من حيث علمه بنا وقيل قربه
منا بذاته وذلك لان قدرته متعلقة بكل جزء منا وقدرته قائمة بذاته
وحينئذ فهو قريب منا بذاته بهذا الاعتبار لكن ليس حالا في
المكان الذي نحن فيه فلذا كان القرب معنويا لا حسيا لاعتبار
قرب الامكنة التي فيها المتقاربين في القرب الحسي وقوله عين
بعده اراد بالبعد لازمه وهو عدم الادراك ثم ان من المعلوم ان القرب
التام سبب في عدم ادراك الحقيقة الا ترى انك اذا اتيت بشي
وجعلته قريبا لبصرك فانك لا تدركه والشي قد جعل القرب عين
البعد المعني به عدم الادراك مع انه سبب له مبالغة والحاصل عدم
ان المعنى المراد فسبحان من ظهوره لاوليائه وقربه منهم سبب في

في عدم ادراك حقيقته والعجز عن ادراكه اي وعجز الخلائق كلهم او الاكابر
والاصفياء عن ادراك حقيقته وقوله تنزهه اسم مصدر بمعنى المصدر
وهو التنزيه وهو خبر عن العجز اي والعجز عن ادراك حقيقته تنزيه له تعالى
وتقديس له تعالى عن ما لا يليق به من صفات الحوادث وذلك العجز الذي
حصل تنزيه له تعالى ليس علته الجهل به تعالى بل سعة الجلال والجمال
منقولة لسعة جلاله اي وجماله وسعة الشيء كثرة اجزائه الحسية
وهو ليس مرادا هنا بل المراد لازمه وهو العظم اي لعظم جلاله وقوله
لا يكيف صفة للتنزه اي تنزيه لا يمكن ادراك كيفيته فان قلت اذا قيل
لك ان عجز فلان عن ادراك حقيقته تعالى ما كيفيته لا تقدر ان تكيفه
وغاية كمال لما كان يتوهم ان العجز عن ادراكه تعالى نقص في حق
اصفيائه قال وغاية كمال لاصفيائه دفعا لذلك وانما كان كمالا لهم لان
من عجز عن ادراك حقيقته فقد ادرك اتصافه تعالى بصفات التقديس
والتنزيه عن الحوادث وادراك ذلك كمال ولذا قيل العجز عن ادراكه
ادراك ولان من خاض من الحكماء في حقيقته تعالى فقد وقع في اوهام
وخيالات لا معنى لها ويحتمل ان المراد بالتنزه التحلي بالمهملة
اي والعجز عن ادراكه تحلي لاصفيائه لا يكيف وعلى هذا فقوله
وغاية كمال لاصفيائه عطف على تنزهه من عطف العلة على المعلول اي
ان العجز عن ادراكه انما كان حلية لاصفيائه لا تكيف لانه غاية كمال لهم
والاصفياء جمع صفي فعيل بمعنى فاعل اي من احب الله واخلص في محبته
او انه بمعنى مفعول اي المصفى من بين خلقه اي المختار منهم على من
خص اي على من خصه الله ثم لما كان العنوان عن ذاته عليه السلام
بهذا العنوان يفيد المدح لدلالته على اتصافه بالاختصاص برتب
المعارف دون العنوان عنها بمحمد اختاره على التعبير بمحمد من رتب
المعارف ان جعلت ال في المعارف للجنس كان من اضافة الجزئي للكلي للكلي ن
وان جعلت للاستغراق كانت من قبيل الاضافة التي للبيان اي والصلاة
والسلام على من خصه الله بالاعلى من رتب المعرفة او على من خصه الله
بالاعلى من رتبة هي المعارف وتعبيره باعلى للاشارة الى ان جزئيات
المعرفة

المعرفة متفاوتة لانها منقولة بالتشكيك ورقي في درج الى المرقى
هو الصعود والدرج بضم الدال وفتح الراء جمع درجة بضم الدال وسكون الراء
بمعنى المرقاة التي يصعد عليها استعارها للرتبة وقوله مراقي معمول لرقي
وفي في قوله في درج بمعنى من البيانية المشوبة بتبعيض اي والصلاة
والسلام على من رقي مراقي اي مراتب تلك المراقي من درج التخصيص والتقريب
الى الله تعالى وتلك المراقي التي رقاها لا تكتنه اي لا يمكن ادراك كنهها
اي حقيقتها وذلك لان مرتبة النبوة فوق مرتبة الصوفية ومرتبة
اولي العزم من الرسل فوق مرتبة مطلق النبوة فاهل كل مرتبة لا تدرك
كنه المرتبة التي فوق مرتبتهم وقوله والتقريب من عطف المتعلق بالفتح
على المتعلق بالكسر لانك تقول خص فلان بالتقريب فالتخصيص متعلق
بالتقريب بل وقفت اي تباعدت عقول الخلق عن ادراك ادنى ادناها
بمراحل فضمن وقفت معنى تباعدت فعلق بمراحل به ويحتمل ابقاء وقفت على
حقيقته بدون تضمين ويقدر مضاف في قوله بمراحل اي في مبدا مراحل
اي مسافات دون ادنى الادنى منها اي ان عقول الخلق وقفت في مبدا
مسافات متوسطة بين تلك العقول وبين ادنى الادنى من تلك المراتب
فالعقول لا تقدر على ادراك ادنى الادنى من تلك المراتب لوجود الفاصل
الذي هي المسافة بينها وبين تلك المرتبة الادنى وحينئذ فما بالك بالمرتبة
العليا ورضي الله عنه عبر بالجملة الفعلية ولم يعبر بالاسمية على عكس جملة
الصلاة لان الصحابة والاولاد دون النبي عليه السلام والجملة الاسمية اشرف
من الفعلية لدلالة الاولى على الثبوت والدوام والثانية على التجدد والحدوث
وللاشارة الى ان الرضا المطلوب ارقى من الصلاة المطلوبة ثم ان الرضا
عبارة عن كيفية نفسانية تقوم بالقلب وهي محالة في حقه تعالى فاوله
الخلق بلازمه وهو الانعام او ارادته وقال السلف يجب ان نعتقد ان لله
تعالى اي صفة قائمة بذاته تعالى لا يعلمها الا هو طلعته الطلعة هي
الوجه لكن المراد بها الذات فهو مجاز مرسل علاقته الجزئية والعليا بمعنى
المرتفعة اي الذين حصل لهم الشرف بمشاهدة ذاته صلى الله عليه وسلم
المرتفعة ثم انه يجب ان يراد بالمشاهدة لازمها وهو الاجتماع لاجل دخول

بعض الصحابة العميان   والاقتباس اي الاخذ وقوله من عظيم انواره اي
من انواره العظيمة والمراد بانواره عليه السلام علومه الشرعية ومعارفه
الالهية القدسية ففي الكلام استعارة مصرحة والجامع بين الانوار والعلوم
الاهتدا في كل   فكان لهم شمسا اي كالشمس في زمانه عليه السلام في النهار
لكثرة النور وظهور الاحكام من جانبه وهو كالشمس يبدي لهم ما خفي عليهم
من جليل وحقير ولا كونك بمثل الاجنبا اك بالحق   انجما اي كالانجم
في زمانهم رضي الله عنهم لغيبة النبي عنهم وعدم وجوده فيه بمنزلة الليل
في دياجي جمع ديجوج كذا قال بعض ارباب الحواشي وفيه ان مقتضاه
ان الجمع دياجيج فلعله جمع ديجوج شذوذا والدياجي في الاصل الاشيا
المظلمة مستعارة هنا للازمنة المظلمة وقوله ظلم الجهل من اضافة المشبه
للمشبه والمعنى حينئذ يهتدى بهم في الازمنة المظلمة وهي ازمنة الجهل التشبيه
بالظلم والمراد بازمنة الجهل الزمان الكاين بعد موته عليه السلام لانه لما
انقطع الوحي بموته عليه السلام وصار الناس في حيرة في الرجوع في النوازل
صاروا يهتدون بالصحابة   ويثبت القدم اراد بالقدم العقل على
سبيل الاستعارة والبا في باقتفايه سببية والاقتفا الاتباع والاثار جمع
اثر وهو اثر المشي والمراد به هنا العلوم والمزالق جمع مزلق اي مكان الزلق
والزلق المراد به هنا الخطا واضافته للاوعار التي هي الامكنة الصعبة
للبيان والاوعار مستعارة للمسايل الصعبة والضمير في اوعاره للجهل واضا فة
الاوعار للجهل باعتبار انه سبب في الزلق وحاصل المعنى ويثبت العقل بسبب
اتباع علومهم في المسايل الصعبة التي يحصل الخطا فيها بسبب الجهل
فيقول العبد المراد هنا بالعبد عبد الايجاد اي العبد لله بسبب ايجاده
له ومن المعلوم ان الموجود لله مفتقر الى الله فقوله بعد ذلك الفقير
الى ربه اي المحتاج الى ربه من باب التصريح بما علم التزاما صرح به للتنصيص على
الافتقار الى الله ولذا عبر برب المشير للتربية اي تربيته ذلك المحتاج وقوله
الى ربه اي الى مالكه وذكر بعضهم ان الرب في الاصل مصدر بمعنى التربية اطلق على
الله تعالى للمبالغة في تربيته لخلقه لكن هذا الكلام فيه بشاعة فالاحسن
ان يراد بالرب المالك   المشفق اي الخايف من عذاب ربه • من خبث صنعه
اي من

اي من اجل خبث مصنوعه اي الاعمال الصادرة منه وقوله وسو كسبه
مرادف لما قبله لان المراد بالكسب المكسوب الذي هو الافعال لا الامر
الاعتباري الذي هو مقارنة القدرة الحادثة للفعل فالكسب يطلق باطلاقين
لكن المراد منه هنا خصوص الفعل والمراد بخبث السو   السنوسي نسبة الى
بني سنوس قبيلة من قبايل المغرب وقوله الحسني نسبة لسيدنا الحسن بن
علي من جهة ام جده كما مر   غفر الله له ماخوذ من الغفران وهو
محو الذنب من الصحايف وقيل ستره عن اعين الملايكة والاول هو المعتمد
ويدل له قوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات فقوله غفر الله له اي
ستر ذنوبه على القول الثاني او محاها على القول الاول   بلا محنة اي
اختبار له بضرر في بدنه او ماله فهو يشير الى انه من عبيد الاحسان لا من
عبيد الامتحان وهذا نوع اضع منه   ولاخوته جمع اخ والمراد به اخ
النسب لان اخ الصداقة يجمع على اخوان بخلاف اخ النسب فانه يجمع على
اخوة كما هو الغالب فيهما   وذريته اي نسله ذكرا كان او انثى وقدم
الاخوة في الدعا على الذرية مع ان ذريته اقرب له من اخوته لان الاخوة
ممن يعرفون له بخلاف الذرية فان منها من قد يوجد بعده فللاخوة مزية من
هذه الحيثية تامل   واحبته اي وكل من يحبه سوا كان من اهل عصره
او ممن بعده   وجمع الجميع اي نفسه واخوته وابويه وذريته وقوله
بفضله اي لا بوجوب عليه والبا للملابسة وقوله في اعالي جمع اعلا وانما لم يقل
في اعلى الفردوس لان اعلى الفردوس مقول بالتشكيك ففيه اشارة الى
ان مرتبتهم ادون من مرتبة النبيين وقوله من المقربين لازم لما قبله لانهم
اذا كانوا في اعالي الفردوس كانوا مع المقربين واتى بهذا الوصف وان كان
لازما لما قبله للاشارة الى انهم مخالطون لهم   من اصفيايه بيان للمقربين
واهل محبته عطف عام على خاص وان اريد المحبة الكاملة كان عطف
مرادف لما قبله تامل   وشريف قربته من اضافة الصفة للموصوف والقربة
بمعنى القرابة والضمير راجع لله اي ومن قرابته الشريفة العظيمة وهم الاصفيا
اعني اهل المحبة الكاملة لكن اطلاق القرابة عليهم فيه شي اللهم الا ان
يكون ورد اذن بذلك وعطف قرابته على الاصفيا من عطف المراد ف

ويحتمل ان المراد بالقربة الطاعة والمعنى واهل قربته اي طاعته الشريفة
لما وفق الله اي لما وفقني الله فحذف المفعول للعلم به وهذا مفعول
القول لوضع العقيدة اي لتاليفها المسماة بعقيدة اهل التوحيد
انما سميت بذلك لاحتوائها على العقائد المبرهن عليها فلما احتوت على
ذلك سميت بهذا الاسم ليطابق الاسم المسمى والمطابقة بينهما مستحسنة
المخرجة الخ اسناد الاخراج اليها مجاز اذ الذي يتصف بكونه مخرجا انما
هو الله فهو من الاسناد الى السبب لكن باعتبار معناها لا باعتبار ذاتها
لان السبب في الاخراج المذكور معاني هذه العقيدة لا نفسها الذي هو
الالفاظ المخرج بعون الله اي وبفضله وقوله والرغمة بفضل الله اي وباعانته
ففي الكلام احتباك حيث حذف من كل ما اثبته في الاخر من ظلمات الجهل
من اضافة المشبه به للمشبه اي من الجهل الشبيه بالظلمات فشبه الجهل وهو
مفرد بالظلمات التي هي جمع للمبالغة في ذم الجهل فكانه لقبحه ظلمات
متعددة او ان ال في الجهل للجنس المتحقق في متعدد البسيط والمركب فالمشبه
حينئذ متعدد كالمشبه به وقوله بعون الله اي باعانته وتوفيقه وربقة
التقليد اي والمخرجة من التقليد الشبيه بالربقة وهي حبل يجعل في رقبة
الحيوان الصغير ليسحب منه فصاحب التقليد ينقاد الى مقلده في كل
ما يريده بسبب تقليده له كما ان الحيوان ينقاد مع كل من يسحب من ربقته
فشبه التقليد بالربقة من حيث ان كلا ينقاد به والمرغمة اي الملصقة
بالرغام اي التراب انف كل مبتدع الخ ثم ان المعنى على الحذف اي ان
تلك العقيدة كالمرغمة الخ لما احتوت عليه من الادلة القاطعة ويجوز ان
يراد بالمرغمة المذلة وقوله كل مبتدع اي في السنة ما ليس منها وقوله عنيد
اي معاند لا يمتثل للامور الحق طلب مني الخ في هذا ميل الى طريق المحدثين
وهي ان الاولى التحدث بالنعمة لان قوله طلب مني الخ يشير الى ان الله اهله
للعلم اي جعله اهلا لان يطلب منه العلم ولو سلك طريق الصوفية من
التذلل والخضوع لقال التمس مني بقراءتها اي بحفظها ومطالعتها
فالمراد بالقراءة ما يشمل الامرين يكمل مقاصدها اي يكمل المقصود منها
الذي هو المعاني واضافة مقاصد لضمير العقيدة من اضافة المدلول
للدال

للدال والمراد بتكميل المقاصد تفسير العبارة بمعنى لا تفي تلك العبارة به
وذكر بعض التكميلات في مسائلها وعبر بقوله مختصرا لاجل الترغيب فيه
ويسهل المشرع اي محل الشروع وهو الطريق اي ويسهل الطريق والمراد
بها هنا الالفاظ المخصوصة الموصلة الى ما عذب من مواردها اي الموصلة
لما في العقيدة هي العقيدة ويصح ان يراد بالمشرع الشروع اي التوجه
وقوله الى ما عذب اي الى معان عذبة اي الى معان شبيهة بالماء العذب
وقوله من مواردها من بيانية اي مشوبة بتنغيص والمورد في الاصل مكان
الورود اطلق واريد به نفس الماء لعلاقة المجاورة ثم اريد بالماء المعاني بجامع
ان كلا به الحياة وح فالمعنى ويسهل التوجه او الطريق الى الادراك المتعلق
بالمعاني الحلوة التي هي بعض معانيها ومن هذا التقرير للمعنى يعلم ان في
كلام الشارح حذفا وان الاصل ويسهل المشروع الى ادراك ما عذب
تامل الى ذلك اي الى مطلوبه المستفاد من قوله طلب مني الخ وقوله
طالبا حال من التاء في اجبته من المولى اي من الناصر وقوله حسن المعونة
اي الاعانة الحسنة بان تكون غير مشوبة بمشقة والتسديد
اي التوفيق للصواب وهو مرادف للاعانة وقوله في الظواهر اي في الجوارح
الظاهرة كاللسان وقوله والبواطن اي في الجوارح البواطن كالقلب
اي بان تكون الاعتقادات والنيات صحيحة مستقيمة وعبر بالجمع في
قوله ظواهر وبواطن نظرا الى باطنه وباطن اخوانه والا فهو انما له ظاهر
واحد وباطن واحد عن كثير معتلق بمصونة اي التي هي اعني
تلك الجوارح البواطن غير مصونة اي غير محفوظة عن كثير من العلل
كالحقد والرياء والعجب والحسد فكل هذه علل اي امراض باطنية وفي
بعض النسخ الخلل والمراد به الزلل والهفوات الواقعة في الظاهر باعتبار
المكتوب وفي الباطن باعتبار الفهم والتيسير مرادف للتوفيق
في شرح متعلق بالعمدة والمراد بالشرح الايضاح اي سميته بما
يعين عليه اهل التوفيق في ايضاح هذه العقيدة وهذا تفسير
للتركيب قبل العلمية ان ينفع به لم يعبر بالمصدر الصريح بل اختار
المؤول لان المقام مقام تحدد كرم المولى فينبغي فيها الاطناب والمراد

باصل المتن لان الاصل ما بني عليه غيره والشرح مبني على المتن على
من سعى في تحصيلهما اي المتن والشرح وانما لم يقل في تحصيله اي الشرح مع
ان تحصيل الشرح يستلزم تحصيل المتن لانا نقول لا نسلم انه يستلزمه
لانه يمكن ان الكاتب يترك المتن بان يذكر اول كلمة من المقولة ويقول
الخ كما جرت بذلك عادة كثير من الاعاجم كما في القطب على الشمسية
في بعض النسخ وكما في الاصبهاني على الطوالع وكالعضد على مختصر ابن
الحاجب الاصلي فانه لم يذكر فيها المتن بنيل اي بتحصيل وقوله
مراتب اي اعلى مراتب والعرفان هو المعرفة والمراد بمراتب اهل المعرفة
الكمالات المعنوية كالعلوم والحسية كالدرجات في الجنة والفوز
اي الظفر وقوله بكمال الدارين اي بالاشيا الكاملة في الدارين فالامور
الكاملة في الدنيا امتثال الاوامر واجتناب النواهي والاستقامة
ظاهرا وباطنا على الدوام والامور الكاملة في الاخرة المنازل والدرجات
والنظر لوجه الله بحوله اي بقدرته والبا في قوله بحوله سببية متعلقة
بيمن والمراد بطوله احسانه لان الطول يطلق على الاحسان والقدرة وكل
يصح ارادته على سيدنا الخ قدم السيد على المولى لان السيد هو الذي
يفزع اليه عند الشدايد والمولى هو الناصر ولا شك ان الفزع مقدم
على النصر فلذا قدم سيدنا على مولانا ويمثل هذا يقال في قول المص الا في
سيدنا ومولانا افضل العالم الخ اعلم ان ظاهر الشرح ان العالم اسم
لمجموع ماسوى الله بدليل قوله بعضا اي جزءه وكله ولا يقال انه
يدخل في ذلك الاشيا الناقصة فيلزم على ذلك تفضيل الكامل على
الناقص وهو تنقيص له عليه السلام لانا نقول محل كون تفضيل
الكامل على الناقص تنقيصا اذا كان التفضيل على خصوص الناقص
هذا والحق ان العالم اسم للقدر المشترك بين الاجناس والاصناف والانواع
والهيئة الاجتماعية وهو ماسوى الله فلا يطلق على الفرد كزيد
وختم الشارح الخطبة بجملة الصلاة لان ختم الامور المقصودة بذلك
يقتضي نجحها الحمد لله رب العالمين جمع عالم باعتبار اطلاقه على كل
جنس وعلى كل صنف وعلى كل نوع لا باعتبار اطلاقه على مجموع ماسوى
الله

الله ولازم ان يكون المفرد اعم من الجمع ولا قايل به والحاصل ان العالم
بالفتح يطلق باطلاقين يطلق على ماسوى الله وهو بهذا المعنى لا يكون
مفردا للعالمين ويطلق على كل جنس الخ وهو بهذا المعنى مفرد للعالمين كذا
قرره بعض الاشياخ ولكن هذا الحل بنا على خلاف التحقيق اذ التحقيق ان
العالم اسم للقدر المشترك بين الاجناس والاصناف والانواع والهيئة
الاجتماعية وذلك القدر المشترك بين الجميع هو ماسوى الله وحينئذ
فاستعماله في كل جنس من الاجناس وفي كل نوع وفي كل صنف وفي
الهيئة الاجتماعية من استعمال الكلي في الجزئي وح فيكون العالمين جمعا
باعتبار جزئيات ذلك القدر المشترك تغليبا للعاقل على غيره فتامل
هذا او قد يقرر ان الحمد المطلق افضل من المقيد فاعترضه
بعض الاشياخ بان الحمد اركانه خمسة حامد وهو الذي وقع منه الثنا
ومحمود وهو الذي وقع الثنا عليه وصيغة وهي اللفظ الدال على المثنى
به ومحمود به وهو مدلول الصيغة ومحمود عليه وهو الباعث على الثنا واذا
كان المحمود عليه لابد منه في الحمد ولا بد في محمود به فالحمد دايما لا يكون
الا مقيدا وحينئذ فكيف يعقل هناك حمد مطلق حتى تقع المفاضلة
بينه وبين المقيد ويمكن الجواب عن هذا الاعتراض بان يقال
ان مرادهم بالمطلق ما ليس الباعث عليه نعمة كالحمد لاجل حسن الخط
او الواقع في مقابلة الذات او الصفات فلا ينافي ان المحمود عليه لابد
منه ومرادهم بالمقيد المقيد بالنعمة اي ما كان الباعث عليه النعمة
الصادرة من المحمود فتامل ذلك هذا والعالم ماخوذ من العلامة بمعنى
الدليل لانه دليل على وجوده تعالى وقيل ماخوذ من العلم لانه يفيد
العلم بوجوده تعالى وعلى كل من القولين ففي ذكر المص هذا الوصف في
اوايل كتابه براعة استهلال فهو يشير الى ان كتابه هذا يبحث عن
الدليل الموصل للعلم بوجوده تعالى والصلاة الخ لما كان
سيدنا محمد هو الواسطة في ايصال النعم الينا وكلها على يديه وببركته
ناسب الدعا له على سيدنا اي جميع المخلوقات والسيد هو الذي يفزع
اليه عند الشدايد والمولى هو الناصر وقدم قريبا نكتة تقديم السيد

علي المولي وحاصله ان المولي هو الناصر والسيد هو الذي يفزع اليه عند
الشدايد ولا شك ان الفزع سابق علي النصر وقوله محمد الاولي قراته
بالرفع خبر المحذوف لاجل ان يكون اسمه عليه السلام عمدة كذا قالوا واما
قراته بالجر او بالنصب فهو وان كان صحيحا من جهة العربية الا انه لا يليق
باسمه عليه السلام ان يجعل فضلة • خاتم بكسر التا اي متم وبفتحها
اي محسن ومروج ففيه استعارة تبعية لان الخاتم بالفتح وهو الطابع
الذي يكون في الرسالة اي المكتوب يحسنه ويروجه فشبه التحسين
بالختم واستعير اسم المشبه به للمشبه واشتق من الخاتم خاتم بمعني محسن
ومروج وقوله وامام المرسلين اي المقدم عليهم اي لان النبي ارسل
لجميع الخلق في عالم الارواح والمرسلين نواب عنه ولانهم يوم القيمة
يكونون تحت لوايه او امامهم في الصلاة لانه صلي بهم ليلة المعراج
وعلي هذا فالمراد بكونه امامهم انه افضلهم ومقدم عليهم وعبر اولا
بالنبيين لان ختم النبوة يستلزم ختم الرسالة ضرورة ان ختم الاعم
يستلزم ختم الاخص لانتفاء الاخص عند انتفاء الاعم وعبر ثانيا
بالمرسلين لان الامامة والمقدم علي الرسول الاشرف يستدعي التقدم
علي غيره من الانبيا وغيرهم من الملايكة والبشر بالطريق الاولي
ورضي الله الخ انما دعي لهم لكونهم واسطة بيننا وبينه صلي الله
عليه وسلم في توصيل الاحكام منه الينا وقد قال عليه السلام من اسدا
اليكم معروفا فكافيوه فان لم تقدروا فادعوا له وغير اسلوب التعبير
هنا حيث عبر بالجملة الفعلية بخلاف ما تقدم فقد عبر بالجملة الاسمية
اشارة الي ان الرضا المطلوب لهم لم يبلغ مبلغ الصلاة وكون النبي المطلوب
له الصلاة اشرف منهم فعبر بالاسمية الاشرف من الفعلية لدلالتها علي
الدوام والثبات في جانب الصلاة المطلوبة للنبي لان اللايق مناسبة
الهدية للمهدي دون الرضي فقد عبر في جانبه بالفعلية المفيدة للتجدد
والحاصل ان الصلاة لما كانت اشرف من الرضا لكونها مطلوبة للنبي
عبر في جانبها بالجملة الاسمية التي هي اشرف من الفعلية وايضا تجدد الرضا
وقتا بعد وقت مما يلايم مقام الصحابة واتي بالدعا في جانب الماضوية
للتناول

للتناول بحصول ذلك • اصحاب رسول الله اتي بالاسم الظاهر وهو
لفظ الجلالة مع ان المحل للضمير تلذذا باسمه تعالي • اجمعين اتي بهذا
اللفظ الدال علي الاحاطة والشمول وان كان الجمع المعرف دالا علي العموم ردا
علي بعض الفرق من اهل الزيغ الذين يقولون ان بعض الصحابة
لا يستحق رضا وبعضهم يستحق فيرتكب التفضيل في جانب
الصحابة قبحه الله او دفعا لما يتوهم من ان هذا العام مخصوص بالبعض
وعن التابعين دعا لهم لكونهم واسطة بيننا وبين الصحابة
في ايصال الاحكام منهم الينا واعاد لفظ عن اشارة الي ان الرضا المطلوب
لهم دون المطلوب للصحابة • ومن تبعهم اي من تبع التابعين مقتضي
مقتضي النكتة التي قلناها في الاتيان بعن في قوله وعن التابعين
ان يقول هنا وعن من تبعهم الا ان يقال هذه نكتة تلتمس بعد الوقوع
فلا تطرد • الي يوم الدين هذا الاغيا راجع الي عموم من في المتعلقة
بمحذوف فكانه يقول ومن تبعهم تبعا متجددا طايفة وهكذا الي يوم
الدين وليس الاغيا راجعا لمتعلق تبعهم بحيث تكون الي متعلقة به لئلا يقتضي
ان يكون الدعا انما هو لمن وجد منهم واستمر باقيا وقتا تبعا لهم في الاحسان
الي يوم الدين لان المعني ح ومن تبعهم باحسان تبعا مستمرا الي يوم الدين
وهذا لا يصدق الا علي الخضر والياس علي القول ببقايهما هذا والمراد
بيوم الدين يوم الجزا وهو يوم القيمة لان الدين يطلق علي الجزا وعلي الاحكام
الشرعية ويحتمل ان المراد بيوم الدين يوم الانتراض اعني اليوم الذي
فيه النفخة الاولي واعلم ان النفخة الاولي يموت بها الكفار وقبلها
ياتي ريح لينة تقبض بها ارواح المومنين اذا علمت هذا فقول المص ومن
تبعهم الي يوم الدين لا يتم لان اتيان الطوايف التابعين في الاحسان
لا يستمر الي يوم الدين بالمعنيين والجواب انا نقدر في كلامه مضافا
لصحة المعني اي الي قرب يوم الدين وقوله باحسان الباء فيه للملابسة والمراد
بالاحسان اصل الايمان المنجي فيشمل العصاة وليس المراد به الايمان
الكامل ولا الاحسان بالمعني المتعارف وهو المشاركة في الحديث ان تعبد الله الخ لان مقام الدعا ينبغي فيه التعميم • اعلم ان هذا خطاب لكل مكلف او

المشارك

لكل مطلع علي هذا التاليف وان كان اصل الخطاب ان يكون لمعين و المراد
بالصور القلب تمييز النفس والمراد بشرحها توسيعها اي تهيئتها وجعلها
مستعدة لقبول المعاني والمعارف بازالة الرعونات منها والدناءات
الناشئة من ارتكاب المعاصي وقدم الدعا لنفسه عملا بالمطلوب لانه
يطلب الابتداء بالنفس في مقام الدعا قال تعالي حكاية عن سيدنا نوح رب
اغفر لي ولوالدي ولمن دخل بيتي مومنا الخ وعبر بالجملة الفعلية المفيدة
للتجدد لان تجدد الشرح مما يلايم حال المدعو له وعبر بالماضي تفاولا
بانه حصل واخبر عنه وسر اي سهل وقوله لنيل اي لتحصيل الكمال
وقوله في الدارين متعلق بالكمال او بنيل والكمال في الدنيا بامتثال
الاوامر واجتناب النواهي وفي الاخرة بالفوز بالجنة وبالدرجات فيها
وقوله امري حال فان قلت كان المناسب ان يقول ويسر حصول
الكمال في الدارين لي ولك وذلك لان المطلوب بتيسيره هو نيل الكمال
وقد يجاب بانه اراد بالامر الاسباب المحصلة لنيل الكمال من ارادة
الطاعات والقدرة عليها وهي حال للشخص فان قلت ان هذه الاسباب
مطلوبة لا حاصلة بالفعل والا لزم تحصيل الحاصل وهو عبث وحيث لم
تكن حاصلة بالفعل فكيف يجعلها امرا له ولغيره وقد يجاب بانه جعلها
امرا وحالا له ولغيره باعتبار المال فتامل ان اول ما يجب هذا معمول
لقوله اعلم اي ان اول الاشيا المتصفة بالوجوب اي بعد التكليف سوا
كانت واجبة وجوب الاصول او وجوب الفروع وقوله كل شيء اي قبل
مزاولة كل شي من الاكل والشرب والصلاة وغير ذلك والحاصل
ان الانسان اذا بلغ عاقلا يجب عليه اشيا كثيرة كالنظر والمعرفة والصوم
والصلاة لكن اول ما يجب من تلك الواجبات الكثيرة اعمال الفكر في الادلة بلغ مقابلة
الموصلة لمعرفة المولي فيجب ذلك علي الانسان قبل مزاولة شي من
الاشيا وافاد المص بقوله قبل كل شي ان وجوب هذا الامر فوري لا علي
التراخي ان اول ما يجب الخ قيل ان وجوب النظر وجوب الاصول فاذا ترك
الانسان كان كافرا وهو ما مشي عليه المص هنا وقيل وجوب الفروع فيثاب عليه
ويعاقب علي تركه والمقلد ايمانه صحيح علي من بلغ اي وعقل وقوله ان يعمل فكره
المراد

المراد بالفكر القوة المفكرة لا الفكر بمعني ترتيب امور معلومة للتادي الي
مجهول لان الفكر بهذا المعني عمل فيختل المعني ان يعمل عمله وهذا في سد
فيما يوصله اي في الدليل الذي يوصله واعلم ان الدليل عند الاصوليين
هو نحو العالم متغير ولا شك ان هذا يحتاج لاعمال الفكر فيه بان ينظر في جهة
ذلك الدليل الموصلة الي العلم بالصانع كالحدوث فترتب امور حاصلة
من ذلك الدليل ومن جهته بان تحمل عليه جهته ثم تجعل تلك الجهة موضوعا
ويحمل عليه المطلوب بان يقال العالم حادث وكل حادث لابد له من صانع
فانه ينتج العالم له صانع واما الدليل المنطقي فهو المركب من مقدمتين علي
وجه مخصوص لكن ان كانتا يقينيتين قيل له برهان والا فدليل واذا
كان الدليل عند المناطقة ما ذكر فمقتضاه انه لا يحتاج لاعمال فكر لانه اذا
كانت المقدمتان مركبتين فلا يتوقف علي شي يعمل الفكر فيه وحينئذ
فيجب انه يقدر مضاف في كلام المص بان يقال ان يعمل فكره في تحصيل الدليل
الذي يوصله الخ لان الانسان اولا يعمل فكره فيا في بالصغري ثم يعلم الاتيان
بالكبري ثم في الترتيب وملاحظة اندراج الحد الاصغر في الاكبر والحاصل
انه ان حمل الدليل في قول المص في الدليل الذي يوصله علي الاصولي فلا
يحتاج لتقدير وان حملناه علي المنطقي كما هو المتبادر فلا بد من التقدير
فتامل القاطعة من القطع وهو الجزم اي المقطوع بها اي بمقدماتها
فهو مجاز مرسل علاقته التعلق او ان القاطعة باق علي حاله واسناد
القطع اليها مجاز عقلي لان القطع والجزم لصاحبها لا لها ووصف البراهين
بالقاطعة وصف كاشف الساطعة اي المرتفعة والمراد لازمه
الارتفاع وهو الظهور اي الظاهرة التي لا خفا فيها ثم ان الدليل والبرهان في
هذا المقام متساويان لان الموصل للعلم بالمولي انما هو البرهان وان
كان الدليل اعم من البرهان في ذاته بقطع النظر عن المقام الا ان يكون
حصل له العلم بذلك اي بمعبوده فاليشتغل الخ اي الا ان يكون حصل له
العلم بمولاه بمعبوده قبل البلوغ فلا يجب عليه ان يشغل فكره بعد ذلك
فيما يوصله للعلم به بل يشتغل الخ وقضية كلامه انه متي حصل له العلم
بمعبوده خلص من عهدة الطلب مع انه لا يخلص منها الا بالعلم.

وبالمصدق به الذي هو كلام نفساني يرجع لقول النفس امنت وصدقت
فكان ينبغي للمص ان يقول فيما يوصل الي العلم بمعبوده والمصدق به ولعل
المص سكت عن ذكر المصدق لكون الشان ان من علم حصل له المصدق وان كان
لا علي جهة التلازم تامل بالاهم الاهم اي فالمشتغل بالاهم بالنسبة
لذلك المكلف والمراد بالاهم بالنسبة له ما ضاق وقته فاذا بلغ في وقت الصلاة
فالاهم في حقه تعلم ما يتعلق بها من طهارة حدث وخبث وشروط وواجبات
الخ واذا بلغ في وقت الصوم الاهم في حقه تعلم ما يتعلق به وهكذا وقوله
بالاهم فالاهم اي فالاهم وهكذا لان الاهم الذي يشتغل به ليس
اثنان فقط ففي الكلام حذف تامل الكلام علي الحمدلة الخ جواب عما
يقال انت ايها المص قد اجبت السايل الذي سالك شرح هذا المتن ومن
المعلوم ان الحمد والصلاة علي النبي من الفاظ المتن وكذا الترضي علي
الصحابة والاتباع وحينئذ فكان عليك ان تتعرض لبيان معنى الصلاة
ولبيان معنى الحمد لغة واصطلاحا ولبيان النسبة بين الحمدين وبينهما
وبين الشكر ولبيان معنى الترضي ولبيان معنى الاتباع والصحابة وحاصل
الجواب انه لما كان الكلام علي ما ذكر شهيرا كان ذكره لا فائدة
فيه الا الطول والطول عبث وكل عبث لا يليق بما قل اذا علمت هذا
فقول الش الكلام علي الحمد والصلاة الخ كان عليه ان يزيد والترضي ومعنى
الاتباع الا ان يقال في الكلام حذف والاصل والصلاة وما عطف
عليها من الترضي ومتعلقه فلا نطيل به اي فلا نذكره حتي نطيل
بذكره وانما لم يقل فلا نطنب بذكره لان الاطناب له فائدة وهذا
لا فائدة له وقوله شهير اي مشهور ولا يخفي الخ جواب عما يقال
ان تصدير الكتب بهذا الدعا غير معهود للمصنفين فلاي شي اتيت
به ايها المص وحاصل الجواب انه انما ابتكر الاتيان به لمناسبة
حسن الدعا بشرح الصدر للمقام ووجه تلك المناسبة ان هذا الفن
يبحث عن احوال ذات الله واحوال الاله غير مالوفة للصدر فيضيق عن
تحملها لان الوهم ينازع فيها ويريد ان يثبت لله ما هو مالوف له من
التجسمات والتشكلات والتغيرات ونحو ذلك فدعا بشرح
الصدر

الصدر لاجل ان يتحمل ما يثبت لله تعالي حسن مناسبة الخ فيه ان
المناسبة لا تكون الا حسنة فلا حاجة لاحدهما فكان عليه ان يقول حسن الدعا
ويحذف مناسبة او يقول ولا يخفي مناسبة الخ ويحذف حسن واجيب
بان الاضافة من قبيل اضافة الصفة للموصوف اي المناسبة الحسنة
والوصف كاشف لقبول المعارف اي العلوم وجمع المعارف ولم يقل المعرفة
للاشارة الي ان العلم الحادث يتعدد بتعدد المعلومات فالعلم بوجود الله
غير العلم بقدمه مثلا وفهمها عطف علي قبول اي تهيئته لفهم المعارف
فان قلت ان الفهم هو الادراك والعلوم ادراكات فيتحصل المعنى تهيئته
الادراكات ولا معني له واجيب بان الضمير راجع للمعارف اعني العلوم
بمعني المعلومات فمحصله ان شرح الصدر جعله مستعدا لقبول المعارف
وانطباع المعلومات فيه بالفعل فقد اطلق المعارف بمعنى واعاد عليها الضمير
بمعنى اخر فهو استخدام الذي هو تهيئته اي وليس المراد بالشرح
حقيقته الذي هو التوسيع الحسي وازالة عطف علي التهيئة من
عطف السبب علي المسبب ثم ان الاولي له ان يقول وازالة ضيقه عن حمل
ذلك وحرجه بتذكير الضمير لانه عايد علي الصدر الا ان يقال انث نظرا
لكون الصدر لطيفة ربانية وقوله عن حمل ذلك اي القبول والفهم والمراد بحمله
الاتصاف به وعبر عنه بالحمل اشارة الي ثقل ذلك عليه لما علمت مما تقدم ان
هذه الاحوال غير مالوفة له تامل ثم ان الاولي حذف قوله وحرجها لانه اخص
من الضيق لانه شدة الضيق ونفي الاعم يستلزم نفي الاخص ولعله انما
ذكره لان الحاصل للقلوب ذلك الخاص والمراد هنا بالضيق الرعونات
البشرية والرانات الظلمانية المانعة من ادراك المعارف فتامل وانما لم
اقيده الخ الغرض من هذا الكلام الاعتذار عن نفسه حيث لم يقيد كما قيد
غيره من اكابر العلما وليس قصده الاعتراض علي صاحب الارشاد وغيره
من المقيدين كما وقع في الارشاد الخ راجع للمقيد والارشاد كتاب لامام
الحرمين في الاصولين الفقهية والدينية وشرحه شيخ الدين المقترح وعبارة
الارشاد اعلم انه يجب علي البالغ شرعا ان يعرف الخ فقال المقترح في شرحه
له يحتمل ان يرجع قيد الشرع الي الوجوب ويكون في الكلام تقديم وتاخير

مما انه قال يجب شرعا علي كل من بلغ ويحتمل ان يرجع لما قبله فعلي الاحتمال
الاول مما قاله المقترح يثبت ما قاله المص لعدم اختصاص المنبر بهذا
الواجب الانسب بهذا الحكم بل الاحكام كلها الخ اي سواء كانت ايجابا او
ندبا او تحريما او كراهة انما تثبت الخ والباء داخلة علي المقصور عليه اي ان
هذا الحكم ليس مختصا بهذا الواجب بل يتعداه لغيره انما يثبت عند
اهل السنة بالشرع المراد بالشرع النبي والباء بمعنى من والمراد بالثبوت المعرفة
اي انما تعلم عند اهل السنة من النبي عليه السلام او ان المراد بالشرع الالفاظ
اي انما تستفاد من الشرع اي من الالفاظ التي وردت عن النبي كالقران
وغيره ولا يصح ان يراد بالشرع الاحكام والا لزم علي ذلك ثبوت الشيء بنفسه
لاخلال المقترح بل الاحكام انما تثبت عند اهل السنة بالاحكام ولا معنى
لهذا اوله وحكمت المعتزلة فيها اي في الاحكام سائرها العقل اي جعلت
العقل حاكما بها اي مدركا لتلك الاحكام فهم يقولون ان الاحكام ادركها
العقل بنفسه ولم يتوقف في ادراكه اياها علي الشرع فحل هذا الشيء وحرمة
هذا واباحة هذا الخ ادركها العقل والشرع انما اكد ذلك لانهم يسندون هذه
المخالفين للعقل وينكرون الشريعة في محله اي في محل الرد عليهم في ذلك
وهو مبحث التحسين والتقبيح العقليين الا انهم اي المعتزلة خصوا
هذا الموضع اي موضع وجوب النظر الذي هو مبني جميع الاحكام الاصلية
والفرعية باعتراض اي ولم يذكروه فيما ياتي وهذا استدراك علي ما يتوهم
من قوله وسياتي الخ فانه يوهم انهم لم يذكروا هنا شيا فدفع ذلك بقوله
الا انهم الخ لو لم يجب الخ هذا قياس استثنائي حذفوا فيه الاستثنائية
مع دليلها للظهور والنتيجة ولما كانت الملازمة ليست بينة بينوها
بقولهم وبيان الملازمة وهذا الدليل الذي اقاموه من قبيل دليل الخلف
المثبت للمطلوب بابطال نقيضه وتقريره ان يقال لو لم يجب النظر عقلا
للزم افحام الرسل اي عجزهم عن اثبات نبوتهم في مقام المناظرة لكن التالي
باطل لما يلزم عليه من عدم الفائدة في البعثة واذا بطل التالي فالمقدم وهو
لم يجب النظر عقلا مثله واذا بطل لم يجب النظر عقلا الذي هو المقدم ثبت
نقيضه وهو يجب النظر عقلا وهو المطلوب او نقول في تقريره لو
وجب

١٠

وجب النظر شرعا للزم افحام الرسل لكن التالي باطل فكذا المقدم وهو
وجوب النظر شرعا فثبت نقيضه وهو وجوب النظر عقلا وهو المطلوب
وانما قال المتن لو لم يجب النظر عقلا ولم يقل لو وجب شرعا للزم الخ لان
ما قاله الشارح تصريح بمذهب المعتزلة فهو انسب في مقام الرد منهم علي
اهل السنة وبيان الملازمة اي بيان انه يلزم من انتفا الوجوب
العقلي وهو الوجوب الشرعي افحام الرسل ان المكلف الخ توضيح
ذلك ان المكلف لو وجب عليه النظر شرعا وقال له الرسول يجب عليك شرعا
ان تنظر في معجزتي لتعلم صدق دعواي وتنظر في جميع ما يتوقف عليه ثبوت
الصانع وصفاته لتعلمه وتعلم صفاته لقال ذلك المكلف المرسل اليه الي النبي
لا انظر حتى يجب علي النظر اي حتى يثبت وجوبه علي واكلف به اذ الوجوب
شرعي والشرع لم يثبت عندي ولا يجب علي النظر حتى اعلم بوجوبه
ولا اعلم وجوبه حتى انظر قال الامدي ان النظر موقوف علي وجوبه
ووجوبه موقوف علي العلم بالوجوب والعلم بالوجوب موقوف علي
النظر والموقوف علي الموقوف علي الشيء موقوف علي ذلك الشيء وتوقف
الشيء علي نفسه باطل فالمؤدي اليه وهو كون وجوب النظر شرعي باطل
وهذا الدليل حجة لا قدرة للنبي علي دفعه وهو معنى الافحام والحاصل
ان هذه المقدمات كلها ظاهرة عنده فتكون حجة علي الرسول وهو
الافحام وهي وان لم تكن علي صورة القياس الا انها تنتج بواسطة مقدمة
اجنبية وهي ان الموقوف علي الموقوف علي الشيء موقوف علي ذلك الشيء
كما علمت اذا علمت ما قلناه فقول الشارح ان المكلف لا ينظر ما لم يعلم
وجوبه فيه حذف والاصل ان المكلف لا ينظر حتى يجب عليه ولا يجب عليه
حتى يعلم بوجوبه ويدل لهذا ما ياتي قريبا في كلامه فان قلت لا نسلم
توقف الشيء علي نفسه لان النظر الاول ثمرته العلم بصدق الرسول
والنظر الاخير ثمرته العلم بالوجوب فاختلف المتعلق فلا يلزم توقف
الشيء علي نفسه قلت المقصود توقف النظر علي النظر بقطع النظر عن متعلقه
فاذا قطع النظر عن متعلقه توقف الشيء علي نفسه واجيب بانه اي
هذا الاعتراض بافحام الرسول مشترك بيننا وبينكم كما يلزمنا معاشر

[illegible]

اهل السنة علي قولنا بوجوب النظر شرعا يلزمكم علي قولكم بوجوبه
عقلا والاعتراض المشترك غير ملزم للخصم اذ لا حجة فيه لاثبات المطلوب
بل الكل في ورطة فكانه قال ما الزمتمونا يلزمكم وما هو جوابكم فهو جوابنا
وبيان الزامهم ان يقال لو وجب النظر عقلا لزم افحام الانبيا اي المنبهين
بخلافه علي الاول فان المراد افحام الانبيا الملزمين واللازم باطل
فكذا الملزوم وبيان الملازمة ان وجوب النظر عندهم غير ضروري
لتوقفه علي مقدمات تتوقف علي انظار دقيقة وذلك لان وجوب النظر
عندهم يتوقف علي كون النظر مفيدا للمعرفة وان المعرفة واجبة
وان النظر طريق اليها ولا طريق اليها سواه وما لا يتم الواجب الا به فهو
واجب وكل هذه المقدمات تتوقف علي انظار دقيقة والموقوف علي
النظري نظري فيكون وجوب النظر بالعقل نظريا وحيث كان وجوب
النظر بالعقل نظريا فللمكلف ان يقول للنبي اذا انبهه علي ان ما هو عليه
ضلال وان الواجب عليه عقلا ان ينظر ليهتدي لا انظر حتي يجب علي النظر
ولا يجب علي الا اذا علمت وجوبه ولا اعلم وجوب النظر الا بالنظر فقد
توقف النظر علي النظر ويلزم الدور والافحام تامل ولو وجب عقلا
لا نحلت اي لا استلزم الافحام كما يستلزم لو وجب شرعا لان وجوب
النظر عندهم غير ضروري اي لانه ليس مستفادا من المشاهدات ولا من
المحسوسات ولا من المتواترات ولا من الحدسيات التي هي اقسام العلم
الضروري غير ضروري اي ولو كان ضروريا لم يلزمهم ذلك الاعتراض
وقوله فيفتقر لانظار دقيقة اي عندهم وهي اربعة النظر يفيد المعرفة
والمعرفة واجبة وانها تتوقف علي النظر وان ما يتوقف عليه الواجب
فهو واجب واعلم ان هذا الجواب الزامي مفيد لاسكات
الخصم ولا يثبت مذهب المجيب وهم اهل السنة واشار للجواب
التحقيقي بقوله والحق الخ وليس المراد بالحق ما قابل الباطل حتي يكون
الجواب باطلا بل المراد بقوله والحق اي والجواب التحقيقي لانه يحل ما يتمسك
به الخصم من الشبهة والحل يكون بامور اما بابطال ما حكمت به الشرطية
من اللزوم او بابطال الاستثنائية او بابطال دليلها اذ كان
الدليل

الدليل استثنائيا كما هنا والحق ان النظر اي من حيث ذاته ومن
حيث حكمه لا يتوقف الخ فقولنا من حيث ذاته ناظرين فيه لرد قولهم في
الدليل النظر موقوف علي وجوبه الذي هو المقدمة الاولي وقولنا من
لرد حيث حكمه ناظرين فيه للمقدمة الثانية اعني قولهم ولا يجب النظر الا اذا
علم اما عادة فلان الله الخ اي فلو كان النظر يتوقف علي ثبوت
وجوبه علي الناظر لم تطرد العادة به بل كان لا ينظر الانسان الا اذا ثبت عنده
وجوب النظر عليه فجريان العادة بتواطئ العقلا علي النظر من غير ان
يقول احد لا انظر حتي يثبت عندي وجوبه مبطل للمقدمة الاولي
اعني قولهم النظر موقوف علي وجوبه الا ان الاولي للشارح ان يعبر بدل قوله
بعدم تواطئ العقلا علي الاعراض عن النظر بقوله بتواطئ العقلا على
النظر فيسقط لفظ عدم والاعراض وذلك لان عدم تواطئهم علي الاعراض
صادق بان تكون النظر حاصلا منهم او لم يحصل منهم كلهم وذلك علي
جهة الاتفاق او من بعضهم وهذا لا ينتج المدعي اذ الذي ينتجه انما
هو حصوله منهم فتامل وطرد سنته اي طريقته والسنة تطلق
للعادة ومعني طرد سنته اي جعلها مطردة اي دائمة واسا العادة
فتصدق بمرتين في عجائب الكائنات جمع كائنة بمعني مكونة
اي موجودة بعد عدم واضافة عجائب لما بعده من اضافة الصفة
للموصوف وغرائب المصنوعات اي المصنوعات الغريبة ومن
اعظم ذلك اي ومن اعظم الامور الغريبة التي تواطئوا علي النظر فيها
ما ياتي به الرسل من خوارق العادات فمن جريان العادة ان النفوس
تلتفت الي النظر لذلك ولم يقع ان المكلف يقول لا انظر حتي يجب علي
النظر ثم ذكر ما يدل علي ابطال المقدمة الاولي فان قلت
اذا كانوا تواطئوا علي النظر ولم يحصل توقف بل النفس ملتفتة للنظر
ما معني ايجاب الشرع له واجيب بانه لا منافاة بين كون
الشيء مالوفا وواجبا اذ ليس كل ما تجري به العادة او تدعو اليه الجبلة
لا يجب الا تري ان سد الرمق مع وجدان ما يسد واجب شرعا مع تواطئ
العقلا عليه مثلا واما شرعا الخ هذا رد للمقدمة الثانية

القابلية ولا يجب على النظر الا اذا علمت بالوجوب وحاصل الرد انا لا نسلم
ذلك بل الوجوب متوقف على التمكن من العلم اي التأهل له بان يكون
اهلا لذلك وتحصل الاهلية بالبلوغ وبلوغ الدعوة لا انه موقوف على بلغ
العلم بالفعل لكن قد يقال على هذا الجواب ان الوجوب منوطا بالتمكن من العلم
لا بالعلم بالفعل للزم عليه تكليف الغافل لانه اذا لم يكن عالما بالوجوب كان
غافلا عنه واللازم باطل لان تكليف الغافل لم يقع وحينئذ فالملزوم
الذي هو اناطة الوجوب بالتمكن من العلم لا بالعلم بالفعل باطل اللهم
الا ان يقال ان تكليف الغافل غير واقع الا في هذه الجزئية للضرورة او يقال
ان هذا الشخص الذي كلامنا فيه غير غافل عن التعليق والطلب بل هو
متصف لتعلق الطلب به ومتصور له ولكنه غير مصدق به لانه لم يعلم
الوجوب به قبل وقولهم الغافل غير معلق ذاك شخص لم يتصف بتعلق
الطلب به ولم يكن متصورا له فتأمل فلان النظر وجوبه الخ وجوبه
بالنصب بدل من النظر او بالرفع مبتدا خبره متوقف والجملة خبر ان
وحاصله اي حاصل قوله ان يعمل فكره اي حاصل الجملة الى
قوله ان يعمل فكره جزؤ منها اي حاصل معنى تلك الجملة وليس المراد
حاصل لفظها ان او واجب اي مقصد او وسيلة وقوله النظر اي بمعنى
حركة النفس في المعقولات وقوله وحقيقة النظر اي الاصطلاحي ففي كلامه
شبه استخدام حيث ذكر النظر بمعنى واطلقه ثانيا بمعنى اخر وليس هذا
استخداما لان الاستخدام ذكر الشيء بمعنى واعادة الضمير عليه بمعنى اخر
كان كل من المعنيين حقيقيا او مجازيا او احدهما حقيقي والاخر مجازي
واما شبه الاستخدام فهو ذكر الشيء بمعنى اولا وذكره ثانيا بمعنى اخر
كان كل من المعنيين حقيقي او مجازي او كان احدهما حقيقيا
والاخر مجازيا فكل منهما صورة اربعة كذا قرر والاولى ان يقال
المراد بقوله النظر اي بالمعنى الاصطلاحي المذكور وقول الشارح بعد
وحقيقة النظر اظهار في محل الاضمار لنكتة وهي افادة ان التعريف ه
لحقيقة النظر لا النظر الخاص المتصف بانه اول الواجبات ترتيب
امور الترتيب ضم الاشياء بعضها على بعض بحيث يصدق عليها
اسم الواحد

الاسم الواحد ويكون لبعضها نسبة بالتقدم والتأخر في الرتبة العقلية والمراد
بالجمع ما فوق الواحد فيشمل ما اذا كان المرتب امران كقولنا العالم متغير
وكل متغير حادث او ثلاثة امور كقولنا فلان يطوف بالسلاح في الليل
وكل من هو كذلك فهو سارق وكل سارق تقطع يده او اربعة امور او
خمسة وقوله معلومة اي حاصلة في العقل بالفعل سواء كانت تلك الامور
الحصلة ظنية او مجزوم بها مطابقة للواقع ام لا تصورية ام لا فيشمل
التصوري والتصديقي اليقيني منها والظني والجهل المركب وذلك نحو
هذا يطوف بالسلاح في الليل وكل من هو كذلك فهو سارق وكل سارق
تقطع يده فهذه الامور المرتبة مظنونة ونحو العالم متغير وكل
متغير حادث الامور المرتبة فيه يقينية ونحو العالم قديم وكل قديم
غير محتاج لصانع فهذه الامور المرتبة وان كانت مجزوما بها عند
الفلسفي الا انها جهل مركب وترتيب الامور التصورية المطابقة كقولك
في تعريف الانسان حيوان ناطق وغير المطابقة كقولك في تعريف الانسان
حيوان صاهل على وجه اي حال كون ذلك الترتيب مشتملا على وجه
الخ كايجاب الصغرى وكلية الكبرى وكاندراج موضوع الصغرى في
موضوع الكبرى والمراد باندراجه فيه ان يصدق موضوع الكبرى على
موضوع الصغرى صدقا كليا بحيث لا يكون اعم منه بل اما ان يكون
اخص منه كقولنا الانسان حيوان وكل حيوان جسم او مساويا له كما في
العالم متغير وكل متغير حادث في التصديقات او كتقديم الجنس على الفصل
او على الخاصة في التصورات الى استعلام اي الى اعلام فالسين والتاء
زائدتان والمراد بالاعلام الاحضار وقوله ما ليس بمعلوم اي ما ليس
بمستحضر والمراد باعلامه واحضاره ادراكه وحصول صورته في الذهن
لان المقدمات اذا كانت ظنية او احداها لا تنتج الا الظن وان
كانت جهلا كذلك لا تنتج الا الجهل وان كانتا يقينيتين فلا ينتجا
الا اليقيني فظهر لك من هذا ان الامور المرتبة لا تنتج دائما العلم بل
تارة وتارة كما ان الامور المرتبة دائما لا يشترط ان تكون معلومة
فلذا فسرنا قوله معلومة بحاصلة في العقل وفسرنا قوله الى الاستعلام

ماليس بمعلوم بقولنا الى احضار ماليس بمستحضر تفسير امر اداتامل
واحسن منه اي لشموله هذا التعريف بالمفرد وقوله واسلم اي من الاعتراض
الوارد على الاول لعدم شموله للتعريف بالمفرد وعبر باحسن واسلم لامكان
ان يجاب عن الاول بان يقال قوله ترتيب امور اي صريحا او ضمنا فالاول
كقولنا في تعريف الانسان حيوان ناطق وكقولك العالم متغير وكل متغير
حادث والثاني كقولنا في تعريف الانسان انه ناطق فانه مركب ضمنا اذ هو في
قوة قولنا ذات ثبت لها النطق والذات التي ثبت لها النطق لا تكون الا
حيوانا ناطقا   وضع معلوم اراد بالوضع الحمل والاثبات اي اثبات معلوم
تصوري سواء كان مطابقا او لا فيشمل اثبات ناطق في تعريف الانسان
واثبات ناهق في تعريفه وهذا في التعريف بالمفرد وقوله او ترتيب معلومين
اي امرين حاصلين في العقل تصوريين او تصديقيين ظنيين او مجزوما
بهما جزما مطابقا او غير مطابق على ما مر   الى المطلوب اي التصوري
او التصديقي   للتنويع اي لا للشك والالورد ان التي للشك لا يجوز
دخولها في الحدود لان الحدود لتبيين الماهية والشك ينافيه   فيشمل
ناقص الحد والرسم اي فيشمل فردا من افراد الحد الناقص وفردا من افراد الرسم
الناقص وذلك لان الحد الناقص اما ان يكون بالجنس البعيد والفصل
او بالفصل فقط وكذا الرسم الناقص اما ان يكون بالجنس البعيد والخاصة
القريبة او بالخاصة فقط وتم من النظر بهذا التعريف الثاني شامل للفرد من
افراد الحد الناقص ولفرد من افراد رسم الناقص اعني التعريف بالفصل فقط
او بالخاصة فقط كذا قيل وقد يقال ان التعريف شامل للصورتين
احداهما داخلة في قوله وضع معلوم والاخرى فيما بعده كما انه شامل للحد
التام والرسم التام   فان وصلت تلك الامور اي فان وصل تصور
تلك الامور المرتبة الى معرفة مفرد اي الى تصور مفرد وقوله سميت
معرفا اي لتعريفها وتبيينها للماهية الحقيقية والوضعية   وان وصلت
الى تصديق اي وان وصل التصديق بها الى تصديق وقوله وهو العلم
الخ تفسير للتصديق وتوضيح ما في المقام انه قيل ان التصديق
مركب من تصور المحكوم به والمحكوم عليه والنسبة والحكم وهو مذهب الامام
وذهب

وذهب الحكماء الى ان التصديق هو الحكم وان التصورات الثلاثة شروط له
فهو بسيط واختلف في الحكم على مذهب الحكماء فقيل هو العلم بنسبة امر الى
اخر على جهة الثبوت او الانتفاء وهذا القول مبني على ان النسبة هي تعلق
المحمول بالموضوع اعم من ان يكون التعلق تعلق ثبوت كما في القضية الموجبة
او تعلق نفي كما في القضية السالبة وعلى هذا القول درج شارحنا وقيل
ان التصديق هو ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة اي ادراك
انها مطابقة للواقع او ليست مطابقة له وهذا القول مبني على ان النسبة
ثبوت المحمول للموضوع في القضية الموجبة والسالبة فقولك زيد قائم
النسبة فيه ثبوت القيام لزيد فادراك ان ذلك الثبوت له مطابق للواقع
تصديق   بنسبة امر اي بتعلق امر وهو المحمول وقوله بامر هو الموضوع
وقوله على جهة الثبوت اي على جهة هي الثبوت في الموجبة او على جهة
هي الانتفاء في السالبة   على جهة الثبوت الاضافة للبيان لان بين
المضاف والمضاف اليه عموم مطلق لا بيانية لان شرطها ان يكون بين
المضاف والمضاف اليه عموم وخصوص وجهي كما في خاتم حديد ولا كذلك
هذا ويصح ان يراد بالنفي في قوله او جهة النفي الانتفاء لان النفي فعل النفس
سميت حجة لانه يحتج بها على الخصم وقوله ودليلا اي لانه يستدل
بها على ثبوت المطلوب   في شرح الانسان اي في توضيح ماهية الحقيقة
وقوله مثال الاول اي ما يوصل الى تصور مفرد وقوله ومثال الثاني
اي الموصل الى تصديق   انه الحيوان الناطق اي او الحيوان
الضاحك فان هذا بيان للماهية الوضعية كما ان الاول بيان للماهية
الحقيقية   قولك في بيان حدوث العالم اراد بالبيان التصديق
اي في التصديق بحدوث العالم لان الدليل الاتي انما دل على حدوث بعضه
وهو الاعراض واما الاجسام فيستدل على حدوثها بعد تمام الدليل على
حدوث الاعراض بقولنا الاجسام ملازمة للاعراض الحادثة وكل ما كان
ملازما للحادث فهو حادث ينتج ان الاجسام حادثة او ان المراد بالعالم
خصوص الاعراض على طريق المجاز وقوله وهو ما سوى الله الضمير راجع
للعالم لا بالمعنى المتقدم بل بالمعنى الشامل للاجسام والاعراض ولم يتنبل

وصفاته زيادة على قوله ماسوي الله لان التحقيق ان الصفات ليست
عينا ولا غيرا وحينئذ فلا يحتاج لزيادته مع قوله ماسوي الله وتعالى
انه ماشي على كلام بعض الاسلام القايلين لفظ الجلالة مدلوله الذات
وجميع الصفات وقوله العالم متغير اي بعضه وهو الاعراض وليس المراد
كله او المراد بالعالم خصوص الاعراض مجازا كما مر ها فين المقدمتين
قوله المعلومتين اي على تصديقنا لا تصورنا وهو كون الصغري الخ اي وكون
موضوع الصغري مندرجا في موضوع الكبري وكان على الشارح زيادته
لان كلامه يوهم ان الوجه الخاص هو ما ذكره فقط وليس كذلك من
اتضح له بالبرهان ظاهره ان ثبوت التغير للاعراض نظري مع انه ضروري
لعلمه بالمشاهدة فالاولى حذف قوله بالبرهان لاندراج الصغرى
اي لاندراج موضوع الصغري وقوله في حكم الكبري اي في متعلق حكم الكبري
الذي هو موضوعها وليس المراد ظاهره لان المقدمة لا تندرج في حكم
الكبري فتامل وحيث كان موضوع الصغري مندرجا في موضوع الكبري
فيلزم من الحكم على موضوع الكبري بحكم الحكم على موضوع الصغري بذلك
الحكم تامل لاندراجه اي في صورة موضوع مساواة الصغري بموضوع
الكبري كالمثال المذكور وكذا في صورة ما اذا كان موضوع الصغري اخص من
موضوع الكبري والحاصل ان قولهم انه يجب ان يكون موضوع الصغري
مندرجا تحت موضوع الكبري معناه انه لا يكون اعم من موضوع الكبري
بل اما مساويا له او اخص منه وقال بعضهم المراد بالاندراج حقيقته وانه
لاينافي ان يكون مساويا له بل دايما اخص منه وذلك لان موضوع الصغري
يراد به الافراد الخارجية وموضوع الكبري يراد به الافراد المتصفة
بمفهومه والافراد المتصفة بمفهوم الشي اعم من افراده الخارجية لصدق
الاولى بالذهنية والخارجية فلا مساواة ح فتامل وهل الربط بين
الدليل اي بين العلم او الظن بالدليل وكذا العلم او الظن بالنتيجة هو
الله تعالى وليس للعبد الا مجرد الكسب والتلازم بين العلمين او الظنين
عادي يمكن تخلفه فيجوز ان يوجد الله العلم او الظن بالمقدمتين ولا يوجد
العلم او الظن بالنتيجة وان لم يكن هناك مانع من جنون او موت او
نوم

نوم بعد النظر او عقلي اي ان الموجد لكل من العلمين او الظنين
انما هو الله تعالى بالاختيار وكذا هو المعدم لهما فايجادهما معا او اعدامهما
معا من متعلقات القدرة القديمة وليس للعبد قدرة على ايجاد شي ولا
على اعدامه واما وجود احد العلمين بدون الاخر فذلك محال لا تتعلق به
قدرة الباري لان التلازم عقلي لا يمكن تخلفه عقلا فان قلت اذا كان
التلازم عقليا لا يمكن تخلفه كان منافيا لكون كل مخلوق الله تعالى
بالاختيار لان الفاعل المختار هو الذي ان شا فعل وان شا ترك قلت
لا منافاة بين الاختيار وكون الملازمة عقلية لان المراد كونه فاعلا
للعلمين بالاختيار على جهة التلازم العقلي انه تعالى ان شا فعل
اللازم والملزوم معا او تركهما لا انه يفعل الملزوم دون اللازم الا ترى
ان الجوهر والعرض كل واحد مخلوق لله ويستحيل عقلا وجود احدهما
بدون الاخر لكون القدرة لم تتعلق به وتحصل من هذا ان كلا من
القايلين بان التلازم عادي او عقلي يقولان الموجد للعلمين هو الله
تعالى وليس للعبد الا مجرد الكسب ثم اعلم ان وجه الدليل قيل داخل
في الدليل ومن اجزايه وقيل خارج عنه والحق الاول ويوافقه تعريف
الدليل بانه قول مولف من قضايا يستلزم لذاته قولا اخر واصحاب
القول الثاني يقولون ان الدليل مفرد ويعرفونه بما يمكن التوصل بصحيح
النظر فيه الى المطلوب كالعالم فانه دليل على وجود الصانع لانه يمكن
التوصل بصحيح النظر فيه الى ذلك المطلوب والمراد بوجه الدليل الحد الاوسط
كالحدوث او التغير اللاحق للعالم ثم انه على القول بان وجه الدليل جزوه
يكون العلم بالنتيجة بعض العلم بوجه الدليل فكل واحد معلوم بعلم
خاص به والعلمان متفقان وعلى القول بان وجه الدليل خارج
عنه وليس جزا منه يكون كل واحد من النتيجة ووجه الدليل حاصلا
بعلم الا ان العلم بالنتيجة مصاحب للعلم بوجه الدليل فالعلمان
يحصلان دفعة واحدة لا متعاقبين وقيل ان المتعلق بالنتيجة
ووجه الدليل علم واحد فهما يحصلان دفعة بعلم واحد اذ العلمان
هل القول الثالث عادي يمكن تخلفه مبني على كل من القولين اعني قول من

يري انهما معلمين وحاصلين علي سبيل التعاقب وقول من يقول انهما
بتعليمين وحاصلان دفعة لا علي القول بان العلم المتعلق بهما واحد
وانهما حاصلان دفعة اذ علي هذا القول لا يمكن تخلف احدهما عن الاخر
فان قلت مقتضي هذا القول اعني كون النتيجة ووجه الدليل معلومين
دفعة بعلم واحد ان تكون النتيجة ووجه الدليل شيء واحد وهو لا يصح
قلت هذا القايل يري ان النتيجة لما كانت لازمة لوجه الدليل فكان
كانهما شي واحد فلذا صح تعلق العلم الواحد بهما فتامل فلا يمكن
التخلف عند نفي الافات التي تحصل عقب النظر وقبل استنتاج النتيجة
وقول العامة اي المانعة من الادراك مطلقا كالموت فانه مانع من الادراك
مطلقا وكذا النوم والجنون واما الخاصة كالعلم بالمطلوب فانها لا تمنع
من الادراك مطلقا بل تمنع من العلم بذلك الشي فقط كما ياتي من ان العلم
بالشي مانع من تجدد العلم به من الدليل لما يلزم من تحصيل الحاصل وانما
قيد الافة بالعامة لانها التي تمنع من ادراك النتيجة واما الخاصة فتمنع
من ادراك الحجة فلا ينافي معها التخلف هذا واشتراط نفي الافات العامة
في نفي التخلف انما يظهر علي القول بان العلم بوجه الدليل مغاير للعلم بالنتيجة
وان العلمين متعاقبان اما علي القول بحصولهما دفعة سوا كانا بعلمين
او بعلم واحد فلا يتيسر ان يكون هناك موانع تمنع من حصول العلم
بالنتيجة بل متي حصل العلم بوجه الدليل فلا بد من حصول العلم بالنتيجة
ولا يمكن تخلفها عنه لا في الحصول في الزمن فتامل ونحوه اي
كالجنون والنوم او بالتولد عطف علي محذوف والتقدير وهل الربط
عادي ملتبس بغير التولد او عادي ملتبس بالتولد وحاصل ذلك
القول ان المعتزلة يقولون ان العبد خلق بقدرته الحادثة العلم بالدليل
والعلم بالدليل نشا عنه العلم بالنتيجة فكل من العلم بالدليل والعلم
بالنتيجة مخلوق للعبد لكن الاول مباشرة والثاني بواسطة فهو تولدي
لان التولد هو ان يوجد فعل لنا عن فعل اخر لا يتاتي العلم ليس فعلا لانا
نقول مرادهم بالفعل الاثر الحاصل والتلازم بين العلم بالدليل الذي اوجده
بقدرته والعلم بالنتيجة الحاصل بطريق التولد عادي كما صرحوا به لكن سياتي
ان اهل

ان اهل السنة يلزمهم ان الربط بينهما عقلي فان قلت ان هذا القول
يوافق الاول في ان الربط عادي يمكن تخلفه وحينئذ فلا وجه لجعله مقابلا له
قلت مقابلته هذا للاول باعتبار ان الربط العادي علي الاول بدون
تولد وهنا وان كان الربط عليه عاديا الا انه مع التولد فتامل
او بالايجاب عطف علي محذوف ايضا والتقدير او عقلي ملتبس بغير
الايجاب او ملتبس بالايجاب اي التعليل وحاصل هذا القول
ان الحكما يقولون ان العلم بالنظر واقع بقدرة العبد والعلم بالنظر علة
في العلم بالنتيجة مؤثرة فيه والربط عقلي لامتناع تخلف المعلول عن علته
المؤثرة اذا علمت هذا فمقابلة هذا القول للقول الثاني باعتبار ان
القول الاول يقول ان العلمين مخلوقان لله تعالي وهذا يقول ان العلم
بالنظر مخلوق للعبد اثر فيه قدرته والعلم بالنتيجة اثر فيه العلم بالنظر
بطريق العلة ومقابلته لمذهب المعتزلة باعتبار انهم وان قالوا ان العلم
بالنظر ينشا عنه العلم بالنتيجة لكن لا يقولون انه علة فيه كما تقول الحكما
بمعني ان النظر علة اثرت في معلولها اي الذي هو العلم بالنتيجة
فان قلت ان العلة عندهم يجب مقارنتها للمعلول في الزمان مع
ان النظر سابق علي العلم بالنتيجة واجيب بان العلة المؤثرة في
العلم بالنتيجة هو التصديق بجزمي الدليل لا نفس الدليل ولا شك
ان ذلك التصديق مقارن للتصديق بالنتيجة اذا علمت هذا
فقول الشارح بمعني ان النظر الخ فيه حذف مضاف اي بمعني ان التصديق
بالنظر علة الخ فتامل هو الصحيح الاولي ان يقول هو الاصح
لاجل ان يفيد ان قول الاشعري ايضا صحيح اذ تعبيره بصحيح يفيد ان
كلام الاشعري فاسد مع انه صحيح ايضا واستثني امام الحرمين النظر
التذكري اعلم ان الانظار ثلاثة تذكري وهو الذي تقدم للنفس ادراك
له واستحضرته بعد نسيانه وذكري وهو الذي تقدم لها ادراكه ثم غفلت
عنه ولم تنسه واتاها من غير استرجاع وابتدائي وهو الذي لم يتقدم
للنفس ادراكه فوافق امام الحرمين في الاولين وقالوا انها مخلوقان
لله والتلازم الواقع بين العلم بذلك النظر والعلم بنتيجته عقلي

دون الاخير فانهم قالوا انه حاصل بقدرة العبد وتولد عنه العلم
بنفسه والربط بينه وبين العلم بنفسه عادي لكن قد يقال لهم ان
مقتضى كون التذكر حصل له نسيان ولم يرجع الا بعد تأمله انه
كالابتداء واجاب اليوسي بانهم لم يجعلوه تولديا نظرا لكونه
تولد اولا فلا يتولد ثانيا ويعني ان هذا لا ينتج كون التلازم عقليا لجواز
كونه عاديا   فقال امام الحرمين هذا هو المراد
بالامام هنا وان كان المتعارف له لفظ الامام عند الاطلاق الفخر الرازي [illegible]
وانما اطلق هنا على امام الحرمين لفظ الامام لانه قد تقدم ذكره قريبا
الضروري وصفي كاشف للذكر ومعنى كونه ضروريا انه يحصل ضرورة
اي بغتة بدون اعمال فكر   اصل التولد الاضافة للبيان وقوله على
سبيل التاثير اي واما التولد بالتعليل او التولد لا على سبيل التاثير
بل بمعنى الربط العادي او الشرعي فليس ذلك باطلا بل هو صحيح كقولهم
العلة في حرمة الخمر اسكارها والعلة في احتراق الشيء امساس النار له
وكذا لو قيل احتراق الثوب متولد من امساس النار له وحرمة الخمر متولد من
اسكارها فلا مانع منه بالمعنى الذي قلناه فقد علمت ان قوله
الشيء على سبيل التاثير راجع لكل من التولد والتعليل فهو مراد ان التولد
والتعليل لا على سبيل التاثير لا يكون باطلا نعم جرت العادة
انهم لا يعبرون بالتولد بمعنى الربط اي التسبب بخلاف العلة فان
التعبير بها عن الربط والتسبب العادي او الشرعي كثير فتامل
واما مذهب السمنية عطف على محذوف اي وما ذكر من ان النظر
يفيد العلم مطلقا في الالهيات وغيرها هو مذهب اهل السنة الخ واما
الخ وحاصله ان العقلاء قد اضطربوا في افادة النظر العلم فقيل انه يفيده
مطلقا وهو مذهب جمهور المحققين وقيل لا مطلقا وهو مذهب
السمنية وقيل بالتفصيل فيفيده في غير الالهيات وهي ما لا تعلق لها
بالاله ولا يفيده فيها وهو مذهب المهندسين والسمنية قال العباري
بضم السين وفتح الميم نسبة الى سمنكو اسم صنم طائفة من الاوائل انكروا
افادة النظر العلم وزعموا ان طريق افادته الحواس السمع والبصر الخ
وقيل

وقيل السمنية بفتح السين واسكان الميم نسبة الى السمن وفي اليوسي
السمنية كفرنية قوم في الهند دهريون قائلون بالتناسخ اي يقولون
ان الحيوان اذا مات وخرجت روحه تنتقل الى جسم اخر اشرف من الاول او
ادنى وهكذا ولا جنة ولا نار وذكر السيد في شرح المواقف انهم نسبة الى سومنات
اسم صنم كانوا يعبدونه   المانعين افادة النظر اي المانعين لافادة
النظر العلم وقوله مطلقا اي في الالهيات وغيرها واما افادته للظن فلا
يمنعونها   والمهندسين جمع مهندس اي اصحاب الهندسة وهي
علم يعرف به خواص المقادير اعني الخط والسطح والجسم التعليمي وغايته
معرفة كمية مقادير الاشياء   المانعين افادته اي افادة النظر العلم
في الالهيات اي انهم يقولون ان النظر لا يفيد العلم بثبوت صفات الله
واما افادته الظن بها فلا يمنعونه وهم كفار لان ثبوت الوجود لله وبقية
الصفات لا يعلم بالحواس وانما يعلم بالنظر وهم ينكرون افادة النظر للعلم
بالالهيات   فلا يخفى فسادهما اي لكون ذلك الفساد ضروريا واذا
كان ضروريا فلا يحتاج لاقامة دليل عليه فقوله وضرورة الخ تنبيه
على ذلك لا دليل اذ الضروريات قد ينبه عليها ازالة لما في بعض الاذهان
من الخفا   وضرورة العلم الواو بمعنى لام التعليل واضافة ضرورة للعلم
من اضافة الصفة للموصوف اي لان العلم الضروري الخ وهو تعليل لعدم
خفا فساد القول بان النظر لا يفيد العلم مطلقا او في الالهيات فقط وقوله
بافادته اي النظر من اضافة المصدر لفاعله والمفعول محذوف والاصل
لان العلم الضروري بافادة النظر العلم وقوله المستفادة بالرفع نعت للضرورة
وقوله من التجربة اي من تجربة النظر اي انا جربنا النظر مرارا فوجدناه
يفيد العلم ولا شك ان العلم المستفاد من التجربة ضروري اي وانما كان
فساد هذين المذهبين لا يخفى لعلمنا علما ضروريا ضرورة طريقها التجربة
لا الحواس ولا الاخبار بان النظر يفيد العلم ووجود العلم الضروري بافادة
النظر العلم كاف في الرد عليهما لان من انكر الامر الضروري لا يلتفت اليه
بل ينزل منزلة العدم   لا يقال الخ هذا وارد على كون العلم بافادة النظر
ضروريا وتقريره لكن الاعتراض ان يقال لا نسلم ان ذلك العلم ضروري

اذ لو كان ضروريا لما اختلف فيه العقلا لكن التالي باطل لان العقلا قد اختلفوا
فيه فكذا المقدم   وهذا اي العلم بافادة النظر العلم   لانا نقول الخ
هذا منع للشرطية وحاصله انا لا نسلم ان كل ضروري لا يقع فيه الاختلاف بل
قد يقع فيه واسم الاشارة في قوله لانا نقول ذلك اي عدم اختلاف العقلا وقوله
كهذا اي ما ذكر من العلم بافادة النظر العلم   الا من شارك في السبب اي الا
من خالط السبب وتلبس به ولو قال الا من باشر السبب لكان اظهر والسبب
في كون العلم بان النظر يفيد العلم ضروريا التجربة والمباشرة فان من جرب النظر
وباشره وجده مفيدا للعلم سوا كان النظر في الالهيات او في غيرها
لا يدركه ضرورة الاولى ان يقول لا يدركها اعني الحلاوة الا من شاركه في
سببها ولعله ذكر الضمير نظرا الى ان الحلاوة شي مذوق كحلاوة هذا
الطعام الخ مثلا البقلاوة لا يدرك حلاوتها ويعلم بحلاوتها علما ضروريا
الا من باشر سبب حلاوتها بان ذاقها واما من لم يباشر ذوقها فلا يدرك
حلاوتها بان ذاقها فيمكن ان ينكر حلاوتها   العثور اي الاطلاع على
النظر الصحيح المراد بالاطلاع عليه مباشرته والتلبس به ولا شك ان كل
من باشر النظر الصحيح افاده العلم بالمنظور فيه وقوله المطلع الخ اي المودي
والاوضح ان يقول بدله والسبب في مسئلتنا العثور على النظر الصحيح وهو
ما كان النظر فيه من الجهة الموصلة للمطلوب لاجل ان يكون هذا بيانا للنظر
الصحيح وحاصل ما في المقام ان النظر اما صحيح او غير صحيح فالصحيح
ما كان النظر فيه من جهة الدليل الموصلة للمطلوب وغير الصحيح ما كان
النظر فيه من جهة الدليل الغير الموصلة للمطلوب مثلا العالم الذي هو الدليل
له جهتان كالحدوث والتغير والوجود والامكان فاذا خطر ببالك الاستدلال
على وجود المولى فنظرت للعالم الذي هو الدليل من جهة كونه حادثا او ممكنا
فان حملت تلك الجهة على العالم ثم حملتها جعلتها موضوعا وحملت عليها المطلوب
بان قلت العالم حادث وكل حادث لا بد له من محدث موجود كان ذلك نظرا
صحيحا لانك نظرت في الدليل من الجهة الموصلة للمطلوب التي هي الحدوث
لانها تودي الى المطلوب الذي هو وجود الله سبحانه وتعالى واما لو نظرت فيه
من جهة وجوده او من جهة كونه جواهرا او اعراضا كان ذلك نظرا فاسدا
لان هذا

لا يودي الى المطلوب فقول الشارح العثور على النظر الصحيح احترازا من
الفاسد وقوله المطلع على جهة الدليل صفة كاشفة لا مخصصة ثم اعلم
ان الدليل عند المناطقة هو القول المولف من قضايا يلزم منها اذا سلمت قول اخر
واما عند الاصوليين فهو مفرد وهو ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه اي في
جهته وحاله الى مطلوب خبري والمراد بجهته ما يجعل حدا وسطا عند
التركيب فقول الشارح المطلع على وجه الدليل مراده الدليل عند الاصوليين
لانهم هم الذين يعبرون بوجه الدليل واما المناطقة فلا يعبرون بالوجه
بل يعبرون عنه بالحد الوسط وان كان الحد الوسط موصلا للمطلوب فالدليل
صحيح والا فهو فاسد تامل   وما احتج به المهندسون الخ حاصله
انهم احتجوا على ان النظر لا يفيد العلم في الالهيات اي لا يفيد العلم بالاحكام
الثابتة للاله باحتجاجين الاول منهما تقريره ان يقال حقيقة الاله
يستحيل تصورها وكل ما يستحيل تصوره لا يدرك اي لا يعلم بالنظر الحكم عليه
ينتج ذات الله لا يدرك بالنظر الحكم عليها بالنسبة كثبوت الوجود اي فلا يعلم
بالنظر والصغرى ظاهرة والكبرى دليلها ان الحكم على الشي فرع عن تصوره
فقول الشارح ان الحكم الخ هذا في الحقيقة دليل الكبرى وقوله حقيقة الاله الخ هذا
هو الصغرى وقوله فلا يدرك الخ هو النتيجة وحذف الكبرى للعلم بها من دليلها
والمراد بالحكم في قوله لا يدرك بالنظر الحكم عليها النسب كثبوت الوجود الخ اي
فلا يعلم بالنظر ثبوت شي لها   وبان اقرب الخ عطف على المعنى اي وان البا
بمعنى من وهذا احتجاج ثان كما هو المتبادر من الشارح وتقرير هذا الاحتجاج
الثاني ان يقال اقرب الاشيا للانسان هويته ولم يكن النظر فيها مفيدا
للعلم بها اذ لو كان مفيدا للعلم بها لما اختلف العقلا فيها واللازم باطل فكذا
الملزوم واذا كان النظر لا يفيد العلم بما هو اقرب الاشيا للانسان وهو هويته
فلا يفيد العلم بما هو ابعد الاشيا اليه كذات الله وصفاته بالاولى اما الملازمة
فظاهرة واما بطلان اللازم فلانك ترى في مباحث النفس اختلافات
كثيرة في ان النفس ما هي هل هي عرض او جوهر مجرد او جز لا يتجزى او اجزا
سارية بالبدن ولم يحصل الجزم فيها بشي   هويته هي الحقيقة والمراد بها هنا
الروح ونسبت الى هو لانه يعبر به عنها وانما اطلقت الهوية هنا على

الروح لان هذا الكلام كلام المهند سيين وهم يقولون ان انا وهو
انما يشار بهما الي الروح فقط بخلاف اهل السنة فانهم يقولون انما يشار بهما
للهيكل المخصوص المركب من روح وبدن علي ما ياتي والحاصل ان هوية
الشي ما به الشي هو هو وهي ماهيته بعينها لان الماهية ان اعتبرت بقيد
التحقق سميت ذاتا وحقيقة فلا يقال ذات العنقا بل ماهيتها وان اعتبرت
مع قيد التشخص سميت هوية نسبة لهو لانهم يعبرون عنها بهو فعلي هذا الهوية
في الاصل عبارة عن الهيكل والمراد بها هنا الروح فما ظنك بابعدها
عن الاوهام وهو الذات العلية فلا يدرك بالنظر ما يتعلق بها من الاحكام
من باب اولي ممنوع اي لا يفيد مدعاه اما الاول اي اما منع
الاستدلال بالاول فلان الحكم انما يتوقف علي تصور ما اي علي تصور الطرفين
تصورا ما وقوله لا علي كمال التصور اي لا علي التصور الكامل الذي
هو تصور الطرفين بذاتيهما اي واذا كان الحكم انما يتوقف علي التصور
بوجه ما فحاصل انا نقول لهم قولكم في الكبري وكل ما يستحيل تصوره
لا يدرك بالنظر الحكم عليه ان كان المراد كل ما يستحيل تصوره علي وجه الكمال
لا يدرك بالنظر ولو بوجه ما لا يدرك بالنظر الحكم عليه فهذا مسلم لكن الصغري
لا نسلم لان ذات الله متصورة بوجه ما وان كان المراد كل ما يستحيل تصوره
علي وجه الكمال لا يدرك بالنظر الحكم عليه فنقول الصغري صحيحة
والكبري لا نسلم اذ الحكم انما يتوقف علي تصور الشي بوجه ما فهذا المنع
استفسار للكبري هذا حاصل كلام الشارح وهو ظاهر تامل واما الثاني
فلا ينتج ظاهر واما منع الثاني فلا ينتج وهو لا يصح فالاولي ان يقال واما
ذات الثاني او واما الاحتجاج بالثاني فلا ينتج امتناع افادة النظر العلم
الذي هو مدعاه وانما ينتج ان افادة النظر للعلم عسرة لان الوهم يلابس
العقل الي اخر ما ذكره الشارح هذا كلامه وقوله وسواي العسر مسلم قد يقال هذا
الرد فيه نظر لانه يفيد ان النظر في ذات الاله يفيد العلم بحقيقتها لكن
ذلك العلم عسر فقط وليس كذلك بل ذلك مستحيل فهذا المنع لا يتم وفي
الحقيقة قوله وبان اقرب الاشيا دليل للصغري في الاحتجاج الاول
والاصل حقيقة الاله يستحيل تصورها لان اقرب الاشيا للانسان

هويته

هويته لا يدرك حقيقتها فالمتكن ذات الاله لا تدرك بالاولي وكلما يستحيل
تصوره لا يعلم بالعقل الحكم عليه لان الحكم علي الشي فرع عن تصوره واذا كان
هذا الاحتجاج الثاني في الشرح في الحقيقة علة للصغري في الدليل الاول فاجيب
به عن الاحتجاج الاول جواب عن الثاني ويكون ما صنفه الشارح من جعل قوله وبان
اقرب الخ دليلا ثانيا لمدعاهم غير مناسب بل المناسب جعله علة لصغري
ما قبله لان الوهم يلابس العقل في ماخذه اي ان الوهم يعارض العقل في
ماخذه والمراد بماخذه هنا القضايا التي يستنتج ويا خذ منها ما يحكم
به مثلا الحية اذا رايتها العقل يقول انها دودة يحركها القضا والقدر وكل
ما كان كذلك فلا يضر بنفسه لا تنفر فيحكم بعدم الانزعاج منها وانها ليس بها
ضرر ولا نفع وانما الضار والنافع هو الله تعالي والوهم ينازع العقل في
تلك القضايا فيحكم بالانزعاج منها بحيث يقول هذا ثعبان وكل ثعبان
يضر فينتج ان هذا الثعبان مضر فالوهم قد عارض العقل في القضايا
التي استنتج منها ما حكم به فان قولنا الحية دودة يحركها القضا
والقدر الخ قضايا استنتج العقل منها عدم الهروب من الحية وقد عارضه
الوهم بان المتعارف ان من لدغته يموت فحكم بالانزعاج والهروب منها
والباطل يشاكل الخ وذلك كقول اهل السنة الله موجود وكل موجود
يصح ان يري فالله يصح ان يري وكقول المعتزلة الله ليس في جهة وكل ما كان
كذلك لا يري فالكبري باطلة لانها نشات من الوهم لان الوهم انما يحكم بما جرت
به العادة وهي باطلة اذ الوهم ملابس الخ هذه علة لقوله عسر اي لانه
اذا كان الباطل يشاكل الحق والوهم يلابس العقل يتعسر ادراك الصواب
من الخطا فلهذا كان النظر يفيد العلم بعسر يشاكل الحق في مباحثه
اي في قضاياه اي في القضايا الموصلة اليه من حيث ان كلا من الباطل
كدعوي المعتزلة ان الله لا يري والحق كدعوي اهل السنة ان الله يري
القضايا الموصلة له علي صورة قياس منتج فالذي لا يعرف يقول ان كلا
دليل والعارف يقول ان ما قاله اهل السنة دليل وما قاله المعتزلة شبهة
لبطلان الكبري لان بعض ما ليس في جهة يري مثل كرة العالم ومنع
الخ بالبنا للمفعول معطوف علي كان اهل الحق والمراد باهل الحق من سلم من

الزلق في الوهيات ولم يلابس الوهم عقله في ماخذه والمانع اهل القرن
الثالث والمراد بهذا الجمع علم الكلام على الضروري اي الواجب الذي
لابد منه على كل عاقل وهو معرفة الله ولو بدليل اجمالي وقوله من الاذكيا
بيان للافراد والاذكيا جمع ذكي من الذكا وهو حدة العقل ثم اختلف
القايلون بافادته اي بافادة النظر للعلم هل العلم بالنتيجة اي هل
التصديق بالنتيجة يعقب التصديق بوجه الدليل ولا يجتمع معه في الزمن
فعلى هذا القول التصديق بالنتيجة لما يعقب التصديق بالتغير وهذا القول
مبني على ان وجه الدليل جزء من النظر لان النظر مضاد للنتيجة فيكون
وجه الدليل مضادا للنتيجة لانه جزء المضاد وجزء المضاد للشي مضاد
لذلك الشي من حيث انه جزء له وح فالعلم بوجه الدليل مضاد للعلم بالنتيجة
وحيث كانا متضادين فلا يعقل ان يجتمع معه في ان واحد فوجب
اذن ان يعقب العلم بالنتيجة العلم بوجه الدليل ام يحصل اي العلم
بالنتيجة معه اي مع العلم بوجه الدليل وعليه اي على ان العلم
بالنتيجة يحصل مصاحبا للعلم بوجه الدليل وقوله فهل بعلم اي فهل
النتيجة والوجه الحاصلان دفعة بعلم واحد الخ وبهذا اندفع ما في ظاهر
العبارة من الحزازة وبيانها ان قوله وعليه اي على ان العلم بالنتيجة
يحصل مع العلم بوجه الدليل فهل بعلم واحد اي فهل يحصل ذلك العلم
المتعلق بالنتيجة والعلم بوجه الدليل المتصاحبين في الوجود بعلم
واحد او بعلمين فظاهره ان العلم يحصل بعلم ولا معنى له فتامل فهل
بعلم واحد هذا القول مبني على ان النتيجة ووجه الدليل شي واحد
والمتعلق بهما علم واحد وهذا خلاف الصواب اذ الحق انهما شيان
وحينئذ فالمتعلق بهما علمان والحاصل انه وقع خلاف
هل وجه الدليل عين المدلول اعني النتيجة او غيره وعلى هذا الخلاف
يتفرع انه يتعلق بهما علم واحد او علمان فان جرينا على انه عينه فعلم
واحد يتعلق بهما وان جرينا على انه غيره وهو الحق الذي لا مرية فيه
فعلمان يتعلقان بهما ثم هذان العلمان ان قلنا ان وجه الدليل
من جملة النظر تعاقبا والا تقارنا وقوله ثم اختلف الخ ثم للترتيب الاخباري
اي ثم

اي ثم اخبرك بانه اختلف الخ بعدما اخبرتك بالخلاف في افادة النظر العلم
وزعم ابن سينا هذه فايدة جديدة وليس مقابلا لما تقدم ثم ان التعبير
بالزعم يقتضي انه غير حق لان الزعم مطية الكذب وهو هنا فيه ما يأتي عن
شرف الدين ان ذلك حق فهو اشبه تدافع وليس تدافعا حقيقيا
لان زعم ياتي بمعنى قال كما هنا وحينئذ فلا منافاة انما هي بحسب الظاهر
ان حصول العلم بالمقدمتين اي ان التصديق بهما فالمراد بحصول العلم
بالمقدمتين التصديق بهما وقوله في حصول النتيجة اي في التصديق بها
وهو التفطن لاندراج الخ اي وهو التصديق بذلك الاندراج وقوله
لاندراج الصغرى اي لاندراج موضوع الصغرى تحت موضوع الكبرى
والحاصل ان التصديق بالمقدمتين ليس كافيا في التصديق
بالنتيجة بل لابد من التصديق باندراج موضوع الصغرى تحت موضوع
الكبرى حتى يتفطن الى ان هذه البغلة كان الاولى حذف البغلة
لان المندرج هو موضوع الصغرى الا ان يقال ان قوله البغلة بدل من اسم
الاشارة لا بيان للمجهول في الصغرى من افراد الكلية اي من افراد
موضوع القضية الكلية ففي الكلام حذف مضاف اذ ليست البغلة
من افراد نفس القضية الكلية ليلزم الحكم على الفرد اي على هذا الفرد
المعين قال شرف الدين التلمساني هو المسمى بالمغربي بكسر الفاء عند
علماء الكلام وكان شافعي المذهب ولد بمصر واما والده فكان مالكيا
والتلمساني بكسر اللام وسكون الميم وكل مسكر حرام اي شربه
حرام وقوله لم يندرج النبيذ في الحرمة اي لم يندرج شرب النبيذ في
الحرمة اي لم يتصف شربه بالحرمة الا من حيث الخ فقد تسامح ابن
التلمساني في التعبير حيث جعل النبيذ مندرجا في نفس الحرمة والحاصل
ان المراد بالاندراج الاتصاف وفي الكلام حذف مضاف كما علمت
الا من حيث اي الا من اجل انه خمر وقوله فلا بد من التفطن له اي لذلك الاندراج
الا انه اي كون النبيذ فردا من افراد المسكر وقوله موجود في ضمن
العلم بان هذا الترتيب منتج اي موجود في ضمن متعلق العلم اعني المقدمتين
والاندراج فالتفطن موجود ضمنا فيكون ابن سينا صرح بما يعلم ضمنا

وحينئذ فلا اعتراض على من لم يصرح بذلك من الائمة قوله الا انه معلوم
اي ليس اعتراضا على ابن سينا بل هو اعتذار عن من لم يصرح به من الائمة ويحتمل
ان الضمير في قوله الا انه راجع للتفطن اي التفطن للاندراج معلوم في ضمن ذلك
اي انا اذا علمنا ان قولنا النبيذ مسكر وكل مسكر حرام ترتيب منتج تضمن علمنا
بذلك التصديق بكون ذلك النبيذ فردا من افراد المسكر وكذا يقال في كل قياس
وعلى هذا فلا تاويل في قوله في ضمن العلم عن ذلك اي الاندراج والاولى
عنه لان المحل للضمير لتقدم مرجعه الذي هو الاندراج ويحتمل ان يقال ان
قوله عن ذلك اي عن التفطن للاندراج وقوله على هذا الوجه اي على
انه ترتيب منتج اي واما اذا ذكرا لا على هذا الوجه بل لوحظ انهما قضيتان
فقط كان الذهن خاليا عن التفطن للاندراج قلت هذا الكلام المهم
والمقصود بهذا الكلام تقوية الكلام الذي قبله اعني كلام ابن سينا فهو
تقوية ثانية والمناسب اسقاط قوله قلت لان القول لصاحب
الطوالع لا غير فالظاهر التعبير بقلنا كما ذكره الفاضل العماري والظاهر
انه لا وجه لذلك والضمير في عبارته لمؤلف الطوالع وهو البيضاوي ولو قال
وعبارة الطوالع من غير ضمير كان احسن لان قوله وعبارته توهم ان الضمير
لشرف الدين ابن التلمساني وليس كذلك من ملاحظة الترتيب اي
بان يلاحظ ان الصغرى مقدمة على الكبرى وقوله والهيئة اي الحاصلة
من ايجاب الصغرى وكلية الكبرى او من كون الحد الوسط محمولا في الصغرى
موضوعا في الكبرى وعكسه مثلا والا لما تفاوتت اي والا نقل انه
لابد من ملاحظة ما ذكر من الترتيب والهيئة لما تفاوتت الاشكال في
جلاء الانتاج وخفائه اي مع ان الشكل الاول اجلى ويليه الثاني ثم
الثالث ثم الرابع والمراد بما تفاوتت عند الناظر لا في الواقع لان تفاوتها
في الواقع لا يتوقف على ذلك وبعد هذا فعبارة الطوالع ليس فيها
تعرض للاندراج المذكور وحينئذ فلا يناسب الاتيان بها تقوية
لكلام ابن سينا الا ان يقال ان ملاحظة الترتيب والهيئة يستلزم
ملاحظة الاندراج لانه اذا التفت الى ان هذه صغرى وهذه كبرى
فقد تفطن للاندراج لان شان الصغرى ان يأتيها الحكم من اندراج
موضوعها

موضوعها في موضوع الكبرى وحينئذ فظهر صحة الاتيان بهذا الكلام
للتقوية لكن انت خبير بان المحقق للتفاوت في الجلاء انما هو الهيئة
فقط لا هي مع الترتيب خلافا لظاهره لما علمت ان المراد بالترتيب جعل
الصغرى قبل الكبرى وهذا القدر موجود في كل الاشكال ثم ان قوله في جلاء
الانتاج ظاهره ان كل شكل فيه جلاء وخفاء وليس كذلك بل الاول جلي فقط
والرابع خفي فقط واما الثاني والثالث ففي كل منهما جلاء باعتبار وخفاء
باعتبار فالثاني فيه خفاء بالنسبة للاول وجلاء باعتبار الثالث والثالث
فيه جلاء باعتبار الرابع وخفاء باعتبار الثاني انتهى اي كلام الطوالع
هذا الحد اي ما ذكر من ان النظر يفيد العلم في المطلوب فيه مطلقا او لا
يفيد في الالهيات في النظر الصحيح كالاشارة راجعة الى ما تضمن البحث
السابق من قوله وحقيقة النظر الخ اما الفاسد اي اما النظر الفاسد
واعلم ان فساد النظر اما لعدم تمامه واما لفساد نظمه واما لفساد
مادته فالنظر الفاسد له انواع ثلاثة وقد تعرض الشارح لحكمها فان كان
لعدم تمامه اي فان كان فساده لعدم تمامه بان لم يذكر بعض مقدماته
كالكبرى اما لموت او جنون او نسيان او ذهول او تركها اختيارا بان قال
العالم متغير فقط وترك الكبرى اعني وكل متغير حادث لواحد مما ذكر
والغرض ان الصغرى لم تذكر علة لشيء والا كان النظر مذكورا صحيحا كما لو قلت
العالم حادث لانه متغير هذا وقد اعترض على الشارح بانه اذا لم يتم فلا يقال له
نظر بل بعض نظر فالاولى ان يقصر الفساد على الخلل الذي في هيئته
او مادته الا ان يقال جعله نظرا بحسب ما اراد المتكلم فانه اراد ابتداء النظر
فلما اتى ببعض المقدمات عرض له ما منعه من التمام وكذلك لفساد
نظمه اي وكذلك اذا كان فساده لفساد نظمه اي هيئته وصورته فلا
يستلزم شيئا اتفاقا هذا مقتضى كلامه ولكن هذا خلاف الصواب
اذ الحق ان فساد نظمه كفساد مادته فيه الخلاف في هذه الحالة بالاستلزام
وعدمه فقد نقل السعد والعضد الخلاف فيه لكن المصنف تبع في نقله الاتفاق
فيه ما للفهري في شرحه على الارشاد كالاستدلال بجزئيين وذلك
نحو بعض الانسان حيوان وبعض الحيوان فرس فلا ينتج وهي بعض

الانسان فرس كاذبة فلو قلت بدل الكبرى وبعض الحيوان ناطق كانت
النتيجة صادقة فالقياس اذا كان مركبا من جزئيتين لم يطرد صدق
نتيجته وعدم اطراد صدقها دليل على عقمه وعدم استلزامه لشيء او
سالبتين نحو لا شيء من الانسان بفرس ولا شيء من الفرس بناطق فالنتيجة
وهي لا شيء من الانسان بناطق كاذبة ولو قلت بدل الكبرى ولا شيء من
الفرس بحجر كانت النتيجة وهي لا شيء من الانسان بحجر صادقة فالقياس اذا
كان مركبا من سالبتين لم يطرد صدق نتيجته وعدم الاطراد دليل على عقمه
وعدم استلزامه لشيء وان كان لخلل اي وان كان فساد الدليل لخلل في
مادته بان كانت المقدمتان كاذبتين او احداهما كاذبة وقوله فقولان
اي باستلزامه لشيء معين وعدم استلزامه لشيء معين انه لا يستلزم
الجهل اي الباطل اي لا يستلزم النتيجة الباطلة بل تارة ينتج الباطل
وتارة لا وذلك نحو كل انسان ماء وكل ماء ناطق فالنتيجة وهي كل
انسان ناطق صادقة والمقدمتان كاذبتان ولو قلت بدل الكبرى
وكل ماء فرس فالنتيجة كاذبة والمقدمتان كاذبتان في القياس الثاني
كاذبة ومثال ما اذا كانت احداهما صادقة كل انسان حيوان وكل حيوان
فرس فنتيجته كل انسان فرس كاذبة ولو قلت كل انسان حيوان وكل
حيوان ناطق كانت النتيجة صادقة وهو راي المنطقيين اي
فنتيجته دائما كاذبة عندهم كذا قال الشارح واعترض بان المناطقة
لا يسعهم القول بذلك مع كون الواقع ان القياس الفاسد لمادته
تارة تكون نتيجته صادقة وتارة كاذبة وصحح بعضهم قول الشارح او
يستلزمه وهو راي المنطقيين وحاصل الجواب ان قوله مشهورهما
انه لا يستلزم الجهل اي ولا غيره وقوله وقيل يستلزمه اي في بعض
الاوقات اي وقد يستلزم الصدق في بعض اخر فالنزاع انما هو في الاستلزام
وعدمه فالمتكلمون يقولون انه لا يستلزم شيئا لاضطراب نتيجته
واضطرابها دليل على عقمه وعدم استلزامه لشيء والمنطقيون يقولون
باستلزامه شيئا اخر تارة يكون صدقا وتارة يكون كاذبا وذلك لانهم
عرفوا القياس الذي هو النظر بانه ما تالف من مقدمتين متى سلمتا
لزمهما

لزمهما قول اخر فزادوا متى سلمتا لادخال ما لو كانت المقدمتان فاسدتين
او احداهما وقولهم لزمهما قول اخر اي اعم من ان يكون صادقا او كاذبا
وما احتج به المتكلمون اي على عدم استلزام الدليل الفاسد المادة للباطل
ولا لغيره وحاصله انا وجدنا فاسد المادة تارة يستلزم الجهل
وتارة يستلزم الشك وتارة لا يستلزم شيئا اصلا فله ثلاثة احوال مختلفة
وما اختلف حاله لا يرتبط بشيء معين وح فلا يصح القول بانه يستلزم الجهل
من اختلاف الشبهة الخ بيان لما احتج به والشبهة هي النظر الفاسد
لمادته وذلك نحو قول الفلاسفة العالم معلول بعلة قديمة وكل ما هو
كذلك فهو قديم ينتج العالم قديم ان الناظر فيها ابتدا اي قبل
النظر في غيرها وقوله والناظر فيها بعد العلم اي بحدوث العالم بالدليل
وهو العالم متغير وكل متغير حادث فلا تفيده لشيء اي لما تقرر
عنده من العلم بحدوث العالم من الدليل الذي نظر فيه اولا والناظر
فيها عقيب نظره في شبهة اخرى وذلك كان ينظر في شبهة اولا وهي
الاله موجود وكل موجود جسم ثم ينظر ثانيا في شبهة اخرى وذلك كان
ينظر في شبهة اولا وهي الاله موجود وكل موجود اخرى كالاله عالم وكل عالم معنى
فيحصل له الشك في ان الاله هو جسم او معنى لم يرتبط بشيء اي
معين وحينئذ فما اختلفت مادته لا يستلزم الجهل على التعيين اي
دالة على المنافي لما دلت عليه الاخرى فخبر مبتدا خبره عن ما في قوله وما
احتج به وقرن خبره بالفاء لشبهه بالشرط في العموم ان لازمها الجهل
اي في الاحوال الثلاثة اما استلزامها للجهل فيما اذا نظر فيها ابتداء فظاهر
وكذا تركه الشارح واما استلزامها للجهل اذا نظر فيها بعد ان نظر في شبهة اخرى
لما كان خفيا اشار الشارح لبيانه بقوله وانما انتفى الخ لا لعدم الربط اي لا لعدم
حصول العلم منه بالربط بل العلم بالربط حاصل فالعالم يعتقد ان الشبهة منتجة
للجهل غاية الامر ان المتضادين لا يجتمع صدق تلك النتيجة لحصول العلم بضده
بضدها لان الامرين المتضادين لا يتاتى التصديق بهما فقوله لا لعدم الربط بينهما
عطف على قوله للعلم بضدها وفي بعض النسخ لا للعلم بالربط بينهما وهو عطف
على فاعل انتفى اي انما انتفى اعتقاد صدق النتيجة لما ذكر ولم ينتف
عنده

انما بالربط بينهما اي بين الشبهة والنتيجة بل هما مرتبطان ويعلم انها
نتيجة ولكن لم يعتقد صدقها للعلم ببطلانها وكذلك الناظر فيها الخ اي
ومثل الناظر فيها بعد العلم في كون المنفي عنه انما هو اعتقاد صدق النتيجة
في نفسها لا العلم بالربط بينهما الناظر فيها عقب النظر في شبهة اخرى
فالمنفي عنه اعتقاد صدق نتيجتها في نفسها لما تقدم له من النظر في الشبهة
الاولى لا العلم بالربط بينهما وحاصله ان كلا من الشبهتين منتجة للجهل
ومستلزمة له والناظر عالم بالربط بين كل شبهة وبين الجهل الذي انتجته
والمنفي عنه اعتقاد الصدق بسبب الشك الحاصل من تعارض الشبهتين
وليس شك من مجرد الشبهة اي لان الشبهة لا تنتج الشك وانما تنتج
الجهل فكل شبهة انما انتجت الجهل فقوله وليس الخ تعليل لما قبله بل
من تعارض الشبهتين اي بعد جازم بالربط وغاية ما هناك انه يعتقد
عدم صدق احدهما فكل شبهة انما انتجت الجهل وعدم جزمه باحد الجهلين
لتعارضهما فقط وهو في الحقيقة الخ هذا اضراب ابطالي لما مر وذلك لان
ما مر يفيد ان الناظر في شبهة بعد اخرى عنده شك لان ذلك الشك انما
هو من تعارض ما انتجه الشبهتان ثم اضرب عن ذلك بما محصله انه ليس في
الحقيقة عند ذلك الناظر في الشبهتين شك وانما الحاصل عنده تناقض
رايين اي معتقدين فقوله الشك وهو في الحقيقة اي بل ذلك الخ
الشك في الحقيقة تناقض الخ ان في كلامه استخداما حيث رجع الضمير
في قوله وهو في الحقيقة الى الشك لكن لا بالمعنى الاول بل بمعنى الامر
الحاصل عنده وح فالمعنى بل ذلك الامر الحاصل عند ذلك الناظر تناقض
رايين اي معتقدين لا انه شك تامل تناقض رايين اي حدوث
راي بعد راي اخر وليس عنده شك لان الذي حصل له اولا راي يجزم
ثم حصل له راي اخر يجزم به بعد ان كان جازما بالاول وكلا الامرين
باطل لان الشبهة انما تنتج الجهل كما مر هذا محصل كلامه وقد يقال
عليه انا لا نسلم ان الناظر في شبهة بعد نظره في اخرى الحاصل عنده دائما
تناقض رايين بل الحاصل عنده تارة يكون تناقض رايين وذلك اذا
ذهب الاول وخلفه الثاني وتارة يكون شكا وذلك اذا طرا الثاني على
الاول

الاول في وقت واحد فيجتمع مقتضى الاول ومقتضى الثاني فيتردد في
مقتضى الاول مع مقتضى الثاني وحينئذ فيكون الحاصل عنده شكا
تامل وما احتجوا به ايضا اي ما احتج به المتكلمون ايضا على ان فاسد
المادة لا يستلزم الجهل من ان الشبهة التي هي القياس الفاسد
لمادته او لصورته لكن مرادنا هنا الفاسد لمادته لو كان لها ارتباط بمعتقد
معين اي باعتقاد معين اي بمعتقد معين وهو الباطل وسماه معتقدا لانه
يعتقد والتالي باطل اي فالمقدم وهو ان لها ارتباطا بمعتقد معين باطل
لان حقيقة الخ هذا دليل للاستثنائية وليست بدليل اي
لكون المقدمات كاذبة فلا يلزم خبر عن ما في قوله وما احتجوا وقرن
الخبر بالفاء لشبهه بالشرط في العموم على ما مر وعبر هنا بنفي اللزوم لجريان
الخصم على اللزوم في الاستدلال وعبر فيما سبق بغير مسلم لعدم جريان الخصم على
اللزوم فكل واحد من التعبيرين مناسب لمقامه وحاصل منع ذلك
الاحتجاج انا لا نسلم الملازمة الدال عليها الشرطية لم لا يجوز ان تكون
الشبهة مرتبطة بمعتقد معين ولم تكن دليلا اذ الامران المختلفان قد
يشتركان في امر واشتراكهما لا يخرجهما عن كونهما متباينان فالانسان والفرس
يشتركان في الحيوانية وفي نفي الحجرية عنهما ومع ذلك هما متنافيان وكذلك
نقول هنا الدليل والشبهة متباينان ولا ينافي ذلك اشتراكهما في الارتباط
بمعتقد معين فارتباطهما بمعتقد معين لا يوجب اتحادهما وح فلا يلزم من ارتباط
الشبهة بمعتقد معين ان تكون دليلا فقوله لجواز اشتراك المختلفات في بعض
الامور كلا اللوازم اي الثبوتية والسلبية اي وحيث جاز اشتراك
المختلفات في بعض الامور فلا يلزم من ارتباط الشبهة بمعتقد معين ان تكون
دليلا لجواز اختلافهما لكون الدليل مقدماته صادقة والشبهة مقدماتها
كاذبة فان الدليل الخ علة لمحذوف اي والشبهة والدليل مختلفان لان
الدليل الخ وان اشتركا في صورة النظم الاولى ان يقول وان اشتركا
في الدلالة على معتقد معين ليناسب ما سبق وقوله بان مقدمات الدليل
متعلق بقوله يفارق وقوله ضرورية الخ الاولى ان يقول بان مقدمات
الدليل صادقة ومقدمات الشبهة كاذبة ليناسب ما سبق

والشبهة ليست كذلك اي وحينئذ فلا يلزم من ارتباطها بمتعرهمعني ان تكون
دليلا فتامل واعلم ان للمنظر في الشي الخ اعلم ان قولنا العالم متغير
وكل متغير حادث منتج لحدوث العالم وان قول الفلاسفة العالم معلول بعلة
قديمة وكل ما كان كذلك فهو قديم منتج لقدم العالم فخالي الذهن اذا وفقه
الله تعالي لنظر اي حركة نفسه في تحصيل مقدمتي الدليل الموصل لحدوث العالم
واذا لم يوفقه نظر في الشبهة الموصلة لقدمه وادرك حدوث العالم الذي
انتجه الدليل يسمي علما لانه اعتقاد مطابق للواقع ناشيا وادرك قدم العالم
الذي انتجته الشبهة يسمي جهلا مركبا لانه ادراك الشي علي خلاف ما هو في
الواقع عليه اذا علمت هذا فقول الشارح واعلم ان النظر في الشي مصدوق
الشي حدوث العالم الذي تعلق العلم به وقدمه الذي تعلق الجهل به اي
الاعتقاد الغير المطابق وقضية كلام الشارح حينئذ ان النظر تعلق بقدم
العالم او بحدوثه مع انه انما تعلق بالدليل او بالشبهة الموصلة لذلك لانه
انما يحرك نفسه في مقدمات كل والنظر هو حركة النفس في المعقولات اعني
المعلومات او ترتيب امور معلومة الي اخره اللهم الا ان يجعل في في قوله الا
النظر في الشي سببية وح فالمعني اعلم ان النظر الحاصل بسبب الشي اي
من اجل اضداد الخ او الكلام علي حذف مضاف اي ان النظر في شان الشي
وقوله كل ما يوجب احضار المنظور فيه اي احضار المنظور بسببه او المراد
احضار المنظور في شانه لان المنظور فيه هو نفس الدليل لان النظر متعلق
به والمنظور بسببه هو المطلوب كحدوث العالم وقوله بعد ذلك كالعلم به اي
كالعلم بالمنظور لاجله وبسببه او كالعلم بالمنظور في شانه فالعلم بالحدوث
يضاد النظر في الدليل الموصل له وقوله كالعلم به مثال لمضاد النظر الخاص
به وهو بالنسبة للدليل القايل العالم متغير الخ والجهل به اي والجهل بالمنظور
في شانه اعني اعتقاد القدم نحو يضاد النظر في الشبهة الموصلة له
لانها دليل بحسب اعتقاد الناظر فيها واعتقاد نتيجتها علم بحسب
اعتقاده وان كان في الواقع جهلا وقول الشارح وكالجهل به هذا بالنسبة
للشبهة القايلة العالم معلول بعلة قديمة الخ وانما كان ما ذكر من العلم
بالحدوث واعتقاد القدم منافيا للنظر لان النظر لاجل تحصيله
فيقتضي



فيقتضي انعدامه حين النظر والا كان النظر طلبا لتحصيل الحاصل وتحصيل
الحاصل محال وطلبه عبث والحاصل ان النظر في الدليل الحقيقي يضاد العلم
واذا كان العلم يضاده وينافيه فلا يجامعه بل انما يحصل عقبه والنظر في
الدليل بحسب الاعتقاد بان كان شبهة في الواقع يضاد الجهل المركب في الواقع
وان كان علما بحسب اعتقاد الناظر في تلك الشبهة كلما يوجب احضار
الخ هذا ضابط للاضداد الخاصة لا تعريف لها لانه للتمايز وكل تمايز فيها
لانها للافراد واعترض قوله كلما يوجب الخ بانه يقتضي ان كل واحد من
هذه الاضداد موثر في احضار المنظور فيه بالبال مع ان اهل السنة
يقولون لا موثر في شي من الاشيا غير الله وح فلا يصح التعبير بيوجب
واجيب بان المراد بالايجاب الاستلزام اي كل امر يستلزم احضار
المنظور فيه بالبال والمراد بالمنظور فيه المنظور لاجله وبسببه كما علمت
كالعلم به مثال لقوله كل ما يوجب الخ فعلمي بحدوث العالم يوجب
احضار الحدوث الذي وقع النظر بسببه بالبال واعترض بان الشخص العالم
بالحدوث حال الحدوث او تكلمه بشي عنده علم بالحدوث اي صفة وجودية
قايمة به ومع ذلك لم يخطر بباله الحدوث وح فقول الشارح يوجب اي يستلزم
احضار المنظور فيه بالبال اي عدم انفكاك خطوره بالبال لا يسلم بل هو منفك
واجيب بان في الكلام حذف مضاف اي ما يستلزم جواز احضار الخ
وقوله الاتي في العامة ما لا يخطر اي ما لا يجوز ان يخطر معه المنظور فيه بالبال
والمراد بالبال القلب بمعني النفس اعني المركب اي واما البسيط فلا
ينافي النظر بل يجامعه واعترض بان الجهل متي اطلق انصرف في عرف
المتكلمين للمركب الذي هو ادراك الشي علي خلاف ما هو عليه وحينئذ
فاطلاقه علي البسيط الذي هو عدم تصور الشي اصلا مجاز فالمناسب
اسقاط هذه العناية لان اللفظ اذا اطلق انما يحمل علي الحقيقة ولا
يحمل علي المجاز الا لقرينة ولا قرينة هنا وقد يجاب بانه اتي بتلك العناية
بناء علي القول بان لفظ الجهل مشترك بين البسيط والمركب لكان
تحصيل الحاصل ظاهره لعل ان النظر تحصيل الحاصل وهو لا يصح اذ تحصيل
الحاصل غير النظر وقد يجاب بان في الكلام حذف مضاف والتقدير

لكان ذا تحصيل الحاصل اي اذ لو نظر معها لكان النظر فيه طلب تحصيل
الحاصل اي لكان الشخص طالبا لتحصيل الحاصل بهذا النظر وطلب
وتحصيل الحاصل محال وطلبه عبث لا يليق بعاقل وحينئذ فقد ثبت ان
العلم بالشي مضاد للنظر المحصل لذلك العلم اي مناف له لا يمكن اجتماعه
معه في وقت واحد بل لا يحصل العلم بالنتيجة الا بعد النظر قال والخ
جواب عما يقال كيف يكون النظر مضادا للعلم مع ان العالم بالشي ينظر فيه
مع كونه عالما به مثلا هذا يجب الحد عنه لانه نمام وكل نمام يجب الحد
عنه ولانه زان وكل زان يجب الحد عنه ولانه سارق وكل سارق يجب
الحد عنه فنحن نعلم من الدليل الاول انه يجب الحد عنه فمقتضاه منع
النظر في الدليل الثاني والثالث لما فيه من طلب تحصيل الحاصل مع
انه صحيح واذا كان العالم بالشي ينظر فيه مع كونه عالما به فاين التضاد
وحاصل الجواب ما اشار له بقوله قال والخ فقول الش ونظر العالم الي اخره
اي ولو بحسب الاعتقاد ليشمل الجاهل وقوله في دليل اخر اي كنظر العالم
بوجوب الحد عن هذا في الدليل الثاني والثالث ونظر العالم في دليل
اخر انما هو لاختبار دلالة اي دلالة الدليل الاخر اي هل يستلزم تلك
النتيجة العلم بها او لا لكن اعترض هذا الجواب بان مقتضاه ان المطلوب
من الدليل الثاني انما هو الاختبار والمطلوب من الدليل لا بد ان يكون
مثبوتا في المقدمتين التي تركب منهما الدليل وبالضرورة ان الاختبار
الذي هو فعل الفاعل لا يكون مثبوتا فيهما فالاولى في الجواب ان
يقال ان الناظر حين ينظر في الدليل الثاني يغيب العلم الحاصل عن الدليل
الاول عن ذهنه لاشتغال النفس بغيره وهو الدليل الثاني والمراد
بغيبته عنه ذهوله وهذا لا يوجب اعتقاد نقيضه حتى يلزم ان الناظر
في دليل الوحدانية بعد معرفتها يكون غير موحد حين النظر ولاجل هذا
الاعتراض ساق الش هذا الجواب الذي ذكره على وجه التبري كذا
اعترض بعض ارباب الحواشي واجاب بما سمعت لكنه قد يقال عليه
اذ من المعلوم ان المطلوب للجاهل الاستدلال على حدوث العالم
فحيث كان المطلوب لا بد وان يكون مثبوتا في مقدمتي الدليل فيلزم
ان يكون

ان يكون الاستدلال الذي هو اوفا من الدليل مثبوتا فيهما وهو باطل
فتامل لا للاستدلال به اي لاجل تحصيل العلم ولو قال لاختبار
دلالته لا لتحصيل العلم به لكان اوضح وافاد الش بقوله لا للاستدلال به ان
الحصر اضافي فلا ينافي ان يوتى بالنظر للعالم لغرض اخر غير اختبار دلالته على
ذلك الغرض على الناظر كزيادة الاطمئنان بتظافر الادلة او الي المتعلم بان
يكون ممن يحصل له استقراره القبول باجتماع الادلة دون كل واحد او
بهذا الدليل دون ذلك فان الاذهان مختلفة في قبول اليقين
فربما يحصل اليقين لبعض من دليل ولبعض اخر من دليل اخر وربما
يحصل من الاجتماع وكالشك فيه عطف على قوله كالعلم به والفاء
في قوله فيه للسببية اي وكالشك في المنظور بسببه ومن اجله وهو
حدوث العالم وقوله والظن اي كالظن بالمنظور بسببه كحدوث العالم وقوله
والوهم اي كالوهم بالمنظور بسببه كالحدوث المذكور وتوضيح كون هذه
مضادة للنظر ان الناظر اذا نظر في دليل حدوث العالم اي حرك نفسه
في تحصيل مقدمتي ذلك الدليل فانما يخطر بباله على طريق التصور الحدوث
ولا يصدق به الا بعد تمام النظر فيكون من لوازم النظر عدم خطور الطرف
الثاني في المقابل للحدوث ولا خفا ان الظان والشاك والواهم كل منهم
يخطر بباله الطرفان فيكون خطور الطرف الاخر من لوازم الشك والظن
والوهم فيكون لازم النظر منافيا للازم كل من الشك والظن والوهم
وتنافي اللوازم يوجب تنافي الملزومات وهو النظر وكل من الشك
والظن والوهم فقوله لانه اي الناظر وهذا بيان لوجه التضاد
بين النظر وبين ما ذكر وقوله اذ نظر في طرف اي بسبب طرف كالحدوث
وقوله لم يخطر بباله اي ببال الناظر وقوله الطرف الاخر الذي هو القدم
اي وهذه الثلاثة من لوازمها خطور الطرفين بالبال فهذه الثلاثة
لوازمها منافية للازم النظر وتنافي اللوازم يوجب تنافي الملزومات
هذا تمام البيان فكان على المؤلف ان ينبه على شي اخر وهو ان جعل
العلم والجهل والظن والشك والوهم مضادة للنظر خاصة فيه نظر اذ كيف
يكون كل واحد مضادا للنظر خاصة مع ان العلم كما يضاد النظر يضاد

جميع ما ذكر معه وكذا سائر الاضداد الخاصة يرد فيها هذا واجيب
بان الاضداد العامة كما تضاد النظر تضاد الارادة والادراك فلا يكون
قاصد الشي مبينا او نائما او ناسيا له او ذاهلا عنه بخلاف الاضداد
الخاصة فانها لا تضاد الارادة ولا الادراك فلما زادت الافات العامة
علي النظر بالارادة والادراك سميت عامة وسميت الاخري خاصة
ففي الكلام شبه القصر الاضافي اي ان مضادتها خاصة بالنظر مقصورة
عليه لا تتجاوزه الي الارادة والادراك وهذا لاينافي في كل واحد منها مضاد
لما ذكر معه من الاضداد   وهل عدم الخطور اي في بال الناظر وقوله
الموجب بالرفع صفة للعدم وقوله الموجب للتنافي اي بين النظر وبين كل
من الشك والظن والوهم لما سبق من أن عدم خطور الطرف الثاني بالبال
مناف للازم الشك والظن والوهم وتنافي اللوازم يوجب تنافي الملزومات
وقوله او عادي اي وهو المعتمد فيمكن ان يتخلق بحيث يخطر ببال الناظر
الطرفان ولذا قال الامام ان كون الناظر في امر يخطر بباله نقيض مطلوبه
فليس بممتنع عقلا وان جرت العادة ان من استغرق فكره في احد امرين
اضرب عن الاخر هذا وقد ذكر بعضهم ان الناظر يخطر بباله الطرفان معا
حين النظر لان الناظر في امر ثبوتا او نفيا في الاغلب تكون شاكا الي ان
يتم دليله وحينئذ فلا يكون شي من الشك والظن والوهم منافيا للنظر
علي ذلك القول   والاضداد العامة اي المنافية للنظر والادراك سوا
كان نظريا او كان من الحواس والارادة   ما لا يخطر معها المنظور فيه
اي المنظور بسببه ومن اجله   وما في معناها اي كالذهول والغفلة
وبالجملة اي واقول قولا ملتبسا بالجملة اي الاجمال اي خال عن
التفصيل   وجملة اضداده اي من الجهل المركب والظن والشك والوهم
فان قلت ان من جملة اضداد العلم الجهل البسيط والنظر مع البتة
واجيب بالتخصيص بقرينة ما تقدم او يقال المراد بالضد في المقام
الاصطلاحي وهو الامر الوجودي كما يوخذ من تعريف الضدين والجهل
البسيط امر عدمي فليس ضدا للعلم اصطلاحا فان قلت ان من جملة
اضداده النظر فيكون النظر مضادا للنظر وانه مضادة الشي لنفسه
وهو باطل



وهو باطل واجيب بان المراد وجملة اضداده المغايرة للنظر او يقال ان
النظر يغاير نظرا اخر غيره لا نفسه والتخصيص هنا اقرب منه فيما سبق تامل
تنبيه هو في الاصطلاح عنوان بحث لاحق يفهم من البحث السابق
بحيث لو لم يصرح به لفهم من الاول بطريق الاجمال واما في اللغة فهو الايقاظ
والمراد به هنا المعنى اللغوي وهو خبر محذوف اي هذه الالفاظ الذهنية
تنبيه اي ايقاظ اي موقظة ولا يصح ان يراد به هنا المعنى الاصطلاحي
لانه قد يعلم كون القول الاول لجماعة منهم الاشعري من البحث السابق
علي انه لم يعلم مما سبق ان في المسئلة خلافا   اول واجب اي اول فرد من
افراد الواجب   وذهب الاستاذ هو ابو اسحاق الاسفرايني وهو المراد
من الاستاذ عند الاطلاق في هذا الفن ونسبة الشارح هذا القول للشيخين
المذكورين تبعا للمصري لا ينكر علي نسبة هذا القول للامام الحرمين وابن
فورك كما في جمع الجوامع الاصولي لابن السبكي لان ابن فورك قايل بهذا
القول كما قال به الشيخان المذكوران وامام الحرمين هو الامام عبد الملك
ابن محمود الجويني عراقي وانما لقب بامام الحرمين لكونه كان مجاورا
بهما وسمعت من الاشياخ ان من عرف اسمه واسم ابيه مات مسلما
القصد الي النظر اي ارادة النظر كما اشار له بقوله اي توجيه الخ لان
توجيه القلب هو الارادة   بقطع العلائق اي الملابسة اي توجيهها
ملابسا لقطع اي ترك الامور المنافية له   ومنها الكبر الخ اي وكذا منها
الاشتغال بالامور الدنيوية وانما كان الكبر وما ذكر معه من الحسد
والبغضة مانعا من القصد المذكور لان النظر في الغالب لا يكون الا بعلم
وهو المعلم والعالم لا يخلو من حاسد ومبغض عليه وهو ومنكر عليه
والكبر مانع من الاخذ عن العالم وكذا يقال فيما بعده ويفهم من قوله بقطع
العلائق ان المراد بالقصد الواجب علي القول به القصد النافع فاندفع
ما يقال ان الواجب علي هذا القول القصد للنظر وهو مطلق ارادته
وهي تجامع التشاغل   الداعي الخ وصف كاشف اذ لا يقال
عالم الا لمن كان كذلك اما من كان يعرف العلم ومنهمك علي امور
الدنيا فلا يقال له عالم   وتظهر لك الواو عنده لام التعليل اي

وانما قيدنا توجيه القلب بملابسة قطع العلايق المذكورة المنافية
للنظر لان تطهير القلب الخ وقوله اول هداية الله للعبد اي اس لهداية
الله للعبد واصل لها اذ اما اقام الصلاة وايتا الزكاة فليستا اس الهداية
بل هما مترتبان على التطهير المذكور هذا وقد ذكر بعضهم ان من وجد فيه
امور ثلاثة حصل له الاجتماع بالخضر وهي تطهير القلب من الاخلاق الذميمة
والعمل بالسنة وعدم ادخار شي من الدنيا وقال القاضي ابو بكر الباقلاني
بتخفيف اللام وهو من اكابر المالكية كالاشعري بخلاف ابي اسحاق الاسفراييني
وامام الحرمين فقد كانا شافعيين اول جزء من النظر اعلم ان النظر هو
القياس المركب من المقدمتين فاذا قلت مثلا في الاستدلال على وجود الباري
سبحانه وتعالى العالم حادث وكل حادث لا بد له من محدث فمجموع المقدمتين هو
النظر وحينئذ فالمراد بجزئه الاول المقدمة الاولى منه فعلى هذا القول اول
واجب على الشخص تحصيل تلك المقدمة الاولى وقد يقال ان النظر قد
امر به وهو متوقف على مجموع المقدمتين فيكون الواجب جملة النظر لا اوله
فقط اذ الكبرى كالصغرى في توقف النظر على كل وحينئذ فلا يظهر ذلك
القول لما يلزم عليه من ان جزء العبادة هو الواجب كصوم يوم من رمضان
فان اول جزء منه كالضحى لا ينفرد بالوجوب وعلى كلامه يلزم انفراده
بالوجوب وهو باطل المعرفة المراد بها هنا الجزم بمعنى الايمان
المطابق للواقع عن دليل ويعزى للشيخ ايضا اي وينسب هذا القول
للشيخ الاشعري ايضا اي كما نسب له القول الاعني اول واجب النظر وقضية
هذا التعبير انه لم يقطع بنسبة القول الاول له وهو ينافي مقتضى ما سبق
من القطع بنسبته له وايضا قوله ويعزى للشيخ الاشعري يفيد ان القول
بان اول واجب المعرفة قوي حيث نسب للاشعري وهو ينافي مقتضى
قوله وقيل ان اول واجب الخ فان التعبير فيه بقيل يقتضي انه ضعيف
اي يشير بذلك فتامل هذا ومقتضى القول بان اول واجب المعرفة انها
فعل اختياري لانه لا تكليف الا بفعل مع انها ليست بفعل وح فلا يظهر تعلق
الوجوب بها ولا يقال ان المراد انها واجبة باعتبار الاسباب الموصلة
لها لانا نقول لو اردنا ذلك كان هذا القول راجعا لما قبله فتدبر وهو

اي هذا

اي هذا القول القائل ان اول واجب على المكلف المعرفة غير مخالف لما قبله
من الاقوال في الحقيقة اي واما بالنظر للظاهر فهو مخالف لما غير مخالف
لما قبله اي من جميع الاقوال وح فالخلف لفظي بين جميع الاقوال وحاصل
الجمع بينها ان من قال اول واجب النظر اراد الوسيلة القريبة ومن قال
المعرفة فقد اراد الوسيلة البعيدة ومن قال اول واجب اول جزء من النظر
فقد اراد الوسيلة المتوسطة ومن قال اول الواجبات المعرفة اراد المقصد
فقول الشارح لانه اي القائل بان اول واجب المعرفة فالضمير راجع لمعلوم
من الكلام وقوله نظر الى ان المراد اول ما يجب امتثالا واما من عطف المرادف
وهو نصب على التمييز المحول عن الفاعل اي ما يجب امتثاله واداؤه اي
فعله ولو وسيلة اي نظر الى اول ما يجب فعله ولو وسيلة وهي قريبة
وبعيدة ومتوسطة وعلى ذلك جرت الاقوال المتقدمة الاول من قال
اول واجب النظر اي القياس بمعنى تحصيله اراد وسيلة قريبة ومن
قال المعرفة فقد اراد وسيلة بعيدة ومن اراد اول جزء من النظر فقد اراد
وسيلة بعيدة متوسطة ثم ان قول الشارح ما يجب امتثالا يقتضي ان
الامتثال اعني الفعل يتصف بالوجوب لا ذات الاشيا الممتثل فعلها وهو
مناف لقوله قبل ذلك اي اول واجب اي اول الاشيا الواجبة فانه
يفيد ان المتصف بالوجوب الاشيا الممتثلة اي التي تعلق الفعل بها على
جهة الامتثال وايضا المعول عليه عندهم ان المكلف به المعنى الحاصل
بالمصدر لا المعنى المصدري والاداء والامتثال معنى مصدري لا حاصله
به وغاية ما يقال في دفع هذا وامثاله ان وصف المعنى المصدري
بالوجوب تسمح والا ففي الحقيقة المتصف به المعنى الحاصل بالمصدر
وهو الاشيا فكلامه اولا المفيد ان المتصف بالوجوب المعنى الحاصل
آت على التحقيق وكلامه ثانيا آت على التسمح فلا تنافي ح في
كلامه فتامل وانما احتيج للجواب عما يقال لما احتيج القول
المذكور مع انه قد ظهر من كلامك ان لكل قولا وجها وقوله لتكرر الحث
الخ اي ولا شك ان تكرر الحث على الشي يوجب الاعتناء به واختياره
على غيره ثم ان من المعلوم ان النظر الواقع في الكتاب والسنة

الحث عليها انما هو حركة النفس لا نفس المقياس الذي هو المطلوب فحسن لقوله تعالى
اولم ينظروا في ملكوت السموات والارض الخ اي اولم يحركوا انفسهم الخ واذا كان
النظر الذي وقع الحث عليه في القران غير المطلوب فلا يتم ما قاله الشارح من تعليل
الاختيار اللهم الا ان يقال ان المطلوب النظر بمعنى المقياس بالفعل او بالقوة ومن
حركة نفس في المعقولات يوجد عنده قياس بالقوة فتم الدليل هذا وذكر
بعضهم ان الحث على النظر واقع في القران في ازيد من سبعماية موضع كذا في
المعاري كانه مقصور قد يقال ان المعرفة مقصد حقيقة فالاولى
اختيار ذلك القول القايل انها اول واجب. بخلاف ما قبله المقابلة
راجعة الى ما قبل النظر بحسب تمام من الوسايل الصادق ذلك بالوجوب
باول جزء من النظر وبالتوجه اليه وقوله فانما اخذنا من قاعدة الخ اي
فانما اخذ وجوبها من قاعدة الخ واما المقصود وهو المعرفة فقد اخذ
وجوبها بالنص من قاعدة ان الامر اضافة قاعدة لما بعده للبيان
وقوله ان الامر بكسر الهمزة ان جعلت ان من جملة القاعدة وبفتحها ان
لم تجعل منها وجعلت القاعدة ان الامر بالشيء الخ ان الامر بالشيء
المراد بالشيء المقاصد كالصلاة وقوله امر بما يتوقف عليه اي امر
بالوسايل التي يتوقف المقصد عليها وذلك كالوضوء بالنسبة
للصلاة والاولى ان يقول بما يتوقف هو لان الصلة او الصفة جرت على
غير من هي له وقوله من فعل المعلق خرج نحو الزوال من كل ما يتوقف عليه
المامور به ولكن ليس مقدورا للمعلق فليس واجبا بوجوب الامر
المطلوب قصدا بل ولا بوجوب غيره وفي تلك القاعدة نزاع
حاصله ان ما يتوقف عليه الواجب هل هو واجب بوجوب ذلك
الواجب اي ان الامر المتعلق بالمقصود متعلق بالوسيلة او انه واجب
بوجوب غيره اي ان المقصود تعلق به امر وكذلك الوسيلة المقدورة
للمعلق تعلق بتحصيلها امر اخر قولان في المسئلة واتى الشارح بقوله وفي
القاعدة نزاع دفعا لما يتوهم من ان تلك القاعدة متفق عليها والا
فالوجوب حاصل على كل حال سوا قلنا بهذا القول او بهذا القول ثم ان مل
ثم هذا النظر الخ ثم في كلامه للترتيب الذكري خلافا للاسماعيلية
هي فرقة

هي فرقة ضالة قالت النظر لا يكفي في المعرفة الا اذا كان من معلم هذا ظاهر الشارح
وليس كذلك بل الذي قالوه ان النظر لا يكفي الا بواسطة التعليم من الامام
المعصوم للامن من الخطا وما دام الزمان موجودا فلا بد من وجود معصوم
وحينئذ فنفتش عليه حتى نجده ونطلب منه ان يعلمنا النظر فالشارح لم يتعرض
لبيان ما قالوه لان ظاهره انهم يقولون انه يكفي في النظر معرفته من مطلق معلم
مع انهم يقولون لا بد من كون المعلم معصوما والمعصوم عندهم اعم من الانبيا
لانهم لا يخصون العصمة بالانبيا والملايكة تامل في غاية الفساد لان
المعلم يحتاج اليه في الارشاد في المقدمات وفي بيان كيفية النظر وقد ذكروا
ان نظر البصيرة كنظر البصر فكما ان نظر البصر يحتاج في تعيين الاشيا الى
ضوء الشمس او المصباح مثلا كذلك نظر البصيرة يحتاج الى ضوء التعليم
فالمعلم كالمصباح ولذا يعسر تعيين الحقايق بدونه لكن اذا صادف حقا
بهداية من الله تعالى على غير يد معلم كفى عند الجمهور الشك اي التردد
في كون العالم له صانع اولا وقد قال بهذا القول من اهل السنة ابن فورك
ايضا وملخصه في ذلك ان الشك موقع في الحيرة الحاصلة على النظر الموصل
للمعرفة اما على اصلنا اي بيان فساده على مقتضى اصلنا اي
قاعدتنا من ان الحسن ما حسنه الشرع والقبيح ما قبحه الشرع فكيف
يطلب اي فلا يصح طلب حصوله لانه ليس في الله شك فلا يكون الشك مطلوبا
فالاستفهام في الاية وفي قوله فكيف يطلب الخ استفهام انكاري بمعنى النفي
كما علمت والثاني علة لما قبله واما على اصلهم اي واما بيان فساده
على اصلهم من ان العقل يحسن ويقبح وهو قبيح عندهم لعينه اي لذاته
وحيث كان قبيحا لذاته فيكون قبحه عقليا وحيث كان قبحه عقليا فلا
يتعلق به الامر فضلا عن ان يكون واجبا فقول الشارح فلا يكون مامورا به
الاحسن ان يسلك طريق الترقي فيقول فلا يتعلق به الامر فضلا عن ان يكون
واجبا وقد يقال يمكن ان مرادهم بقولهم اول واجب الشك الذي
يكون وسيلة الى المقصود لا ان الشك مقصود لذاته الذي هو الكفر لان
العاقل اذا شك يجد بالنظر ولا يرضى بالبقاء على الشك والحاصل
انه يمكن ان يكون مرادهم ان الشك الذي هو كفر وقبيح ما كان

مقصود المؤلف وأما الشك المقصود لانه يوصل لزوالة وللمعرفة فليس
كفرا ولا قبيحا عندهم لذاته ومن مذهبهم ان المعرفة لا تحصل الا بعد الشك
وقيل اول واجب الاقرار الخ هذا القول لبعض المحدثين وقوله عن عقد
مطابق اي عن اعتقاد مطابق هذا ان كان الاعتقاد المطابق علما بل وان
لم يكن علما بل كان تقليدا فما بعد المبالغة هو التقليد وبيان في ابطاله
اي ابطال هذا القول باعتبار ما بعد المبالغة لا باعتبار ما قبلها وذلك لان
المص فيما ياتي مشى على ان المقلد كافر فعلى هذا يكون القول السادس
باطلا باعتبار ما بعد المبالغة وهي قوله وان لم يكن علما والراجح ان المعرفة
واجبة وجوب الفروع وحينئذ فالمقلد عاص لا كافر فلا يكون هذا
القول السادس باطلا وهي اقرب ما قيل فيه اي وهذه الاقوال الستة
اقرب الاقوال التي قيلت في اول واجب على المكلف وحاصل ما قيل فيه
اثنى عشر قولا الستة التي قد علمتها والسابع ان اول واجب الايمان اي
الاذعان والتصديق بمعنى قول النفس امنت وصدقت فهو مغاير
للقول بان اول واجب المعرفة لان المعرفة هي الجزم المطابق ولا يلزم ان يوجد
معها اذعان الثامن ان اول واجب الاسلام اي الانقياد للاعمال التاسع
ان اول واجب اعتقاد وجوب النظر العاشر ان اول واجب التقليد
الحادي عشر ما هو من وظيفة الوقت اي انه اذا بلغ عند الزوال مثلا
فاول واجب عليه تحصيل ما يفعل في ذلك الوقت من صلاة وما تتوقف
عليه الثاني عشر ان اول واجب التخيير بين التقليد والمعرفة هذا وظاهر
المص ان القول بوجوب الشك اولا اقوى من القول بان اول واجب الايمان
ومن القول بان اول واجب الاسلام ومن القول بان اول واجب التخيير
بين التقليد والمعرفة وفيه انه لا يظهر فتامل ذلك بيان لما وقعت
عليه ما ظاهره انه مبين بالبراهين القاطعة فقط مع انه مبين بالبراهين
القاطعة وما عطف عليها من الادلة الساطعة فكان عليه ان يقول قوله
من البراهين وما عطف عليه بيان الخ الا ان يقال اقتصر على البراهين
اشارة الى ان عطف الادلة على البراهين عطف مرادف باعتبار المراد
تامل جمع برهان ماخوذ من ابره اذا غلب يقال ابره الناس اذا

غلبهم

غلبهم لان المتمسك به يغلب خصمه وينقسم البرهان الى لمي والى اني واللمي
ما كان الحد الوسط فيه علة لنسبة الاكبر للاصغر في الذهن والخارج
والاني ما كان الحد الوسط فيه علة لنسبة الاكبر للاصغر في الذهن فقط
واللمي نسبة الى لم لانه يسال بها عن علة الشيء والاني نسبة لانية الحكم وثبوته
احترازا من قولهم ان الامر كذا لان الحجة علة لتخصيص الحجة بالعقلية
اي وانما خصت الحجة بالعقلية لان بحسب مادتها مادة الشيء ما به
الشيء بالقوة لا بالفعل وذلك كالخشبة بالنسبة للسرير فانه يقال انه
سرير بالقوة لا بالفعل اذ لا يقال له سرير بالفعل الا بعد حصوله في الخارج
كما ان الخشب لا يقال له مادة الا قبل التركيب وكذلك قولنا العالم متغير
وكل متغير حادث المادة قولنا العالم متغير الخ قبل التركيب لان بها
القياس بالقوة لا بالفعل وقوله فتنقسم اولا باعتبار المادة اي كما انها
تنقسم ثانيا باعتبار صورتها الى ثلاثة اقسام قياس منطقي واستقرائي
وتمثيلي فالمنطقي هو ما كان مركبا على طريقة شكل من الاشكال الاربعة
المعلومة في المنطق او من شرطية واستثنائية والقياس الاستقرائي
عبارة عن جملة قضايا جزئية يثبت بها حكم كلي كهذا الحيوان يحرك
فكه الاسفل عند المضغ فهو ليس مركبا من صغرى وكبرى واما قياس التمثيل
فهو القياس الاصولي وهو الحاق فرع باصل لمشاركته في العلة نحو النبيذ
كالخمر في الاسكار والارز كالقمح في الاقتيات والادخار ونتيجة الاول
النبيذ حرام ونتيجة الثاني الارز ربوي وقوله والاولى الخ هذا التقسيم
للثانوي ما تركب من مقدمات الجمع هنا ما فوق الواحد فيصدق
باثنين كما هو المراد لان البرهان انما يكون مركبا من مقدمتين واما
ما يوجد مركبا من ثلاث مقدمات او اربع فذلك قياس واحد بحسب
الظاهر واما في الحقيقة فهو قياسان جعلت كبرى الثاني ثالث المقدمات
مع حذف نتيجة الاول التي هي صغرى الثاني وقوله كلها يقينية
اما لو كان بعضها يقينيا وبعضها ظنيا فلا يقال له برهان كما لو
قلت هذا يطوف بالسلاح في الليل بالمشاهدة وكل من هو كذلك فهو
سارق فالثانية ظنية والاولى ضرورية لثبوتها بالمشاهدة

واليقينية نسبة الي اليقيني الذي هو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع فقوله
ما تركب من مقدمات يقينية كلها اي منسوبة لليقين اي الاعتقاد الجازم
المطابق سوا كان ذلك اليقيني ناشيا عن ضرورة ابتدا او ما لا حتي
تشمل العبارة القضايا النظرية التي تنتهي الي الضرورة فلا تقصر المقضيات
علي خصوص الضروريات ابتدا والا لا اعترض علي التعريف بالقياس
المركب من مقدمات نظرية تنتهي للضرورة فانه يقال له برهان وذلك
كقولنا في الاستدلال علي وجود الله سبحانه وتعالي العالم حادث وكل
حادث فله صانع ينتج ان العالم له صانع فانه برهان يقيني وليست
واحدة من مقدمتيه ضرورية ابتدا بل بحسب المال فقط وقوله
واليقينيات منها اي وكلها ضرورية والمراد بالضرورة هنا ما لا يتوقف
علي نظر واستدلال وان توقف علي حس او تجربة فان قلت ان
من تلك الضروريات المشاهدات وهي قضايا تتوقف علي قياس مصحوب
معها كما ياتي في قول المص وقضايا قياساتها معها وح فهي متوقفة علي
النظر الذي هو القياس واجيب بان القياس المذكور معها ليس استدلالا
وانما هو في الحقيقة تنبيه فقط والضروريات قد ينبه عليها اذا لم تكن
في بعض الاذهان من الخفا المتعلق بها اوليات بضم الهمزة وسكون
الواو جمع اولي وهو صفة لموصوف محذوف اي مقدمات اوليات
وضبط بعض الاشياخ بفتح الهمزة وتشديد الواو نسبة لاول وبه ل
لهذا قول المص لانها تدرك باول توجه العقل لانها تدرك باول توجه
العقل هذا تعليل للمحذوف اي وانما سميت اوليات لانها الخ والمراد
بالادراك هنا التصديق والمراد بادراكها ادراك نسبتها اي لان العقل
يصدق بنسبتها عند اول توجهه اي انك متي تصورت الموضوع
والمحمول حكم العقل بثبوت المحمول للموضوع ولا يتوقف في الحكم علي شي
غيره كذا لا علي تجربة ولا علي حدس ولا علي ملاحظة قياس مصاحب
لتصور الطرفين بديهيات جمع بديهية وهي التي تهجم علي النفس
بان تحصل عند العقل من غير استعمال فكر ولا التفات اليه وهي
ما يجزم به العقل بمجرد تصور طرفيه اي وهي قضايا يجزم العقل بها
اي

اي بنسبتها بمجرد تصور طرفيها اعني المحمول والموضوع لكن قد يقال
ان الجزم بنسبتها لا يكون الا اذا تصورت النسبة ايض فكان الواجب
ان يقال وهي ما يجزم العقل بنسبتها عند تصور طرفيها ونسبتها
فلعل في كلامه حذف الواو مع ما عطفت فتامل ثم ان اسناد الجزم
للعقل في قوله وهي ما يجزم به العقل اسناد مجازي اذ الجازم حقيقة
انما هو النفس لكن بواسطته فهو آلة في الجزم وحينئذ فهو من اسناد الشي
الي سببه وذكر الضمير في به نظرا للفظ ما ولو نظر لمعناها لانث الضمير
لانها واقعة علي قضايا كقولنا الواحد نصف الاثنين هذا مثال للقضايا
الاولية اذ تصور الواحد وتصور نصفية الاثنين اي المضاف
والمضاف اليه جزم العقل بالحكم اعني ثبوت نصفية الواحد للاثنين
ويقال نظير هذا في المثال بعده فيقال في تركيب البرهان في هذه
المقدمة وغيرها هذا واحد وكل واحد نصف الاثنين ينتج ان
هذا نصف للاثنين والكل اعظم من الجزء والقياس المركب من
هذه المقدمة وغيرها ان يقال هذا كل وكل كل اعظم من جزئه
ينتج هذا اعظم من جزئه فهو مركب من مقدمات اولية ضرورية
واعترض بان هذه ليست يقينية لان الجزء قد يعرض له ما يصيره
اعظم من الكل كما لو حصل انتفاخ حتي صارت اعظم من باقي اليد
ورد هذا بانه غفلة عن تفسير الجزء اذ الجزء ما تركب منه ومن
غيره الكل فلو بلغ ذلك الجزء ما بلغ فالكل اعظم منه لتركبه منه ومن
غيره ولا تشك ان الشي مع غيره اعظم من نفسه مجردا عن الغير
تامل ومشاهدات اي ومقدمات مشاهدات فكون العقل جزم
بنسبتها يتوقف علي مشاهدة وتسمي ايض حسيات اي
لتوقف جزم العقل بنسبتها علي احساس اي ظاهري اما لو توقف
جزم العقل بنسبتها علي احساس باطني كقولنا ان لنا جوعا او خوفا
فتسمي مشاهدات ووجدانيات ولا تسمي محسوسات فعلم ان للمشاهدات
اعم من المحسوسات لان المحسوسات ما توقف التصديق بنسبتها علي
ادراك حاسة من الحواس الظاهرة واما المشاهدات فهي ما توقف التصديق

اي جزم العقل بنسبتها علي احساس ظاهري او باطني وحينئذ ففي
اطلاق قوله ومشاهدات حسيات شي واعلم ان الوجدانيات لا تقوم
حجة علي الغير لان الاحساس الباطني يتفاوت فيه الناس وهي
ما يجزم به العقل اي وهي قضايا يجزم العقل بنسبتها بواسطة حس
اي اي حاسة كانت كقولنا الشمس مشرقة هذا امثال للمقدمات
المشاهدات ومثال البرهان المركب منها ان يقال هذه شمس وكل شمس
مشرقة ينتج ان هذه مشرقة وهذه نار وكل نار محرقة ينتج ان هذه
محرقة فالحكم علي النار بالاحراق وعلي الشمس بالاشراق متوقف بعد
تصور الطرفين علي ادراك ذلك بحاسة اللمس وحاسة البصر وقضايا
قياساتها معها اي ملحوظة معها والمراد بالقياس القياس الحقيقي اعني
الترتيب المركب من مقدمات متي سلمت لزم عنها قول اخر وهي ما يجزم
بها العقل اي قضايا يجزم العقل بنسبتها وقوله بواسطة وسط في
العبارة حذف مضاف اي بواسطة ذي وسط اي قياس ذي وسط
وقوله يتصور معها اي ملحوظ معها والاولي ان يقول يحضر به معها
وذلك لان الادراك المتعلق بالقياس الذي هو ملحوظ معها تصديقي
لا تصوري الا ان يقال المراد بالتصور التصديق لانه كثيرا ما يطلق عليه
كقولنا الاربعة زوج هذه قضية والحكم فيها بثبوت الزوجية
للاربعة موقوف بعد تصور الطرفين علي قياس حاضر في الذهن
ملحوظ معها وهو الاربعة منقسمة بمتساويين وكل منقسم بمتساويين
زوج فانه اي فان حكمها اي ان الحكم بالزوجية حاضر في الذهن بسبب
وسط اي واسطة حاضرة في الذهن وقوله وهو الانقسام بمتساويين
الاولي ان يقول وهو انها منقسمة بمتساويين وكل ما هو كذلك فهو
زوج وهو ما يجزم به العقل اي وهي قضايا يجزم العقل بنسبتها
بواسطة تجربة اي لتلك النسبة اي لمتعلقها والاولي ان يقال
ما يجزم العقل بنسبتها بواسطة ثبوت المحكوم به مرارا كثيرة وقوله
مرارا كثيرة اشارة بذلك الي ان التجربة لا تتحقق الا بالثبوت مرارا
بحيث يحصل الجزم بان حصول المحكوم به بسبب المحكوم عليه لا ان حصوله
امر اتفاقي

امر اتفاقي واشار الشارح بقوله بحيث الخ الي انه لا حد للكثرة والمراد فيها
علي ما يفيد الجزم المذكور فالجزم بان السقمونيا مسهلة او بان اكل الصابون
مؤكد للفهم انما يحصل عند الحاكم بواسطة ثبوت ذلك مرارا عنده
بان يستعمل اكل الصابون مرارا وكذلك السقمونيا وتحصل التذكية
والتسهيل بحيث يجزم بان تذكية فهمه انما حصلت بسبب اكل الصابون
وان تسهيل الصفري انما حصل بسبب استعمال السقمونيا لا ان ذلك
امر اتفاقي فالحكم لا يقال له تجريبي الا اذا تكرر ما يدل عليه مرارا تسهل
الصفري اي تزيلها اي تزيل الزائد من الصفرا علي باقي الامزجة والحاصل
ان الانسان لا بد فيه من اجتماع الامزجة الاربعة الدم والصفري والبلغم
والسودا فاذا استوت ولم يزد احدها علي الاخر كان المزاج معتدلا وان
زادت الصفري مثلا فقد فسد المزاج وترتب علي ذلك ما يحصل من
الامراض الناشئة عن الصفري فالسقمونيا تزيل ذلك الزائد لا انها
تزيلها من اصلها وهي والسقمونيا نبات يستخرج من تجاويفه رطوبات
وحدسيات نسبة الي الحدس وهو سرعة الانتقال من المبادي الي المطالب
وتوضيح ذلك ان مبادي المطلوب اذا كانت مرتبة اي حاصلة
مرة بعد اخري وعرضت للذهن فانه ينتقل منها الي المطلوب
بسرعة بواسطة القرائن الحاصلة عند الحاكم وهي ما يجزم به
العقل الخ اي وهي قضايا يجزم العقل بنسبتها لوجوب ترتيبات
اي تكررات لحكمها دون الترتيبات اي التكررات الحاصلة في
المجربات مع مصاحبة القرائن فقول الشارح لترتيب اي لحكمها اي لجنس
ترتيب اذ لا بد من ترتيبات عدة وان كانت اقل من الحاصل في المجربات
كقولنا نور القمر الخ حاصله ان الحكماء يقولون ان جرم القمر اسود مظلم
مصقول كالمراة ونوره مستفاد من نور الشمس فاذا قلنا نور القمر
مستفاد من نور الشمس كانت هذه القضية حدسية لان الحكم
باستفادة نور القمر من نور الشمس متوقف بعد تصور الطرفين علي
ترتيب المبادي والمراد بها في هذا المثال اختلاف تشكلات القمر النورانية
قوة وضعفا بسبب القرب والبعد من الشمس فاذا كلما بعد منها

وقابلها اكثر نوره وكلما قاربها قل نوره فهذه المبادي لما ترتبت اي تكررت
في الدور الاول والثاني والثالث حكمنا بذلك فالمراد بالترتبات تكرر ذلك
في الدور الاول والثاني اعني مسافة قطع القمر الفلك في المرة الاولي والثانية
وليس المراد بالقراين نفس المبادي المذكورة اعني اختلاف التشكلات
النورانية المذكورة بل القراين شي يجده الشخص في نفسه لا يمكنه
ان يعبر عنه لعموم نوعية المتعلق بالبيان عنه وانما يدركها من اطلع علي
ذلك كالصير في يعرف الزايف من غيره كذا اسال عن قرينة ذلك قال
خالط السماط تعرف وهي ما يجزم بها العقل اي وهي قضايا
يجزم العقل بنسبتها بواسطة حس السمع مثلا وبواسطة واسطة
حاضرة في الذهن وذلك اي المتواتران يخبر عن محسوس اي
بحاسة السمع مثلا او البصر خرج بذلك ما لو كان الاخبار عن معقول
فان ذلك الاخبار لا يفيد الجزم وان حصل الجزم لمدعيه بحسب التواتر كخبر
الفلاسفة بان العالم قديم فان هذا وان اخبر به جمع عن جمع وهم اشياخهم
وهكذا الا ان الاخبار ليس بمحسوس بل بمعقول وهو القدم يمكن وقوعه
لمله وصف لازم اذ متي اخبر الجمع الكثير عن محسوس فلا يكون الا وقوعه
بامتناع تواطيهم علي الكذب اي عادة واما العقل فيجوز ذلك
كقولنا محمد رسول الله ادعي النبوة الخ اي فان الحكم به هنا محسوس
بحاسة البصر بالنسبة لحصول المعجزات وبحاسة السمع بالنسبة لدعواه
النبوة وقد اخبرنا بذلك جماعة عن جماعة الخ وكل جماعة يستحيل
تواطوهم عادة علي الكذب فالحكم بدعواه النبوة واظهار المعجزات علي
يديه انما يجزم به العقل بواسطة حس السمع من المخبرين وبواسطة
القياس ذي الوسط الحاضر في الذهن وهو ان ذلك الخبر خبر جمع
يستحيل تواطيهم عادة علي الكذب فالحكم بدعواه النبوة واظهار
المعجزات علي يديه وكل ما كان كذلك فهو مقطوع به مركب من القسم
الثاني وهو الحسيات اعني ما كان الجزم فيه بواسطة الاحساس بالحاسة
وقوله والثالث اي وهو ما كان الجزم فيه بواسطة قياس ذي وسط
حاضر في الذهن ملاحظا مع المقدمات وهو القضايا التي قياساتها

معها

مهما وعلم ان مركب المتواترات من الحسيات باعتبار المتواترات الطايفة
الاولي التي ادركت اولا لانها تخبر عن الحسي مطلقا سواء كانت مشاهدة
او ذوقا او سمعا او لمسا او غير ذلك فقول الشارح بواسطة حس السمع اي بالنسبة
لمن يجزم بحكم القضية وهو من عدا المخبرون اولا حصول العلم اليقيني
نسبة الي اليقين وهو العلم فهو نسبة الشي الي نفسه وهو باطل ضرورة تغاير
المنسوب والمنسوب اليه الا ان يقال ان محل منع نسبة الشي لنفسه اذا لم
تقصد المبالغة والاجازت او يقال المراد اليقيني متعلقه فيكون اليقيني
صفة جرت علي غير من هي له وذلك لان اليقيني في الحقيقة وصف للمعلوم
ووصف العلم به من باب وصف الشي بوصف متعلقه فثبوت القدرة
لله يوصف باليقيني حقيقة والعلم بذلك الثبوت يوصف به مجازا من
باب وصف الشي بوصف متعلقه وهذا اعني قوله منها يتركب الخ بيان
للعلة الغايية من النظر واما الجدل فهو ما تالف الخ عبر باداة الانفصال
لتغاير المعطوف للمعطوف عليه وذلك لان البرهان نظر في مقدماته لافادة
اليقين واما الجدل فقد لوحظ في مقدماته الشهرة وان كانت في الواقع
يقينية او التسليم وان لم تكن مشهورة فقول الشارح هو ما اي قياس
منطقي تالف وقوله من مقدمات المراد بالجمع ما فوق الواحد وقوله
مشهورة اي منظور فيها للشهرة وان كانت في الواقع يقينية وكان
عليه ان يزيد او مسلمة والاولي دعليه ان التعريف غير جامع لخروج
ما كانت مقدماته كلها او بعضها مسلمة كقولنا استصحاب الحكم
الاصلي حجة ما اعترف به الجمهور اي من الناس لا من العلما فقط
اي اعترف به الجمهور وان كان غير الجمهور لا يعترف به فتران قضية
كلامه يقتضي حصر السبب في اعتراف الجمهور بها في الامور الثلاثة
المذكورة وليس كذلك بل قد يكون اعترافهم بها بسبب اسنادهم
للشرع او للعادة وللادب اولسبب رقة الاضافة للبيان والمراد
بالرقة الشفقة والمراد بالحمية النفس كقولنا هذا ظلم الخ هذا
وما بعده المشهور من مقدماته الكبري فقط وشهرتها بسبب المصلحة
العامة وذلك لان قوله وكل ظلم قبيح السبب في شهرة هذه المصلحة

[illegible]

التي هي الحب للناس او ارتفاع البلا عنهم اذا ارتفع الظلم فقبح الظلم
قضية مشهورة الاعتراف بها يودي لمرمه وهو مصلحة وكذا لك الكبري في
الثاني وهي وكل كاشف لعورة فهو مذموم شهرتها بسبب المصلحة
العامة وهي حفظ الاشخاص وذلك لان كشف العورة يودي الي الشهوة
وهو يودي الي الزنا وهو يودي الي اختلاط الانساب وهو يودي الي
عدم تعاهد الابا للاولاد بالانفاق عليهم وهو يودي الي هلاك الاولاد
والاعتراف بالقبح يودي الي الحفظ للاولاد وهذا افتخر لي هذا
القياس مقدمته الكبري مشهورة بسبب الشفقة لان قوله وكل فقير
تحمد مواساته الحامل علي الاعتراف بتلك الرقة والشفقة وما بعداه
كمراه مشهورة بسبب الحمية وذلك لان هذه القضية اعني كل من قتل
اخوه ظلما حسن ان يقتل قاتله الحامل علي الاعتراف بها الحمية علي
الاخذ بالثار حسن ان يقتل قاتله حسن فعل ماض او صفة مشبهة
خبر عن كل وقوله ان يقتل قاتله بالبنا للفاعل فاعله ضمير عايد علي
المبتدي وقاتله مفعول وضميره قاتله عايد علي الاخ المقتول ولا يصح
قراته بالبنا للمفعول لخلو الجملة الواقعة خبرا عن رابط يربطها بالمبتدا
لان اسم الاشارة عايد علي الاخ الحي والضمير في قاتله للاخ المقتول
فتامل قاصر عن البرهان اي عن ادراكه لو ذكر له اي انه اذا كان
لابد ذكر البرهان اذا ذكر له لبلادته ولقلة ذكايه فيرتكب له هذه
الطريقة مثلا لو قال لنا قاصر ما الدليل علي ان الله واحد فيقال له
لو كان الاله اثنان لتطبقت السموات علي الارض كالمركب اذا كان
فيها رئيسان فانها تغرق لكن لم تنطبق فليس هناك الهان فهذا
القياس المركب من مقدمات مشهورة يقنع به ذلك القاصر ولا يقال له
لو كان الاله اثنين فلا يخلو اما ان يتفقا او يختلفا فلو اتفقا فاما
ان يكون الاثر الواحد لموثرين وهو باطل او يكون احدهما فاعلا دون
الثاني فيلزم عجزه ويلزم من عجزه عجز الاخر لان ما لزم احد المثلين
يلزم الاخر ولو اختلفا فاما ان ينفذ مرادهما او مراد احدهما
فلو نفذ مرادهما لزم ان الشي الواحد يتصف بالضدين وهو باطل واذا
نفذ مراد احدهما دون الاخر لزم عجز من لم ينفذ مراده وما لزم احد
المثلين

المثلين يلزم الاخر ولو اختلفا فاما ان ينفذ مرادهما الا انه لو قيل له هذا لم
يدركه فتامل اقناع قاصر عن البرهان من اضافة المصدر الي مفعوله بعد حذف
الفاعل اي ان يقنع منتج القياس الجدلي من هو قاصر عن ادراك البرهان او
الزام الخصم كما لو ادعي المالكي طهارة فضلة بهيمة الانعام فقال الشافعي لا اسلم
ذلك بل هي نجسة فيقول له المالكي اذا كان ذلك الشافعي قاصرا عن ادراك
الدليل لو كانت نجسة لزم الحرج في الدين لكثرة ملابسة الناس لها لكن التالي
باطل لقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج فبطل المقدم فهذا الزام
من المالكي للشافعي واسكات له وان كان يمكن لنا قسمة فيه فالقصد
انما هو الحام الخصم تامل فهي ما تالف اي قياس تالف وقوله من مقدمات
المراد بالجمع ما فوق الواحد وقوله مقبولة اي كلها او بعضها من شخص
معتقد فيه الصدق ببيان الجهة قبولها وقوله ليس علة لاعتقاد صدق
قايلها اي انما اعتقد صدقه لسر له اي كبعض العوام الذين يلبسهم الله
ثوب القبول بين الناس بحيث يقع صدق كلامهم في قلوب الناس
او زيادة علم اي كقول الشيخ لتلامذته يحثهم علي المشاركة في المطالعة
المطالعة مع الاخوان توثر نفعا وكل ما هو كذلك فينبغي ان لا يترك فينتج
المطالعة مع الاخوان ينبغي ان لا تترك او زهد اي كقول الزاهد القناعة
عن ما في ايدي الناس تؤثر صحبة الناس وكل ما يوثر صحبة الناس
ينبغي ان لا تترك ونحوه اي بان كانت القضايا صادرة من شخص
شانه النصح للمسلمين ترغيب السامعين اي كما في قولك هذا
يحث وكذا في المطالعة وكل ما كان كذلك ينبغي مواساته فالقصد
منه الترغيب عن الدورة في الليل بالسلاح وانما سمي هذا النوع بالخطابة
لان ترغيب السامعين في الاشيا او عنها من شان الخطبا فهو
ما تالف اي قياس تالف وقوله من مقدمات اي اثنان وقوله متخيلة
اي لا ثبوت لها في الواقع بل هي مرتسمة في الخيال فقط فالاول
اي كقولنا اي مشيرين لهذه خرة لط المتخيل في هذا القياس انما هو
الكبري فقط لانه لا صحة لها في الواقع ولا شك ان الموجب في الترغيب
انما هو تلك المقدمة فقط لان الياقوت من الامور النفيسة التي

ترغب فيها النفوس ولما جعلت الخمرة من افراد الياقوت فقد رغب فيها
والثاني كقول لنا مشربين لسل نحل مرة بكسر الميم وفتح الرا مشددة اي
والمرة هاي المرارة من لما اي انه يتأذا بها المرارة وقوله مهوعة بكسر
الواو بالبنا للفاعل اي مقيئة اي مغيرة للقي ويصح قراة مهوعة بفتح
الواو اسم مفعول اي ان النحل تقاياها من فيه وشان الشي اذا اتقاياه
الحيوان ان تنفر النفس عنه وفي بعض النسخ منهوعة بالتاقبل الها
ويصح ايضا حمله اسم فاعل او اسم مفعول والمعنى مثل الاول الفتح
مثل الفتح على النسخة الاولى والكسر مثل الكسر انفعال النفس اي
تاثرها بالترغيب او التنفير والتاثر شان الشعر شان الشعر او الادبا
فلهذا سمي هذا النوع شعرا واعلم ان الخطابة موجبها للترغيب والترهيب
في صلاح الحال وهذا شان الخطبا بخلاف الشعر فان موجبه الترغيب
والترهيب لهوا النفس وهذا شان الشعرا ثم ما تالف اي قياس
تالف من مقدمات شبيهة بالحق اي شبيهة بالمقدمات الحق وليست
تلك المقدمات بحق ثم ان هذا الذي ذكره ليس تعريفا لحقيقة المغالطة
لان هذا بيان لنوع من انواعها لان لها انواعا ثلاثة ما تركب من
مقدمات شبيهة بالحق وليست حقا وهذا النوع كما يسمى مغالطة
يسمى مشاغبة وما تركب من مقدمات وهمية والحاصل ان المغالطة
هي ما تركب من مقدمات كاذبة وتحته انواع ثلاثة والشيخ اجرى
التعريف عليها بحسب انواعها لا بحسب حقيقتها وسمي اي
هذا النوع من المغالطة بالسفسطة اي بالقياس المزين الظاهر الفاسد
الباطن وذلك لان سفسطة كلمة يونانية معناها بلغتهم العلم والحكمة
المموهة وهي ماخوذة من سوف واسطي كما ان فلسفة ماخوذة
من فيل وسوف ومعناه العلم المحبوب فقيل معناه محبوب وسوف معناه
العلم ووقع البحث في اللفظين هذا فرس الخ اعلم ان المغالطة في
هذا القياس جات من صغراه وذلك لان الفرس حقيقة الحيوان الصاهل
والصورة التي على الحايط ليست كذلك فان كان المراد هذه الصورة
فرس حقيقة فهي كاذبة بالنظر للواقع وان كان المراد هذه صورة فرس
فالصغرى



فالصغرى كاذبة بحسب المتبادر لان المتبادر من قوله هذه فرس انها فرس
حقيقة وان كان المراد صورة فرس فصغرى وان كانت كاذبة في الواقع
او بحسب المتبادر منها الا انها شبيهة بمقدمة حقة وهي هذه فرس
مشيرا الى فرس حقيقة واما الكبرى وهي قوله وكل فرس صهال ان اريد
منها وكل فرس حقيقة صهال كانت الكبرى صادقة الا انه لم يتكرر
الحد الوسط لان الفرس الواقع محمولا في الصغرى غير الواقع موضوعا في الكبرى
ان اريد من الاول الفرس بحسب الصورة واريد من الفرس الثاني الفرس
الحقيقية وان اريد من الكبرى وكل فرس مطلقا حقيقة او لا صهال كان الحد
الوسط متكررا الا ان الكبرى تكون كاذبة كما انه تكون متكررا والكبرى
صادقة والصغرى كاذبة ان اريد بالفرس اولا وثانيا الفرس الحقيقي
او شبيهة بالمقدمات المشهورة اي من حيث كثرة الاستعمال
في كل وان كانت كثرة استعمالها اقل من استعمال المقدمات المشهورة
ويسمى مشاغبة اي ويسمى ذلك القياس المركب من تلك المقدمات المذكورة
مشاغبة ماخوذة من الشغب وهو الجدال والشر ولما كان هذا القياس
شان الاتيان به يبعث على الجدال واثارة للشر سمي مشاغبة يخبط في
البحث اي يتكلم بكلام ليس جاريا على النهج المستقيم بان لا يكون فاهما
للموضوع ويأتي بكلام خارج عنه والبحث هو اثبات المحمول للموضوع
والخبط فيه ايراده لا على الوجه المستقيم هذا يعلم العلم بالفاظ العلم
بان كان يقول هذا المدعى ممنوع منعا تفصيليا او تناقضه نقضا اجماليا او
تعارضه فهذا اتى بالفاظ العلم ولكن ليس جاريا على المنهج المستقيم لان
الدعوى لا تمنع منعا تفصيليا ولا اجماليا ولا تعارض بل الذي يفعل بها ذلك
انما هو الدليل والمغالطة في هذا القياس جات من الكبرى لكذبها وهي شبيهة
بالمشهورة التي يعرفها جمهور الناس والغرض من ذلك النوع اثارة الشر
وتهييجه لان المقدمة الكبرى كاذبة وحينئذ فالتمسك به انما هو لذلك
الغرض فقط اذا كان المتكلم بذلك القياس قصده اثبات انه عالم وانه
يستحق المحل الفلاني لبدرس فيه والغير خاصم فيحصل بذلك القياس تهييج الشر
للغير وهمية اي حكم بها الوهم لا العقل وقوله كاذبة صفة لوهمية اي

وهمية كاذبة لا صادقة وذلك بان يجعل حكم الوهم متعلقا بغير محسوس لان حكم
الوهم في غير المحسوس باطل   او لمقدمات اي مقدمات كاذبة   كان تقول
هذا ميت اي هذا الشخص الذي قام به الموت ميت الخ واعلم ان قول الشيخ
كان تقول هذا ميت الخ وكذا القياس الذي بعده وهو قوله هذا الميت
جماد الخ ليسا من قبيل المغالطة في شيء لان مقدمات كل واحد منهما صحيحة
ومستوفي لشروط الانتاج لان قوله هذا ميت ضرورية وقوله وكل ميت جماد
صادقة لان مرادهم بالجماد ما لا روح فيه وما يدل على ان هذين القياسين
ليسا من قبيل المغالطة بل ذكرا توطية لما قبل الشيخ بعد فان النفس قد
لا تقبل هذا الدليل الصحيح فتامل   هذا الدليل الصحيح الاشارة راجعة
لما ذكر من القياسين المذكورين   لمقدمات تتوهمها كاذبة اي لمقدمات
كاذبة تتوهمها صادقة اي تحكم بصدقها بواسطة الوهم   فتقول هذا
انسان الخ الفا للسببية اي فبسبب توهمها تقول وهذا هو نفس المغالطة
وما تقدم فهو توطية وتمهيد لها والمغالطة في هذا القياس اعني قوله هذا
انسان يمكن قيامه جاءت من الصغرى وذلك لان قوله يمكن قيامه معناه
الامكان الوقوعي وهو العادي لا بحسب العقل والامكان صحيحة واما
الكبرى وهي وكل من يمكن قيامه الخ فصادقة ان اريد الامكان العادي واما
لو اريد الامكان مطلقا كانت كاذبة   فهذا اليس بجماد وهذه النتيجة
كاذبة لان الميت جماد بمعنى لا روح فيه ففساد النتيجة جاء من فساد الصغرى
كما علمت او من فسادهما معا فتامل   فتعلم انه جبل اي تعلم ذلك
بالعقل وقوله خفت منه اي بسبب اتباعك للوهم اي القوة الواهمة
وانما انبعث الوهم لان الوهم يغلب الخ فقوله لان الوهم الخ علة لمحذوف
تامل   ما قادر شيء مثل الوهم اي ما صير كد متقادا لاكثر الاشياء لمثل
الوهم ككثرة الضحك وخوف الفقر وخوف الايذاء من الناس وقوله
ما قادر الخ هذه حكمة وقعت في كلام بعضهم اتى الشيخ بذلك دليلا لما
تقدم من غلبة الوهم للعقل وحاصله انا في اكثر احوالنا متبعين للوهم
وقد حكي عن الجنيد انه قال لو جلس شخص عن يميني يلذني بالذ الاشياء
دبالكلام وشخص اخر عن يساري يجا الضرما زاد هذا على هذا عندي شيا
لعلمي



لعلمي بان الكل من الله   تقول النفس الخ الاولى الاتيان بما التفريع لان
هذا متفرع على قوله خفت منه اي فاذا خفت منه فتقول النفس هذا يشبه
الخ تامل   هذا يشبه الحية الخ هذا القياس المغالطي فيه جاءت من الكبرى
فقط لصدق صغراه وانما كانت الكبرى كاذبة لحكم الوهم فيها بالخوف او بالفزع
منه واما العقل فلا يحكم بذلك بل يحكم بالثبات واعلم ان امر الشارع بالفرار
من المجذوم في قوله عليه الصلاة والسلام فر من المجذوم فرارك من الاسد
بالنسبة لمن غلب الوهم على عقله طرى عادة الله بان الذي غلبه الوهم
يحصل له العدوى اذا لم يعز واما قوله عليه الصلاة والسلام لا عدوى ولا
طيرة فمحمول على من غلب عقله على وهمه فجرت عادة الله لا تحصل له
عدوى ولو خالط المجذومين   فالحزم اي الامر الذي يهتم به الفرار
منه او والامر الصواب الفرار منه   ومثل هذا الوهم الخ هذا
الكلام لا تعلق له بالمغالطة الا انه لما افاد تصورها بانها قد تتركب
من مقدمات وهمية وافاد ان الوهم قد يغلب على العقل كثيرا وكان
كثير من الناس مرتكبا للبدع والضلال بسبب الوهم نبه الشيخ على
ذلك على سبيل الاستطراد وقوله ومثل الخ متعلق بقوله وقع اي وقع
اكثر الناس في انواع البدع بسبب الوهم الحاصل لهم المماثل لهذا الوهم
اي توهمان الحبل الذي على صورة الحية مفزع ومؤذ وفي قوله اكثر الناس
اشارة الى ان المومنين قليلون بالنسبة للكفار وهذا مناسب لقوله
تعالى وما اكثر الناس ولو حرصت بمومنين   وقع اكثر الناس الى اخره
حاصله ان بعض الناس كالطبائعيين والفلاسفة لما وجدوا
النار ينشا عنها الاحراق والماء ينشا عنه الري والاكل ينشا عنه
الشبع والسكين ينشا عنها القطع والانسان ينشا عنه الضرب
والايذاء قالوا ان المؤثر لتلك المسببات هذه الاسباب بذاتها فحكمهم
بان المؤثر هذه الاسباب انما جاءهم من الوهم لا من العقل لان العقل
يحكم بانه لا مؤثر في شيء من الاشياء الا الله فقول الشيخ في انواع البدع اي
كتاثير الماء والنار والاكل الخ في الاحراق والري والشبع واضافة انواع
لما بعده للبيان   حتى وقعوا في اعتقادات اي حتى جزموا

بالمعتاد ان اي بالامور المعتادة اي جزموا بتاثيرها ومن المعتاد ان النار
تحرق والما يروي فقالوا بتاثيرها في الاحراق وهكذا واشتغلوا
بالاكوان جمع كون بمعنى الحصول والمراد هنا بالاكوان المكونات مثل الماء
والنار اي انهم اشتغلوا بهذه المكونات فاثبتوا للنار تاثيرا في الاحراق
وللما تاثيرا في الري وهكذا فاعتمدوا الخ مفرع على اشتغالهم بالاكوان
اي اعتمدوا ان الاكل نافع في الشبع مع انها ليست بنافعة وانما النافع
هو الله تعالى واعتمدوا ان النار تضر مع ان الضار هو الله فقط
فاشركوا هذا متسبب عن اعتقادهم ما ذكر اي انه تسبب عما ذكر انهم
اشركوا مع الله غيره كالنار وهذا الشرك مؤد لكفر ان اعتقدوا ان النار
مؤثرة بطبعها واما لو اعتقدوا انها مؤثرة بقوة اودعت فيها فلا يكفر
على المعتمد بل يفسق واثبتوا الوسايط اي كالنار فهم يقولون
انها مؤثرة وان الله هو الخالق للنار واثبات هذه الوسايط يؤدي
الى عدم الثقات للمولى واسندوا التاثير الى من ليس له تاثير اي
كالما والنار فهم يقولون ان هذه الطبايع مؤثرة مع ان المؤثر هو الله
والاولى ان يقول الى ما ليس له تاثير لان من انما يقع على العاقل الا ان
يقال انه لما صدر عنها التاثير اشبهت العاقل ويقال انه من جملة
من يتنزل التاثير العقلا فيقولون انها تؤثر في افعالها فعلم العاقل على
غيره فتامل وتوكلوا على من ليس له ذلك وتوكلوا على العبيد
الذين ليس لهم حول ولا قوة الا بالله والحاصل ان المعتزلة يقولون ان
العبد يخلق افعال نفسه الاختيارية فيتوكلون ويعتمدون عليه مع انه
لا حول له اي لا تحول عن المعصية ولا قوة له على الطاعة ولا تدبير له اي
لا نظر له في عواقب الامور تقع على الوجه الاكمل الا من الله ولا تقدير
اي تبيين وتحرير للاشيا كقولك في غد افعل كذا وكذا وبعده كذا
وكذا فتقدير الاشيا بفعل بعضها في غد وفعل بعضها بعد غد من الله
والعبد عاجز عن ذلك خيالات اي كالامور المتخيلة التي لا وجود
لها من حيث ان وجودها ليس من نفسها بل من الله فهي ليس بيدها
نفع ولا ضر فهي كالامور التي لا وجود لها فاندفع ما يقال ان قوله جعلها
خيالات

خيالات فيه انكار لحقايق الاشيا وجعلها خيالات لا تحقق لها في
الخارج وليس هذا مذهب اهل السنة تنادي بلسان الحال اي
بلسان حالها فال عوض عن المضاف اليه الذي هو افصح من لسان المقال
اي اقوى في الدلالة من لسان المقال لانه دايما صادق بخلاف لسان المقال
فانه قد يكذب مثلا من كان لا يدعي انه عالم ولكن يقرر العلوم على وجه
تام ومن كان يدعي انه عالم ولكن اذا سيل عن شي توقف فيه فلسان
الحال يدل على ان الاول عالم اكثر من لسان مقال الثاني وكذلك اذا ذهب
انسان لابس لثياب رثة الى شخص ذي ملاءة ولم يسأله شيا فان لسان
حاله يدل على الاحتياج اكثر من لسان مقال من ذهب بثياب نفيسة
الى شخص وطلب منه بلسان مقاله لان الثاني كمن ادعى شيا من غير
دليل وكذلك اذا قال زيد انا كريم وكان كل يوم يكرم الناس فقد
دل حاله على كرمه اقوى من دلالة قول زيد من يفنى مفعول تنادي اي
ان هذه الممكنات تخاطب بلسان حالها من يفنى عنها وقوله انظر الخ
هذه الجملة مقول قول محذوف اي وتقول له انظر اي في احوالي لا وصلك
الى المقصر اي لاوصلك الى الذي شانه ان يقصد وهو الله تعالى والمراد
بالوصول اليه معرفته ومن جملة معرفته معرفة انه المنفرد بالتاثير في الاشيا
المقصر اما مكم اي قدامكم اي لا مانع واقف عليه من الامور المعتادة
ويصح ان يجعل المقصر اما مكم جملة مقول لقول محذوف وانظر مقدم من
تاخير اي تنادي من يفنى عنها وتقول له المقصر امامكم انظر في احوالي
لتصل اليه انما نحن فتنة اي افتتان وامتحان اي انما نحن ذوات
افتتان وامتحان او انما نحن مفتتن بنا وممتحن بنا وقوله فلا تكفر اي
باعتقاد تاثير الامور المعتادة لذاتها كاعتقاد ان الاكل يؤثر بطبعه
وان النار كذلك الخ والحاصل انه قد جرت عادة الله امتحان
عباده بالامور الممكنة اما ليرقيهم او يخفضهم فاذا اعطاك شيا يمتحنك
بها هل تشكر فيقبلك او لا فيطردك وخلق الله الشبع بالاكل لتنظر
وتتامل فاذا اعتقدت ان الاكل غير مؤثر في الشبع حصلت النجاة
وان اعتقدت تاثيره فيه بذاته حصل الهلاك وهكذا ايضا في غير

[illegible]

الاعم من الاسباب   فهذه الاقسام الخمسة اي هذه الخمسة المذكورة اقسام
الحجة العقلية وانما ذكرناها اقساما للحجة مع انه قد علم ذلك مما تقدم توطئة
لما بعد من قوله وجعلها البيضاوي والمراد انه جعل هذه الثلاثة اقساما
للحجة من حيث المادة واما من حيث الصورة فقد تقدم ان اقسامها
ثلاثة اخرى   في الطوالع يحتمل ان يكون هذا الظرف اي بدلا للاحتراز
فيكون للبيضاوي تقسيما اخر كالذي للجمهور مغايرا لما ذكره في الطوالع
ويحتمل ان يكون هذا الوصف لبيان الواقع فليس له تقسيم اخر في غير
الطوالع   لان الحجة العقلية الخ هذا تعليل لتقسيم البيضاوي الحجة
باعتبار مادتها الي الاقسام الثلاثة ثم ان في كلام شارحنا سقط من
كلام الطوالع اذ نص كلامها الحجة اما ان تكون عقلية او نقلية والاول
اما ان يكون مقدماتها قطعية وتسمى برهانا ودليلا او ظنية او مشهورة
وتسمى خطابية وامارة او شبيهة باحدها وتسمى مغالطة هذا كلام
الطوالع وانت ترى شارحنا قد اسقط من كلامها قوله او مشهورة وعبر
بقوله باحدهما بضمير التثنية والواقع في الطوالع التعبير بضمير الجماعة
اي الشبيهة بالقطعية او الظنية او المشهورة   وجعلها البيضاوي
الضمير لاقسام الحجة لا باعتبار ما تقدم ويحتمل ان المعنى وجعلها اي الحجة
ثلاثة اقسام اي جعل اقسامها ثلاثة   وتسمى ايضا امارة اي لانها
لكون مقدماتها غير قطعية علامة علي النتيجة   قطعية اي
ابتداء وانتهاء فدخلت المقدمات الضرورية ابتداء والنظرية التي تنتهي
الي الضرورة والمراد انه لا بد ان تكون تلك المقدمات كلها قطعية اي
مقطوعا بها وبمجموعها والمراد بالجمع في قوله المقدمات ما فوق الواحد
او من مقدمات ظنية ليس المراد انه لا بد ان تكون كل مقدمة ظنية
اي مظنونا ثبوت نسبتها بل المراد ان المقدمات ظنية ولو باعتبار البعض
وكذا يقال في الشبيهة باحدهما اذ لا يشترط في المغالطة ان تكون كل المقدمات
شبيهة باحدهما بل متى كانت احدى المقدمات شبيهة باحدهما كفى
ذلك في تسميتها مغالطة   وتسمى الاول برهانا هذا اسم خاص به
والثاني دليلا اسم عام له ولغيره والمناسب عدم الالتفات اليه   مغالطة

ويدخل

ويدخل فيه الشعر واما الجدل فهو اما داخل في البرهان ان تركب من مقدمات
يقينية واما داخل في الخطابة ان تركب من ظنية فان قلت ان الجدل علي
اثبات انه قسم فانما يتركب من مقدمات مشهورة لا قطعية ولا ظنية فكيف
يكون داخلا في البرهان او في الخطابة قلت المعلوم ان المشهورة قد
تكون يقينية وقد تكون ظنية فلا منافاة حينئذ   وبالجملة اي
واقول قولا ملتبسا بالجملة اي بالاجمال بقطع النظر عن كون اقسام الحجة
خمسة او ثلاثة وانما اتى بهذا الحاصل الاجمالي مع انه قد مر ذكره مفصلا
توطئة لقوله فلهذا قلت   فالمعتمد اي فالعمدة من هذه الاقسام
اي فالذي يعتمد ويعول عليه من تلك الاقسام   وقوله العقائد الدينية
اي المنسوبة الي دين سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم من نسبة
الجزئي للكلي ومراده بتلك العقائد الذي يعتمد في تصحيحها علي
البرهان خصوص ما تتوقف المعجزة عليه لا التي لم تتوقف المعجزة عليها
مثل ثبوت السمع والبصر والكلام وكذلك السمعيات مثل ثبوت الجنة
والنار والحشر والنشر وانما كان المراد بالعقائد ما ذكر لتعبيره بالبرهان
الذي هو الدليل العقلي الذي مقدماته يقينية اذ العقائد التي
لا تتوقف المعجزة عليها لا يتوقف تصحيحها علي البرهان بل علي الدليل
النقلي والمراد بتصحيح العقائد اثباتها علي وجه الجزم بها ثم
ان جعل العمدة في تصحيح العقائد البرهان مبني علي القول بان التقليد
لا يكفي وان المقلد كافر وهو قول ضعيف   ووصفها بالقاطعة
لكشف معناها وذلك لان القاطعة معناها المقطوع بها اي المجزوم بها
والبرهان هو القياس الذي مقدماته مقطوع بها فيصدق علي القاطعة
انها وصف كاشف لان الوصف الكاشف هو المبين للحقيقة بحيث
يصح التعريف به كقولك الانسان هو الجسم النامي الحساس المتحرك بالارادة
المتفكر بالقوة والقاطعة كذلك لانها بمعنى المقطوع بها فان قلت
ان الدليل هو مجموع المقدمات والمجموع لا يتصف بالقطع بل كل مقدمة
علي حدتها وحينئذ فقوله القاطعة ليس وصفا كاشفا للمعنى
البرهاني لما علمت ان الوصف الكاشف هو المبين للحقيقة واجيب

بانه كاشف للمعنى الالتزامي اعني المقدمات لان البرهان معناه مجموع
المقدمتين ومثل من كل مقدمة على حدة فقول الشيخ كاشف معناها اي
الالتزامي لتدخل الخ اي فالباعث على ذكر الادلة التي هي عامة دخول
الادلة العقلية فيها ويرد عليه ان الادلة النقلية كما تتحقق بذكر العام
تتحقق بذكرها بعنوانها الخاص بها بان يقال والادلة النقلية وظاهر
الشيخ انه لو لم يات بالعام هنا لما تاتى له ذكر النقلية فتامل فيما يقبل
اي في العقائد التي تقبل الادلة النقلية فيها فقوله من العقائد
بيان لما وقوله يقبل صلة او صفة جرت على غير من هي له فكان الواجب
الابراز وذلك اي العقائد التي تقبل الادلة النقلية فيها كلما
لا تتوقف المعجزة اي كل عقيدة لا تتوقف المعجزة عليها كنفي النقائص
فيه ان من جملة النقائص العجز والجهل ونفي ذلك تتوقف المعجزة عليه
لان نفي العجز بالقدرة ونفي الجهل بالعلم والمعجزة تتوقف عليهما
واجيب بان المراد بالنقائص التي نفيها يكون بالدليل النقلي
نقائص مخصوصة وهي الصمم والبكم والعمى وذلك لان اضدادها
الذي هو السمع والبصر والكلام انما ثبت بالدليل النقلي ولو قال الشيخ
بدل قوله كنفي النقائص ثبوت السمع والبصر والكلام لكان اظهر وانسب
بقوله بعد وثبوت الوحدانية وثبوت الوحدانية على راي اي
وهو قول من يقول ان الوحدانية تثبت بالدليل النقلي ولكن
المعتمد انها انما تثبت بالدليل العقلي من الحشر هذا بيان
لبعض الممكنات والمراد منه وقوع الحشر واما جوازه فدليله
العقل وكذا يقال في النشر اشارة الى اشتراط القطع فيها
في قوله اشارة الخ ايما الى ان دلالة الوصف المذكور على القطع بطريق
الاستلزام لا بطريق المطابقة وذلك لان السطوع معناه الارتفاع ويلزمه
الظهور والظهور في كل شيء بحسبه وما يناسبه فظهور الدليل من جهة
لكونه قاطعا واعلم ان اشتراط القطع فيها من حيث السند والمتن
فلا يتمسك في شيء من العقائد بخبر الواحد ولا بالظواهر وسواء
تعلقت العقيدة بالذات او بالصفات او بغيرهما كالسمعيات
هذا ظاهر

المعجزة

هذا ظاهر كلامه وهو المعروف وقال بعضهم ما يتعلق بالذات والصفات
لا يحتج فيه بالاحاد واما السمعيات فيصح التمسك فيها بالاحاد واما
والمدار فيها على كون الحديث صحيحا او حسنا وان كان احادا ان يقال اي
متعلق ان يقال من البراهين العقلية اي بدل القطعية المحوج الى المجاز
لكن قد يقال لان البراهين لا تكون الا عقلية فلا حاجة لذكر قوله العقلية
فهو فرد من شيء وقع في شيء اخر والقواطع السمعية فيه ان
القواطع جمع قاطعة بمعنى مقطوع بها فالتجوز الذي فر منه في قوله البراهين
القطعية قد وقع فيه في قوله والقواطع لان القواطع بمعنى المقطوع بها
ابين واحسن وجه الابينية ان ما في المتن ليس فيه تصريح بالقطع
في الدليل النقلي وانما فيه اشارة لذلك فقط من قوله سواطعه وايضا
دلالة الادلة على الدليل النقلي ليست بطريق النص وانما هي بسبب
دلالة العام على بعض افراده بخلاف قوله من البراهين القطعية والقواطع
السمعية فانه ابين ووجه الاحسنية ان في عطف العام على الخاص
شبه تكرار وما سلم من ذلك احسن ويحتمل ان عطف احسن من
عطف العلة على المعلول وتبين الاحسنية بما سبق من الامور الثلاثة
وهذا كله وجه للابينية والاحسنية بالنظر للطرف الثاني وهو القواطع
السمعية واما وجههما بالنظر للطرف الاول وهو البراهين العقلية
فهو المقابلة لان العقلية تقابل السمعية والحاصل ان الابينية
والاحسنية من جهة ما ذكر وان كان التعبير بكل من العبارتين فيه
التجوز تقييد لما اطلق اي لمن اطلق يعترض عليه وقد يجاب
بان من اطلق لا اعتراض عليه لانها اذا كانت حاصلة فلا يطلب تحصيلها
لان تحصيل الحاصل محال وطلبه عبث وتقدم ان الارشاد كتاب لامام الحرمين
ولا يرضى فاعله ضمير يعود على البالغ وهو عطف على قوله ان يعمل فكره اي
يجب عليه ان يعمل فكره ويجب عليه ان لا يرضى الخ والمراد بالوجوب
وجوب الاصول لا وجوب الفروع وكذا كل ما ذكره المص في هذا الكتاب من
الامور الواجبة والواجب الاصلي ما يرجع لاصول الدين وبالفرعي غيره
واذا كان عدم الرضى بالتقليد واجبا اصليا لزم عدم الاكتفا بالتقليد

[illegible]

والذكر ويحتمل ان يكون قوله ولا يرضى جملة مستانفة خبرية لفظا انشائية
معنى بمعنى انه ينهى عن ذلك لمفاده اللام بمعنى في وهي جمع
عثيرة بمعنى معثقوه حرفة التقليد الحرفة هي الصنعة وهي في هذا
المقام مستعارة لشيء مستقبح يعني بقوله التقليد وحينئذ فاضافة
الحرفة لما بعده للبيان بعد ملاحظة الاستعارة المذكورة وانما اطلق على
التقليد حرفة بخسة مرتبة صاحبه لان الخسة شان الحرفة عرفا فانها
الخ هذا علة لقوله ولا يرضى الخ وقوله في الاخرة فيه اشارة الى انها مخلصة
في الدنيا وهو كذلك عند كثير الخ فيه ان هذا لا ينتج المدعي الماخوذ
من اسلوب الكلام الذي هو عدم خلوص صاحبها من الخلود في النار
لان قوله عند كثير الخ يقتضي انه عند الاكثر يخلص عند الله في الاخرة
مع ان المدعي عدم الخلوص فالاولى ان يقول عند اكثر المحققين او عند
كلهم لاجل ان يطابق اول الكلام اخره فتامل ان الحكم الحادث الخ خرج
بالحادث الحكم القديم وهو خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين تعلقا
تنجيزيا ملتبسا بالطلب او بالاباحة او بالوضع لها فليس ناشيا عن
واحد من هذه الخمسة بل ليس ناشيا عن شيء اصلا هذا واعلم ان الحكم
الحادث يطلق على ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة ويطلق على
النسبة وهي ربط المحمول بالموضوع ايجابا وسلبا ولا يصح ارادة المعنى الاول
هنا لان الادراك نفس العلم والاعتقاد لا انه ناشئ عنهما فتعين ان يراد
المعنى الثاني وهو النسبة ونحوه ينشا عن امور الاولى يتعلق به امور لان
النسبة يتعلق بها تلك الامور لا انها تنشا عنها وشك ووهم
قضية كلامه ان الشاك والمتوهم كل منهما حاكم وفي ذلك خلاف فمن يرى
ان الشاك حاكم يرى ان الشك اعتقادان تقاوم متعلقهما فيكون حاكما بهذا
وبهذا ومن يرى ان الشاك ليس بحاكم يرى ان الشك التردد في الوقوع
وان لا وقوع فلا حكم عنده ومن يرى ان المتوهم حاكم يرى ان العقل
يحكم بالمرجوح فالوهم عنده ملاحظة المرجوح ثبوتا او نفيا منصوبان
على التمييز اي من جهة ثبوته او نفيه اي انتفائه عنه اما ان يجد
في نفسه الجزم بذلك الحكم الذي هو نسبة المحكوم به للمحكوم عليه اي اما ان
يدركه

يدرك ذلك الحكم ادراكا جازما او يدركه ادراكا غير جازم وقوله
فالاول اي وهو ما اذا جزم بالحكم وقوله اما ان يكون اي الجزم لسبب
واعني به ضرورة وذلك كما في قولك الواحد نصف الاثنين والكل اعظم
من الجزء فان الحاكم بثبوت النصفية وبالاعظمية جازم بتلك النسبة
بسبب الضرورة اي البداهة او برهانا اي كما في العالم حادث
وكل حادث له صانع ينتج العالم له صانع فالحاكم بثبوت الصانع للعالم
جازم بتلك النسبة لسبب وهو البرهان المذكور واعني به ضرورة
او برهانا اي ولا نعني به ما يشمل الشبهة وقوله اولا اي او لا يكون جزمه
لسبب بل لا لشيء اصلا او لشبهة ويسمى الاول اي وهو الجزم
بالحكم اي ادراكه ادراكا جازما لضرورة او برهان علما ومعرفة ويقينا
اي فالعلم والمعرفة واليقين الفاظ مترادفة معناها واحد في متحدة
مفهوما وماصدقا كما هو شان المترادفين والثاني اي وهو الجزم
اي الادراك الجازم الذي ليس الجزم به لضرورة ولا لبرهان بل ناشئ
عن شبهة او لا لشيء اصلا وغير الجزم اي وغير الجزم بالحكم اي
في الادراك للحكم ادراكا غير جازم وقوله اما ان يكون راجحا اي اما ان يكون
الحكم راجحا ويسمى الاول من اقسام غير الجزم اي وهو ادراك الحكم الجازم
الراجح مع مقابله ظنا وقوله والثاني اي وهو ادراك الحكم المرجوح على
مقابله وهما وقوله ويسمى الثالث اي وهو ادراك الحكم المساوي لمقابله
شكا وقضيته ان الشك ادراك بسيط وقد علمت انه اما ادراك
لمجموع شيئين او انه التردد في الوقوع او اللاوقوع فتامل فالايمان ان
حصل الخ اي ان تعلق به شيء من اقسام غير الجزم وفيه شيء ذكرت
لان الايمان عند الم هو الاذعان المصاحب للمعرفة اي للاعتقاد
الجازم المطابق الناشئ عن دليل وح فلا يتاتى ان يتعلق به شك
ولا ظن ولا وهم واجيب بان المراد بالايمان الايمان الصوري
بحسب الظاهر وهو النطق بذكر ثبوت القدرة لله والارادة والعلم الى غير
ذلك من العقائد فالاجماع على بطلانه اي على عدم الاعتداد به
في خلوص صاحبه من الخلود في النار وان حصل عن القسم الاول اي

وان تعلق به القسم الاول فالاجماع علي صحته هذا يقتضي كفاية الجزم
بالعقايد الناشيء عن دليل مع انه لابد مع ذلك من الاذعان وهو قبول
النفس قبلت ذلك واجيب بان الش ترك التقييد بالاذعان نظرا الي ان
الشان ان من علم شيا اذعن به واما الثاني اي واما ان تعلق به القسم
الثاني وقوله وهو الاعتقاد اي الجزم لغير ضرورة او برهان وقوله فينقسم
قسمين اي ففيه تفصيل لان ذلك الاعتقاد ينقسم قسمين نحو علة
لجواب اما المحذوف مطابق لما في نفس الامر المراد بنفس الامر علم
الله او اللوح المحفوظ والمراد بمطابقة الاعتقاد لما في نفس الامر مطابقة
متعلقه للنسبة التي يعلمها الله ويسمي الاعتقاد الصحيح اي الموافق
لما في نفس الامر وهو النسبة الخارجية اي الموافق متعلقه لما في نفس
الامر وان كان صاحبه كافرا كما جري عليه الش فيما ياتي فكون صاحب
هذا الاعتقاد مومنا انما هو بحسب الظاهر فقط وقوله عامة المومنين جملة
العامة مومنين بالنظر للظاهر والا فهم كفار عنده وغير مطابق اي
وغير مطابق متعلقه لما في نفس الامر والجهل المركب اي ويسمي ايضا
بالجهل المركب فله اسمان كاعتقاد الكافرين اي الموجب للكفر اذ ليس
كل ما يعتقده الكافرون غير مطابق للواقع الا تري ان اعتقادهم
ان الواحد نصف الاثنين مطابق فالفاسد اي فالاعتقاد الفاسد
وقوله اجمعوا علي كفره فيه نظر اذ هو يقتضي ان كل اعتقاد فاسد اجمعوا علي
كفر صاحبه وليس كذلك بل منه ما اجمع علي كفر صاحبه كاعتقاد النصاري
ان الله ثالث ثلاثة ومنه ما لم يجمع علي كفر صاحبه كاعتقاد المعتزلة
ان العبد يخلق افعال نفسه فاطلاق الش فيه نظر وانه اثم هذا لازم لما
قبله صرح به لاجل قوله اجتهد او قلد واتي بذلك التعميم ردا علي من قال وهو
العنبري والجاحظ تبعا لشيخه النظام وهم من المعتزلة ان الكافر اذا
اجتهد واداه اجتهاده الي الكفر كان معذورا ولا اثم عليه ولا يعتد
بخلاف من خالف الخ اي كالقايل ان اجتهاد الكافر ينفعه الذي حصل
له وصف كاشف وقوله بمحض التقليد اي بالتقليد المحض والتقليد هو
الاخذ بقول الغير اي الاعتقاد تبعا للغير فان قلت اذا كان التقليد

هو

هو الاعتقاد تبعا للغير يصير في كلام الش ركة لان المعني ح واختلفوا في
الاعتقاد الصحيح الحاصل ذلك الاعتقاد تبعا لاعتقاد الغير ولا معني
له واجيب بانا نريد بالتقليد موافقة الغير ولا نفسره بالاعتقاد
تبعا للغير فتامل من اهل السنة متعلق بكل من الجمهور والمحققين
وعطف المحققين علي ما قبله من عطف الخاص علي العام واهل السنة
اذا اطلق في علم الكلام فالمراد به اهل علم الكلام لا ما هو اعم حتي يشمل
الفقهاء والمحدثين فلا يعترض علي الش بان مذهب جمهور الفقهاء
والمحدثين ان المقلد مومن وانه من اهل النجاة كما قاله القرافي وحينئذ
سقوط فعلم اعتراض ابن زكريا عصري المص وتلميذه نسبة ذلك القول للجمهور
والقاضي اي ابي بكر الباقلاني والمراد بالاستاذ ابو اسحاق
الاسفرايني والمراد بامام الحرمين عبد الملك بن محمود الجويني واعلم
ان الشيخ الاشعري امام اهل هذا الفن والمذكورين بعده محققون
لطريقته في هذا الفن فهم اركانه ولكن الحق ان التقليد يكفي في عقايد
الايمان وان ايمان المقلد صحيح وقد نقل عن الاشعري انه رجع لهذا
القول وكذلك المص ويقال ان كبراه هذه هي اول ما الف في العقايد وقد رجع
في شرح الصغري والمقدمات عن هذا القول الي القول بايمانه لا يصح الاكتفا به
اي لا يتحقق معه النجاة من الخلود في النار وهو الحق لا هذا من عند المص
اتي به ترشيحا وتقوية لما قبله وكانه الخ هذا جواب عن اعتراض وارد
علي من حكي الاجماع وحاصله كيف يحكي ذلك البعض الاجماع مع شهرة
الخلاف فيما ذكر فقصد بكانه لمن حكي الاجماع وقوله لم يعتد بخلاف الحشوية
والحشوية اي القايلين بذلك فكفاية التقليد في العقايد والحشوية
فرقة كانوا اخذ ذلك لقول الحسن البصري وكانوا يجلسون في حلقته بين يديه
فتكلموا بكلام ساقط فقال ردوا هولا الي حشو الحلقة اي الي خلفها اما
لظهور فساده اي فساد قولهم لا يبطل الاجماع وعدم منافاته اي عدم
قوة علم صاحبه اي وعدم قوة علمه توجب عدم الوثوق بقوله وهذا عطف
علة علي معلول وهذا الجواب اعني قوله اما لظهور الخ بنا علي ان المخالف
للاجماع معاصر للمجمعين واما قوله او لانعقاده الخ جواب ثان بنا علي ان

للاجماع منعقد قبل ظهور المخالفين فتامل اولانعقاد اجماع السلف
قبله اي قبل ظهور خلاف الحشوية لخلافهم خارق للاجماع فلا يعتد به
وحصل ابن عرفة الخ اي جمع وما نقله عن ابن عرفة يعكر على ما نقله عن الجمهور
والمحققين من ان المقلد كافر ومن حكاية الاجماع على كفره لان عادة
الشيخ ابن عرفة يؤخر القول الضعيف وقد اخر القول بكفره فيدل ذلك على
تضعيف القول بكفره فنقل كلام ابن عرفة لايناسب الكلام السابق
الاول انه مؤمن غير عاص اي سوا قدر على النظر وتركه ام لا وهذا ابنا على
ان النظر مستحب لا واجب وجوب الاصول ولا وجوب الفروع لانه لو كان
واجبا وجوب الاصول لما كان مؤمنا لان الواجب الاصلي ما يلزم على
تركه الكفر ولو كان واجبا وجوب الفروع لكان عاصيا الثاني انه مومن
عاص اي وهذا هو المعتمد خلافا للش وهذا القول مبني على ان النظر
واجب وجوب الفروع بدليل عصيانه وليس واجبا وجوب الاصول
بدليل الحكم عليه بالايمان وقوله ان ترك النظر مع القدرة هذا القيد ليس
واقعا في كلام ابن عرفة على ما ينبغي وانما اتى به الش من عنده نظرا الى
ان الاطلاق يلزم عليه التكليف بما لا يطاق وهو غير واقع فاتى الش به نظرا
لقاعدة الشرع الموافقة ولعل ابن عرفة ترك التقييد بقوله مع القدرة
نظرا الى ان كل بالغ عاقل له قدرة على النظر او نظرا الى القاعدة الشرعية
وهي ان الشخص لا يخاطب الا بما هو قادر عليه وح فلا اعتراض عليه
والثالث انه كافر هذا مبني على القول بان النظر واجب وجوب الاصول
كالايمان حاذى به طوالع البيضاوي اي سلك فيه مسلك الطوالع
في التراجم والابواب والمسايل اعتقاد جازم فيه ان الاعتقاد لا يكون
الا جازما كما سبق من ان الاعتقاد حكم الذهن الجازم فلا حاجة لقوله جازم
واجيب بانه ماش على طريقة اخرى غير ما مر وهي طريقة اللغويين
وحاصلها ان الاعتقاد هو حكم الذهن مطلقا لغير دليل سوا كان
جازما او لا مطابقا للواقع ام لا فلذا اخرج الغير الجازم بقوله الجازم
ولا يخفى ان قوله الجازم فيه تجوز اي مجزوم بمتعلقه او ان اسناد الجزم
للاعتقاد مجاز عقلي اذ الجازم انما هو المعتقد فالكلام فيه اما مجاز
في المفرد

في المفرد او في الاسناد ولعل ابن عرفة اخذ المجاز في التعريف لكونه شاع حتى
صار كان الجزم حقيقة عرفية في المجزوم ذاي بمتعلقه تامل لقوله
معمول للاعتقاد واللام فيه للتقوية ذلك الخ تامل فان قلت ان المصدر لا يعمل
موصوفا قلت محل ذلك اذا كان المعمول غير ظرف او جار ومجرور والا فلا منع
كما هنا وهذا الجواب مسلم ان اريد بالجار ما يشمل الزايد للتقوية لا خصوص
الاصلي فتامل وقوله اعتقاد جازم بقول الغير اي من غير ان يكون هناك
اطلاع على دليله اذ ليسمى ذلك والا لم يكن الحاصل اعتقادا بل معرفة كذا قيل
وقيل ولو اطلع على دليله اذ ليس كل ما قارنه الدليل يكون يقينيا لا سيما
في الفرعيات وقوله لقول الغير مثل القول الفعل والتقرير فكان على ابن عرفة
ان يزيد ذلك وقد يقال مراده بالقول ما صدر عن الغير وحينئذ فيشمل
ما ذكرنا امل فيخرج الخ هذا من كلام ابن عرفة اتى به ذكما تفريعا
على التعريف الذي ذكره وقوله فيخرج اعتقاد قول غير معصوم فهذا الايقال
فيه تقليد بل يقال فيه علم والمراد بقول الرسول الذي حكم على اعتقاده
بانه خارج من الخلاف التعريف من حيث انه رسول اعني قوله المتعلق بما
لا تتوقف المعجزة عليه كالسمع والبصر والكلام واما قوله المتعلق بما تتوقف
المعجزة عليه كالقدرة والارادة فاعتقاده تقليد وذلك لانه لا يثبت عند
الشخص رسالته الا اذا ثبت عنده القدرة والارادة ونحوهما والحاصل
انك اذا سمعت من الرسول الله سميع بصير متكلم واعتقدت ذلك فلا
يقال فيه تقليد لانه يكفي في هذه العقايد السمع ويحصل به العلم واذا سمعت
منه الله حي قادر مريد عالم واعتقدت ذلك من غير نظر في الدليل
العقلي كان هذا الاعتقاد تقليدا لا علما لانه لم تثبت رسالته الا بالمعجزة
والمعجزة متوقفة على هذه الصفات وح فلا يحصل العلم بهذه العقايد
من قوله والاجماع اي وخرج اعتقاد قول الاجماع اي قول اهل الاجماع
لانهم معصومون فيما اجمعوا عليه لقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على
ضلالة ومعرفة مدلول الخ اي وخرج عن التعريف معرفة مدلول الخ اي
خرج عن قوله اعتقاد الخ لان المعرفة غير الاعتقاد لانها حكم الذهن المطابق
عن دليل واما الاعتقاد فلا دليل معه وقوله مدلول الشهادتين اعترض

بانه ان اريد المدلول الصريح وهو ثبوت الوحدانية لله والرسالة لسيدنا
محمد فمفاده ان معرفة العقائد المغايرة لهذه المتعددة بالدلايل لا يكون
خارجا وان اريد المدلول ولو التزاما فالمعاد والفتنة داخلان فيه
لان من افراد رسول الله الاذعان لذلك فمن صدقه في كل ما جاء به ومن جملة
ما جاء به المعاد والفتنة وحينئذ فلا يحتاج لذكرهما بعد وقد
يجاب باختيار الشق الثاني ولكنه اتى بهما اهتماما باحوال
الاخرة   والمعاد اي وتخرج معرفة المعاد اي احوال القيامة من الحشر
والنشر والصراط وقوله والفتنة اي وتخرج معرفة الفتنة اي سؤال
ثم ان العقايد قسمان عقلية وسمعية فاشار للعقلية بقوله وخرج معرفة
مدلول الشهادة الخ وللسمعية بقوله وخرج معرفة المعاد الخ وقد يقال
ان الفتنة والمعاد انما يعلمان من قول الرسول فيه خلاف غيره ويراد بقول
الرسول ما جرى على لسانه سواء كان قرانا او سنة وحينئذ فالاولى
حذف المعاد والفتنة الخ وجهها بقوله لقول غير معصوم فتامل   اما
بدليل راجع لقوله معرفة   بدليل اجمالي اي كما لو قيل ما الدليل على
وجود الله فقيل العالم ولكن لا يعرف ذلك القايل دلالة العالم على وجود
الله هل من جهة امكانه او من جهة حدوثه وعلى فرض انه لو عرف انها
من جهة الامكان او من جهة الحدوث لا يعرف تركيب الدليل من مقدمتين
صغرى وكبرى ولا يقدر على حل اي دفع الشبه الواردة على هذا الدليل
فعلى فرض وتقدير لو كان يقدر على تركيبه من مقدمتين وورد
شبهة على احدى المقدمتين لا يقدر على دفعها كما لو قال العالم حادث
وكل حادث لابد له من محدث فورد عليه انا لا نسلم الصغرى وما المانع
من ان يكون قديما لانه مستند الى القديم لتاثيره فيه بطريق التعليل
وكل ما كان مستندا للقديم فهو قديم فمقول انه عاجز عن تقريره اي عن
تركيبه من صغرى وكبرى وقوله وحل اي دفع شبهه الواردة على الدليل
وقوله وحل الخ اي وكذلك العجز عن احدهما فالواو بمعنى او التي لمنع الخلو
فاندفع ما يقال ظاهر كلام ابن عرفة انه اذا عجز عن حل الامرين فيه لا يقال
له دليل اجمالي لانه المعجوز فيه عن الامرين ولا تفصيلي لعدم القدرة
فيه عليهما

فيه على الامرين مع انه اجمالي قطعا وقوله معجوز الخ بيان للاجمالي كما ان
قوله مقدور الخ بيان للتفصيلي   ففي ايمان ذي التقليد الى اخره
هذا شروع في الكلام على حكم صاحب التقليد اي على حكم المتصف به بعد
ان تكلم على حقيقة التقليد وقوله ففي ايمان خبر مقدم والمبتدا المحذوف
وفي الكلام حذف الواو مع ما عطفت وفيه ايضا حذف مضاف والاصل
ففي صحة ايمان ذي التقليد وعدم صحته اقوال ثم ان الحذف مع الواو هو
نفس القول الثالث ولما لم يصرح به اولا صرح به بعد ذلك بقوله ثالثها
وقوله فيها متعلق بالتقليد اي في العقايد العقلية والعقايد السمعية
المشار لهما فيما مر بقوله مدلول الشهادتين والمعاد الخ تامل   ان قدر
الاولى ولو قدرا اي هذا اذا كان غير قادر بل ولو كان قادرا   او معه
اي او يكون صحيحا مع العصيان اي ان قدر على النظر وتفسير الايمان
بانه حديث النفس التابع للمعرفة تفسير للايمان الحامل على هذا القول
والذي قبله   ثالثها هو قد هذا اضعف الاقوال لما جرت به عادة
ابن عرفة من تاخيره لاضعف الاقوال   لنقل المقترح فيتبع الاول وهذا
مرتبط في عز وتلك لاقوال الثلاثة نقلها في حكم المقلد على سبيل اللف والنشر
المرتب فقوله لنقل الخ هذا راجع للقول الاول   يحتجي حال من عز الدين
والامدي لانهما اللذان تصديا للاحتجاج واما المقترح فهو ناقل فقط
ولم ينتصر للاحتجاج لذلك القول ومما يدل على ان قوله يحتجي مثنى
وليس جمعا تغييره التعبير حيث عبر بمع في قوله مع عز الدين ولم يعبر
بالواو وتامل   لم يكونوا عارفين بالمسايل الاصولية اي بل مقلدين
فيها لغير النبي او مقلدين للنبي في القواعد التي ادلتها العقل وتقليد
المعصوم في العقايد المذكورة ليس بمعرفة والمراد بالمسايل الاصولية
العقايد كثبوت القدرة الخ   وحكم صلى الله عليه وسلم باسلامهم
اي حكمه صلى الله عليه وسلم باسلامهم دليل على ان المقلد مومن وليس
عاصيا وقد يقال ان حكمه عليه السلام باسلامهم منظور فيه للظاهر مقطوع
فيه عن الباطن لان الشرع يحكم على كل من كان في الظاهر عارفا بالاحكام
الفروع وممتثلا لها بالاسلام ولو كان الباطن خرابا لم يصل ما فيه لرتبة

التقليد وح فلا يصح الاحتجاج بهذا علي الدعوي وهي ان المقلد مومن
وان النظر غير واجب وانه ليس عاصيا الا لو كان النبي عليه الصلاة
والسلام حكم بايمانهم والحاصل ان الدعوي كون النظر غير واجب وان المقلد
مومن غير عاص والدليل ليس جاريا علي ذلك بل هو جار علي الحكم
باسلامهم وهو موضوع اخر غير المدعي فلا يدل هذا الدليل ح علي ان
المقلد منج عند الله لعدم جريانه علي ذلك فتامل ونقل الامدي
الي هنا مسند للقول الثاني وهو عطف علي قوله لنقل المقترح اي ان
الامدي نقل عن بعض المتكلمين ان المقلد مومن عاص بترك النظر فنقل
الامدي عنهم ذلك يدل علي وجود ذلك القول وانه ليس من عنديات
ابن عرفة وابي هاشم عطف علي نقل الامدي علي حذف مضاف اي ولقول قوله
ابي هاشم وفي الكلام حذف المقول ايضا اي ولقول ابي هاشم ان المقلد
كافر مع مقتضي قول الفهري الخ وهذا مسند للقول الثالث اي ان القول
الثالث سنده قول ابي هاشم الجبائي من المعتزلة ان المقلد كافر مع مقتضي
قول الفهري والمراد بالفهري شرف الدين بن التلمساني كان مصري
الدار شافعي المذهب من تلامذة المقترح وقوله الكتفاوه الخ هذا القول
الفهري لا فيما ينجي من الخلود في النار اي واما المنجي من الخلود فلا بد
فيه من المعرفة فهذا الكلام مقتضاه ان المقلد الذي لا معرفة عنده كافر
لخلوده في النار ولا يخفي ما في هذا من الاشارة الي الاعتراض علي
ما احتج به القول الاول وقول الشامل عطف علي مقتضي قول الفهري
اي مع مقتضي قول الفهري ومع قول الشامل والشامل كتاب لامام الحرمين
وان مات الخ جواب ان الجملة الاسمية اعني قوله فقولا الشامخ الخ والمراد
بالشامخ ابو بكر وقوله فقولا القاضي مبتدا حذف خبره اي وان مات الخ ففي
ذلك قولا القاضي الخ والمراد بالقاضي ابو بكر الباقلاني لانه المراد عند
الاطلاق في هذا الفن الاصح اي الاظهر عنده وهذا مقول القاضي
وقوله بعد قولا الخ فقد يقال ان هذا رجوع منه عن القول الاول وحينئذ
فليس له الا قول واحد فكيف ينسب ابن عرفة له قولان تامل وفي وجوب
المعرفة الخ لما انهي ابن عرفة الكلام علي عزو الاقوال المتقدمة لاربابها
ابتع

ابتع ذلك بالكلام علي وجوب المعرفة وما الخلاف في ذلك من الاقوال
للمناسبة فقوله وفي وجوب الخ من كلام ابن عرفة وهذا الظرف متعلق
بمحذوف خبر مقدم وقوله بعد فقلا الخ مبتدا موخر وحاصل ما قال
ان المعرفة التي هي الاعتقاد الجازم المطابق للواقع عن دليل واجبة وجوب
الفروع بمعني انها ليست شرطا في الايمان ولا جزا منه ثم اختلف فيها فقيل
انها واجبة علي الاعيان اي علي كل واحد بعينه بالدليل الاجمالي ولا يجب
الدليل التفصيلي علي كل احد بل هو واجب كفائي فيجب علي اهل كل
قطر ان تكون فيهم من يعرف الدليل التفصيلي وهذا القول نقله
الامدي عن الامام وقيل ان المعرفة واجبة وجوب الفروع علي كل احد
بالدليل التفصيلي ولا يكفي الدليل الاجمالي وهذا القول نقله الامدي
عن غير الامام المقول الثالث ان المعرفة واجبة وجوب الفروع
وجوبا عينيا بالدليل الاجمالي ولا يجب الدليل التفصيلي لا عينا ولا
كفائيا بل هو مندوب فقوله وفي وجوب المعرفة المراد بالوجوب
وجوب الفروع لا وجوب الاصول والفرق بينهما ان الواجب وجوب
الاصول يكفر تاركه كالايمان بخلاف الواجب وجوب الفروع وقوله عن
الامام راجع للقول الاول وقوله وغيره راجع للقول الثاني وجوب المعرفة
علي الاعيان بالدليل الاجمالي اي ان ادني المراتب ذلك فلو اتي بالدليل
التفصيلي كان كافيا من باب اولي قائلا حال من الغير اي حالة كون
ذلك الغير قائلا الخ وقوله من كان اعتقاده دون دليل اي تفصيلي
ودون شبهة فهو مومن عاص بترك النظر يعني ان الدليل المنفي مطلق
الدليل لا خصوص التفصيلي وح فغير الامام موافق للامام في ان الواجب
عينا المعرفة بمطلق دليل فلا يتم ذكر هذا القول الثاني ونسبته للغير
والحاصل ان مضمون هذه الحال لا تدل علي ان الغير يقول بوجوب
المعرفة علي كل احد بالدليل التفصيلي لان حكمه علي ذلك المعتقد من غير
دليل بالعصيان يقتضي ان الواجب عينا مطلق دليل اللهم الا ان يقال المراد
بالنظر في قوله بترك النظر الكامل وهو التفصيلي فتامل دون دليل
ولا شبهة اي واما لو كان الاعتقاد لدليل او شبهة كان مومنا غير

[illegible]

عاص واعترض بان الشبهة تجر للجهل المركب فلا يكون من اعتقد اعتقادا
جازما لشبهة مومنا واجيب بان المراد بالدليل ما كانت مقدماته
يقينية والمراد بالشبهة ما كانت مقدماته مشهورة منتجا لنتيجة
صحيحة   الفهري اي قال الفهري لانزاع الخ اي لا خلاف بين المتكلمين
في عدم وجوب التفصيلي عينا بل هو واجب كفاية وهذا من كلام ابن عرفة
وانت خبير بان كلام الفهري المذكور يناقض القول الثاني الذي نقله
الامدي من وجوب المعرفة بالدليل التفصيلي فغرض ابن عرفة بنقل
كلام الفهري معارضة القول الثاني بكلام الفهري   واما قول العكاري
ان مراد الامدي الوجوب الفرعي كما مر وقول الفهري في عدم وجوب
المعرفة الخ مراده الوجوب الاصلي فلا تعارض فهو بعيد لان الوجوب
الكفائي انما يقابل العيني في الفروع اذ الاصلي لا يكون كفائيا قوله وظاهر
قول ابن رشد هذا راجع للقول الثالث في وجوب المعرفة كما علمت وقوله
انما هي خبر قوله ظاهر وهي واقعة على المعرفة اي ظاهر كلامه ان المعرفة
الكائنة بالدليل التفصيلي اي على كل احد او على اهل كل قطر مندوب لا فرض
كفاية وفي بعض النسخ انما هو وح فالضمير للعلم المعلوم من المقام اي ان
كون العلم بالدليل التفصيلي مندوب   انتهي اي كلام الامام محمد بن عرفة
في شامله   قلت وبالجملة الخ الجار والمجرور متعلق بمحذوف اي قلت
واقول قولا ملتبسا بالجملة اي بالاجمال اي بقطع النظر عن كلام ابن عرفة
وعن كلام غيره وقوله وبالجملة الخ هذا راجع ومرتبط بالكلام الذي ذكره
قبل كلام ابن عرفة   عن جمهور اهل السنة ومحققيهم في هذا دليل على ان
المراد بالجمهور فيما تقدم جمهور المتكلمين وهذا الكلام اعني كون الجمهور قالوا
ان المقلد لا يكفي في العقائد وان كان قد مر الا انه اعاده توطية وتمهيدا
لقوله ولهذا قال ابن الحاجب الخ تامل   لا يكفي في العقائد اي وحينئذ
فالمقلد كافر وجعل هذا قولا لجمهور اهل السنة يناقضه ما مر عن ابن عرفة
من حكاية الخلاف وجعل هذا القول اضعفها   ولهذا قال الخ هذا هو
المقصود المهد وابن الحاجب اسمه عثمان ولقب بابن الحاجب لان والده
كان حاجبا اي بوابا لامير قوص بلدة من بلاد الصعيد ووالده كردي
وولد



وولد هو في قوص ودفن بالاسكندرية   المنسوبة له انما قال ذلك
لعدم الجزم بنسبتها له لانه قيل انها لغيره   وهو حديث النفس اي الكلام
النفساني التابع للمعرفة اي التابع للاعتقاد الجازم المطابق للواقع
عن دليل والحاصل ان التصديق هو قول النفس امنت وصدقت
التابع ذلك للاعتقاد الجازم عن دليل بحيث متى انتفى ذلك الاعتقاد
الجازم انتفى تابعه الذي هو حديث النفس   لا المعرفة اي لا ان
التصديق هو المعرفة فقط الذي هي لازم لحديث النفس ولا انها ايض
حديث النفس التابع للاعتقاد والحاصل ان الايمان اتفقوا على
انه التصديق الشرعي ثم انهم اختلفوا في مدلول التصديق الشرعي ما هو
فقيل انه حديث النفس التابع للمعرفة والمراد بحديث النفس كلام
نفساني يرجع لقولها امنت وصدقت فعلى هذا المعرفة غير الايمان بل
لازم له يلزم من عدمه عدم الايمان لان انتفا اللازم يدل على انتفاء
الملزوم وقال بعضهم ان التصديق الشرعي الذي هو الايمان نفس المعرفة
اعني الاعتقاد الجازم المطابق للواقع عن دليل وقال بعضهم ان
التصديق الذي هو الايمان مركب من المعرفة ومن حديث النفس فهو مركب
على هذا بخلافه على ما قبله فانه بسيط وقال بعضهم ان التصديق الشرعي
حديث النفس التابع للاعتقاد قال الشيخ والاصح الاول واعترض
بان تعبيره بالاصح يقتضي ان القول المقابل اعني القايل بانه المعرفة
خطا واجيب بان القايل بالمعرفة يقول لابد من حديث النفس كما ان   نا
من يقول انه حديث النفس يقول لابد من المعرفة فقد اتفق كل من اصحاب
القولين على انه لابد من اعتبار الامرين معا والخلاف انما هو في مدلول التصديق
هل هو نفس حديث النفس وتبعيته للمعرفة شرط او المعرفة واما حديث
النفس فهو شرط خارج فان قلت حيث اتفق اصحاب القولين على
انه لابد من وجود الامرين معا وجه القول بان مدلول التصديق حديث
النفس هو الاصح قلت اجيب بان التصديق في اللغة نسبة الصدق للخبر
او الخبر والنسبة المذكورة تكون بقولك هذا الخبر صادق او انت صادق

في كونه فلما كان المصدق هو نسبة الصدق للمخبر نقل شرعا للمعنى الذي هو
حديث النفس لتعلقه به بخلاف المعرفة فانها لا تعلق لها بنسبة الصدق
حتى ينقل اليها تامل فان قلت تفسير الصدق الذي هو الايمان بانه
حديث النفس التابع للمعرفة وجعل هذا القول هو الصحيح يقتضي
ان المقلد ليس بمومن لانه وان كان عنده حديث نفس الا انه ليس تابعا
للمعرفة اذ لا معرفة عنده مع ان الحق ان المقلد مومن الا انه عاص واجيب
من طرف من يقول ان المقلد مومن بان هذا تفسير للايمان الكامل واصل
الايمان هو حديث النفس التابع للجزم كان للاعتقاد او للمعرفة وبهذا تعلم
ان قول من يقول الايمان هو حديث النفس التابع للمعرفة وقول من قال
الايمان حديث النفس التابع للاعتقاد احدهما لا يقابل الاخر لان
الاول تفسير للايمان الكامل والثاني تفسير لاصل الايمان قال
ولا يكفي الى هذا هو المقصود للشارح بالذات من نقله عبارة ابن الحاجب
واعاد القول لوقوع الفصل في كلامه بين هذا الكلام وبين القول بما
مر وكان المناسب في كلام ابن الحاجب ان يقول فلا يكفي بفا التفريع
ليتفرع هذا الكلام على ما قبله الان يقال لاحظ ان تلك القضية حق فحذ
حذوا انها بدون الاثبات لما قبلها فتامل قلت ويرد على
كلام الجمهور الى هنا شروع في الاستدلال على ما هو مناسب من تقديم
الكتاب على السنة وهي على الاجماع واعلم ان الاستدلال بالايات
يرجع لقياس من الشكل الثالث وحاصله ان نقول العلم هو الحكم الجازم
المطابق لموجب من ضرورة او برهان والعلم واجب ينتج الاعتقاد الجازم
لموجب واجب دليل الصغرى ما مر في تعريف العلم ودليل الكبرى الايات
القرانية المذكورة فامر بالعلم لا بالاعتقاد هذا بيان لوجه الاستدلال
بالاية وقد يقال ان الاية انما تدل على ان العلم واجب ولا تدل على
انه واجب وجوب الاصول بحيث ان من لم يحصل له العلم يكون كافرا
فالاستدلال بالاية لم يتم كما علم انه لا اله الا الله فقد يقال ان الامر
في الاية للرسول لا للامة وحينئذ فلا تدل الاية على وجوب العلم على الامة
واجيب بان الله امر عباده المومنين بما امر به عباده المرسلين
خطاب

[illegible]

فخطاب الرسول خطاب للمرسل اليهم ومع هذا فغاية الاية انما تدل على
وجوب العلم واما كونه واجبا وجوب الاصول بحيث ان من لم يحصل
منه علم يكون كافرا فلا دلالة للاية عليه وقد علمت الفرق بينهما
اي بين العلم والمعرفة من ان الاول الجزم المطابق لدليل والثاني الجزم لغير
دليل ليستيقن اي ليتيقن قل هذه سبيلي ادعوا الى الله
الى اعلم ان كلام الشارح مبني على ان الوقف في الاية على قوله ادعوا الى
الله كما قاله بعض المفسرين والمعنى قل هذه اي الدعوة على الى سبيلي
دين الله وقوله على بصيرة خبر مقدم وقوله انا مبتدا موخر ومن اتبعني
مبتدا وخبره محذوف اي على بصيرة وهذه الجملة عطف على الجملة
قبلها فالكلام في قوة قضيتين الاولى قائلة انا على بصيرة الثانية
من اتبعني على بصيرة اي علم ومن المعلوم ان من من الفاظ العموم
وحينئذ فقوله من اتبعني على بصيرة في تقدير كل متبع لي على بصيرة
فاذا اجرينا على عكس النقيض الموافق الذي هو تبديل كل واحد
من طرفي القضية بنقيض الاخر مع بقا الصدق والكيف فنقول حينئذ
في عكسها كل من ليس على بصيرة ليس متبعا لي فتضم هذا العكس كبرى
لي صغرى مسلمة قائلة المقلد ليس على بصيرة وكل من
ليس على بصيرة ليس بمتبع لي ينتج من الشكل الاول المقلد ليس بمتبع لي
واذا انتفى عن المقلد الاتباع للنبي كان غير مومن واذا كان غير مومن
كان كافرا اذ لا واسطة بين الايمان والكفر فالاية تدل على المدعى
بواسطة القياس المنتج لما يستلزم المدعي وقال بعضهم ما قاله المص
من ان المقلد ليس بمومن لازم لنتيجة هذا القياس بتركيب قياس
اخر بان تجعل هذه النتيجة صغرى فنقول المقلد ليس متبعا للنبي
وكل من ليس متبعا للنبي فهو ليس بمومن ينتج المقلد ليس بمومن فلزم
ان يكون كافرا اذ لا واسطة بين الايمان والكفر ولو جرينا على عكس
النقيض المخالف الذي هو تبديل الطرف الاول بنقيض الثاني والثاني بعين
الاول مع بقا الصدق دون الكيف قلنا في عكس القضية المذكورة لا شي ممن
ليس على بصيرة بمتبع فتضم كبرى للصغرى السابقة هكذا المقلد ليس على

بصيرة ولاشي ممن ليس علي بصيرة بمتبع لي فينتج من الشكل الاول الاشي
من المقلد بمتبع لي فينا في ايض ما قال المص وسوان المقلد ليس بمومن بتركيب
القياس الاخر او بواسطة ان نفي الاتباع عن المقلد يستلزم عدم ايمانه
فيكون كافرا اذ لا واسطة بين الايمان والكفر والمقدمة الصغري في هذا
القياس تحمل معمولة المحمول ليصح جعلها صغري في الشكل الاول لاسالبة لعدم
صحة جعلها صغري في الشكل الاول فتدبر ظهر لك ان الاية تدل عليا المدعي
بواسطة القياس عليا بمقتضي عكس النقيض الموافق او المخالف وذكر الشارح
عكس النقيض الموافق وترك المخالف مع انه متفق عليه دون الموافق مختلف
فيه هذا وما ذكر من الاستدلال بالقياس المذكور لا يتم لان قولنا في الكبري
اعني عكس النقيض من لم يكن علي بصيرة في عقيدته لم يكن متبعا بما متبعا
يقال عليه المراد لم يكن متبعا اتباعا كاملا وح فلا ينتج الكفر بل عدم
الايمان الكامل تامل فلا يكون مومنا اي بل هو كافر لانه لا واسطة
بين الايمان والكفر وهذا لازم للنتيجة لا نفسها فليس متفرعا علي قوله
فمن لم يكن الخ الذي هو عكس النقيض الموافق بل هو متفرع علي نتيجة
القياس المطوي والبصيرة معرفة الحق بدليله اي والبصيرة هنا
قوله معرفة الحق الخ والمراد بمعرفة الحق ادراك النسبة المطابقة اه ركاجا في ما
بالدليل وقد تطلق علي عين قائمة بالقلب كالعين القائمة بالراس ومعلوم
ان التقليد لا يصح في حق المرسلين اي فكذا في حق المومنين هذا توجيه
للاستدلال بالحديث ولا يقال ان مساق الحديث في الحلال والحرام والاعمال
الصالحة ونصه كما في مسلم ان الله طيب ولا يقبل الا طيبا وان الله
تعالي امر عباده المومنين بما امر به عباده المرسلين فقال يا ايها الرسل
كلوا من الطيبات واعملوا صالحا لانا نقول قد تقرر في الاصول انه
اذا ورد الحكم علي سبب خاص فلا يقصر علي محل ذلك السبب بل يجري فيه
وفي غيره بطريق القياس وهو هنا اولي فمدعيه ان يقال ان المعرفة
واجبة وجوب الفروع والمرسلين لعصمتهم لم يتم بهم الا العلم فلا يصح
التقليد منهم بخلاف غيرهم فليسوا بمعصومين فيجوز ان يقوم بهم
غير العلم فالحديث لا يدل علي ان التقليد لا يكفي تامل وقوله ان الله
امر عباده

امر عباده المومنين اي المومنين بحسب المال او المراد المومنين بحسب
الظاهر او يقال ان المراد بالمومنين الذوات بقطع النظر عن الوصف بالايمان
ولا يقال ان الذوات تنصرف بذوات المرسلين وانما احتجنا للتاويل في
المومنين بما ذكر لانهم عند امرهم بالايمان لم يكونوا مومنين والا لزم تحصيل
الحاصل تامل دخل الجنة ومن مات ولم يعلم بذلك لم يدخلها ولو كان
معتقدا لذلك فيكون كافرا وقد يجاب بان قوله دخل الجنة اي
مع السابقين فيكون مفهومه انه اذا مات ولم يعلم بذلك بل اعتقده
فقط لم يدخلها مع السابقين وهذا لا يدل علي كفره دليل علي ذلك
اي علي مذهب الجمهور من عدم كفاية التقليد في العقائد وكفر المقلد وفيه
ان الذم كما يكون علي ترك الواجب الاصلي يكون علي ترك الواجب
الفرعي وحينئذ فالايات الدالة علي الذم لا تدل علي كفر المقلد
وامرت بالنظر اسناد الامر الي الايات مجاز عقلي وقوله وكل ايه الخ اخره
مبتنوا وقوله دليل خبر وهذا من جملة الاستدلال بالكتاب فالمناسب
تقديمه هناك قبل الاستدلال بالسنة قل انظروا الخ فهذا امر بالنظر
والامر بالشيء نهي عن ضده فهذه الاية ذامة للتقليد وامرة بالنظر
ان في خلق السموات والارض الخ فيه ان هذه الاية لا تقتضي ان
من لم يتفكر في هذه الايات الدالة علي صنعة الصانع يكون كافرا المتاني
بالنظر اي المتاخر بالنظر خوفه الله بقرب موته ففوت النظر بسبب تاخيره
وتاخيره فيموت كافرا وقوله عند بعضهم لعل الاولي ان يقول علي
الصحيح ويحذف قوله عند بعضهم لانه يصير دنا يبر القول بكفر المقلد
والمتبادر من قوله عند بعضهم تضعيف ذلك القول كما هو ذوق
العبارة وان كان يمكن ان يقال عند بعضهما اي الذي هو المصنف فتامل
وان عسي الخ مقول قال اي قال وان عسي الخ بعد قوله اولم ينظروا
هذا بالنظر لعبارة الشارح واما بالنظر لنظم الاية فقوله وان عسي عطف
علي قوله في ملكوت السموات والارض اولم ينظروا اي يتفكروا في قرب
اجلهم المترتب حصوله بسببه واجماع الصحابة ايض ظاهره كما ان
غيرهم اجمع علي ذلك ايض وليس كذلك فالاولي تاخير قوله ايض بعد قوله

[illegible]

[illegible]

دليل على وجوب النظر فانها اي الصحابة اي جنس الصحابة للتحقق
في البعض لان الذم انما وقع من البعض لا من كلهم بدليل قوله من غير نكير اذ
لو كان وقع الذم من كلهم فلا معنى لقوله من غير نكير لان الانكار وعدمه
انما يكون اذا وقع من بعضهم واطلع الباقي على ذلك فانها الخ علة لقوله
دليل وقد ينبني بتلك العلة المجمع عليه وحينئذ فالمقصود منها بيان
المجمع عليه اي واجماع الصحابة على ذم التقليد دليل الخ وبعد هذا
البيان يصير المدعى بينا بذاته دليل على وجوب النظر قد يقال
ان الوجوب فرعي وح فلا يكون الاجماع دليلا على الكفر وقوله فانها
لم تزل تذم فيه ان الذم ايضا كما يكون على ترك الواجب الاصلي يكون
على ترك الواجب الفرعي وح فلا يكون ذم التقليد دليلا على كفر المقلد
من غير نكير فيه اشارة الى انه اجماع سكوتي اي بالنظر لمن لم يذم
بل سمع الذم واقره ومن المعلوم ان الاجماع السكوتي حجة فتامل
وقال القاضي التقليد في علم التوحيد الخ الاولى ان يقول وقال القاضي
الامر بالتقليد في علم التوحيد لا ينافي احدا من العقليين بقوله لانه اما ان
يؤمر الخ ثم بعد هذا فالقول الاولى اسقاط كلام القاضي لان كلامنا
من اول الامر في شخص وجد منه تقليد هل ذلك التقليد كاف منه
اولا وكلام القاضي انما يناسب الرد على من يقول ان التقليد في الاحكام
الاصلية مامور به ولا كلام لنا فيه فتامل والحاصل ان الشارح اتى
بكلام القاضي استدلالا على دعواه التي هي عدم صحة الاكتفاء بالتقليد
وقد علمت ان هذا لا ينهض دليلا وانما ينهض دليلا لمن قال بامتناع الامر
بالتقليد وفرق بين الدعويين لانه اما ان يؤمر بتقليد من شاء الخ
الاولى اسقاط قوله منهم اذ لا حاجة لها ثم ان كلام القاضي في التعليل
قاصر على تقليد واحد فلو امر بتقليد جماعة اقوالهم متناقضة
لزم ح الامر بالجمع بين النقيضين او بتقليد المحق اي القائل بالحق
وهو خلاف الاجماع اي والمخالف للاجماع باطل اي واذا كان اللازم
وهو ان مقلد الكافر ممتثل باطلا فكذا الملزوم وهو الامر بالتقليد
لمن شاء كذلك وان لم يعلم هو اي الشخص الذي امر بالتقليد

والاول

والاول من تكليف المحال اي وهو باطل والملزوم وهو الامر بالتقليد باطل
كذلك والاولى ان يقول والاول من التكليف بما لا يطاق لانه ليس في قدرته
العلم بالحق عند الله والتكليف بما لا يطاق باطل الا بعد النظر الخ لتحرير
اي في اقواله التي يقلده فيها حتى يعلم حقيتها ولا شك انه اذا انظر فيما
ذكر وعرف حقيقته كان عارفا والفرض انه ليس بعارف هذا خلف لانه
جمع بين النقيضين والاحسن في طريق الاستدلال ان يقال لو كان
مامورا بالتقليد فاما ان يؤمر بتقليد من شاء او بتقليد المحق عند الله
او المحق عند المامور عنده علما او عنده ظنا والاول باطل لما يلزم
عليه من التكليف بما لا يطاق امتثالا من قلد الكافر والثاني باطل لما
يلزم عليه من التكليف بما لا يطاق والثالث كذلك باطل لما يلزم عليه من
التخالف والرابع باطل لما يلزم عليه ان من قلد المبتدع او الكافر يكون
ممتثلا فالقول بالامر بالتقليد يلزمه امور كلها باطلة واذا ابطل اللازم
بطل الملزوم واعلم ان هذا الدليل انما ينفع في ابطال القول بالامر
بالتقليد في الاصول واما التقليد في الاحكام الفرعية فهو مطلوب لانه
منوط بشهرة صحة المقلد فتامل لزم ان يكون كل من قلد الخ اسم
يكن هو قوله من قلد وقوله ممتثلا خبرها وقوله مبتدعا او كافرا مفعول
قلد وقوله على رجحان قوله في ظنه اي قول المبتدع او الكافر في ظن
المقلد بكلمتي الايمان من اضافة الدال للمدلول او الدلالة ظنية والمراد
بهما كلمتا الشهادتين من غير بحث منهم على السر اي من غير
بحث عن عقايد الناطق بالشهادتين المستورة اي المخفية في قلبه
هل هي عن دليل اولا فلولا ان التقليد كاف لما اكتفى صلى الله عليه وسلم
واصحابه بمجرد النطق بما ذكر بل سالوا عن السر اي العقايد هل هي
عن دليل ام لا على المظان والظواهر اي لا على البواطن فقد سكت
عن الباطن ولم يتعرض له من حيث انه يحتمل لان يكون ما فيه كفر او المظان جمع
مظنة اي المحل الذي يظن منه انه عالم في الباطن فقوله والظواهر
عطف مرادف وليس كلامنا فيه اي وانما كلامنا فيما في القلب
المخلص من النار هل يكفي فيه التقليد او لا بد من المعرفة وقد اجري

الى علة لقوله انما هو من باب اجرا الاحكام على الظاهر لان النبي قد اجرى الخ
فهو من تتمة مستند قوله فلا دليل عليه   بارديكم اي وهو النفاق
وقوله ولم يدل ذلك اي اجرا الاحكام وقوله على انهم كذلك اي مسلمون
واذا كان اجرا الاحكام على المنافقين لم يدل على انهم مسلمون في الاخرة
فكذلك لا يدل على ان المقلدين مسلمين في الاخرة فتامل   والى هذا
المعنى اي الاكتفا بالتقليد نظرا للظاهر اشرت بقولي فانها غير مخلصة
اي وانما هي في الدنيا اي بمحط الاشارة قوله واما في الدنيا فتبنى احكامها
على الظاهر فان قلت ان هذا المعنى مفهوم لقوله غير مخلصة في
الاخرة واذا كان مفهوما لم يكن يحمل ذلك معنا حاصلا بالاشارة مع
ان الحاصل بالاشارة لا يدل عليه اللفظ الا بالقراين البعيدة واجيب
بان مراده بالاشارة ما قابل الصريح   وعلى هذا على هنا للتعليل
اي ولاجل هذا اي لكون الاحكام الدنيوية مبنية على الظواهر والمعنى
ولاجل كون السنة جارية على اناطة الحكم بالظاهر وعدم البحث عن السراير
فالاشارة راجعة لما مر بحسب ما يناسب ذلك   قال الغزالي بتشديد
الزاي وتخفيفها من حكمه رضي الله عنه فمن ادعى مذهب امام ولم يجر
على سننه فهو بري منه ويقول له مذهبي العمل لا العلم ومن حكمه ايضا اذا
رايت العلما يتحاسدون ويتباغضون في الدنيا فاعلم انهم اشتروا
الحياة الدنيا بالاخرة   لا تحرك عقايد العوام اي لا تعلمهم الدليل العقلي
وتفهمهم اياه بل تبقي عقايدهم على ما هي عليه من صحة او فساد في
الباطن لبنا الاحكام الدنيوية على الظواهر هذا مراد الشارح ولكن يقال للشارح
ان هذا ليس مراد الغزالي بل مراده ان العوام اعتقادهم صحيح لكون
التقليد كاف فلا تحرك عقايدهم لانه لو حركت اي اختبرت بدليل
قطعي لربما تزلزل اعتقادهم وتخلخل واما ما حمل عليه كلام الشارح كلام
الغزالي فليس مرادا للغزالي لانه لا يرضى به النبي ولا الولي ولا احد
من الاوليا   يعني لان السنة اي ان الغزالي يعني ويقتصر ببقا عقايد
العامة على ما هي عليه ان السنة مضت بعدم البحث عن الضماير واذا
كان كذلك فلا ينبغي ان تحرك عقايد العوام بل يتركون على ما هم
عليه

عليه من صحة او فساد وكلام الغزالي ليس دليلا على الاكتفا بالتقليد
وليس مراد الغزالي بقوله لا تحرك الخ لكون التقليد كافيا بحيث يكون
كلامه دليلا على الاكتفا بالتقليد هذا مراد الشارح وقد علمت ما فيه
وان الحق ان مراد الغزالي المعنى الثاني لا الاول لان التقليد عنده كاف
والنظر مستحب فقط   فتبلى اي تختبر السراير   وانما يجب الخ
هذا جواب عن سوال وارد على ظاهر كلام الغزالي وحاصله ان قوله
لا تحرك الخ يقتضي النهي عن بث العلم مع ان السنة فيها بث العلم   لانه
امر اي والعوام لا يخلوا حالهم عن هذين الامرين فاما ان لا يسالوا
المتعلم او يسالوه ويكون السايل ليس اهلا للعلم وحينئذ فلا يجب بث
العلم لهم فلا تحرك عقايدهم وفيه ان من العوام من يسال ويكون فيه
اهلية   المنكر كاعتقاد ان الصحابي نبي   تغيير المنكر وذلك يكون
بتعليم العلم   وقد جعل الخ دفع لما يقال ان قوله والتلطف الخ ينافي
ما مر من ان العوام ليسوا اهلا للتعلم وحاصل الجواب انه جعل في
الادلة سعة فمنها القطعي ويحمل عليه ما سبق ومنها اقناعي وعليه
يحمل قوله فيما عاشرتم الخ فتخاطب العوام بالاقناعي والواو تعليلية
اي فالطريق الموصلة للعلم لهم واسعة لان الله قد جعل الخ   والادلة
عطف مرادف   المنكر اي سوا كان بدعة او كفرا   والتلطف اي الرفق
وعدم العنف لان تغيير المنكر تارة بالتلطف وتارة بالعنف فقيده
بالتلطف   ممن يميل الى صحة القول بالتقليد هذا صادق بان يكون ذلك
القايل يرى وجوب النظر وح فالمقلد وان كان مومنا
عنده الا انه عاص وصادق بان يكون ذلك القايل يرى استحباب النظر
وح فالمقلد مومن الا انه مرتكب خلاف الاولى او المكروه لان مخالفة
المندوب اما مكروهة او خلاف الاولى وصادق بان يكون ذلك القايل
يرى ان النظر مكروه او خلاف الاولى وان التقليد هو الارجح لكن
المتبادر من كلام الشارح الاحتمالين الاولين ولذا اضرب عن وجه الانتقال
الى الثالث بقوله بل ويرى رجحانه الخ اي بحيث كان يرى رجحانه
فالتقليد مندوب والنظر مكروه او خلاف الاولى   درجة الاجتهاد

الاضافة للبيان وقوله والمنظر الخ عطف تفسير علي الاجتهاد فليس المراد
بالاجتهاد بذل الوسع في تحصيل الاحكام الفرعية وغيرها بل المراد به النظر
في علم التوحيد ماتوا ولم يعرفوا الخ اي ان ابا بكر وعمر اللذين هما افضل
الامة وكذلك الصحابة كان الواحد منهم لو سئل عن حقيقة الجوهر وعن
حقيقة العرض لقال لا ادري بل ماتوا ولم يعرفوا حقيقة هذا ولا حقيقة
هذا وحينئذ فالحالة القائمة بهم حالة تقليد فلولا انها اشرف الحالات
لما ارتكبوها فهذا ابدل علي ان التقليد ارجح من المعرفة ولم يعرفوا
الجوهر اي حقيقته وهي ما قام بنفسه سوا كان مركبا وهو المسمي
بالجسم او بسيطا وهو الجوهر الفرد وقوله والعرض اي ولا حقيقة العرض وهي
ما قام بغيره مع ان الاستدلال بهما علي حدوث العالم المتوقف عليه الاستدلال
علي وجود الله متوقف علي معرفة حقيقتهما ونقل عن الاستاذ
يحتمل انه بالبنا للفاعل عطف علي قال اي ونقل ذلك البعض او بالبنا
للمفعول وحينئذ فهو من مقول قول ذلك البعض اي قال ونقل الخ ابن
فورك بضم الفا وفتح الرا من تلامذة الاشعري لتعيين الجنة جالية
اي في حكم الخالية لانه لا يدخلها حينئذ الا العارفون لا المقلدون والعارفون
قليل واذا كان اكثر الامة المشرفة علي التقليد فيكون التقليد ارجح
حكي الخ بالبنا للمفعول اي قال حكي الخ او بالبنا للفاعل اي حكي ذلك البعض
عليكم بدين العجائز اي والعجائز شانهن التقليد وحينئذ فيكون
هو الارجح لانه قد امر به بعض السلف والمراد ببعض السلف الذي قال ذلك
القول سفيان الثوري فقد حكي ان عمر بن عبيد المعتزلي لما جعل
للمنزلة بين المنزلتين قالت له عجوز قال الله تعالى هو الذي خلقكم فمنكم
كافر ومنكم مؤمن ولم يثبت منزلة ثالثة فبطل قولك فسمعها سفيان
الثوري فقال عليكم بدين العجائز اللهم ايمان العجائز هو الايمان
التقليدي اي اللهم ارزقني ايمانا كايمانهن فانه قد قطع عمره في النظر
والاشتغال بعلم الكلام وقد طلب التقليد عند القدوم علي الدار الاخرة
فلولا انه ارجح ما طلبه وقال عمر بن عبد العزيز الخ كان من العادلين الذين
يقبل كلامهم ويحتج به وقوله عن اهل الاهوا اي عن اتباع اهل
الاهوا



6

اهل الاهوا اي سل اهل بدعتهم او الافعال للسائل لا تتبعهم وعليك بدين الصبي
الخ والاهوا جمع هوا والمراد باهل الاهوا اهل الاراء الذين يتبعون رايهم
في العقائد عليكم بدين الصبي المراد به التقليد وقوله الذي في الكتاب
ذكر بعضهم ان الكتاب هو المكتب اي محل التعليم وذكر بعضهم ان المراد به
الجماعة الكائنون والمعني حينئذ علي الاول عليكم بدين الصبي الكائن في
المكتب وعلي الثاني عليكم بدين الصبي الكائن في جملة الكائنين اي من
جملتهم فهي بمعني من علي الاخير وانما خص الصبي بالذي في الكتاب
لانه هو الذي يؤمن عليه من الاعتقادات الفاسدة لان فقيههم يعلمهم
بخلاف الاولاد الذين شانهم اللعب فانه لا يؤمن عليهم من الاعتقادات
الفاسدة وقوله ودين الاعرابي اي الذي هو التقليد فلولا ان التقليد
افضل ما امر به عمر بن عبد العزيز وقال عمر الاولي ان يقول ونقل عن
عمر الخ ودع ما سواهما اي ما سوي دينهما اقوي ايمانا وارسخ اعتقادا
عطف الاعتقاد علي الايمان عطف مغاير لان الايمان مرجعه لكلام نفسي
وهو قول النفس امنت لما مر ان الايمان هو حديث النفس التابع للمعرفة
وهو اي الايمان ليس من باب العلوم والاعتقادات ثم ان هذا الدليل
الاخير يرجع الي قياس من الشكل الاول ذكر الشارح صغراه وحذف كبراه
ونتيجته والاصل هكذا بعض المقلدين اقوي ايمانا وارسخ اعتقادا
من ايمان بعض من نظر فينتج بعض المقلدين ايمانه ارجح من ايمان بعض من
نظر واذا كان ايمانه ارجح من ايمان الناظر كان التقليد ارجح وهو المدعي
لكن هذا انما ينتج المدعي بالنظر للبعض والمدعي عموم ارجحية التقليد لكل احد
تامل علي كل موفق اشار به الي ان فساده ضروري او كالضروري
فلا يحتاج لدليل لكن ربما احتاج الي تنبيه واما غير الموفق فربما يعتقد
صحته وفيه تلويح بذم المستدل بتلك الادلة حيث جعله غير موفق
اما الثالث اي اما بيان ابطال الدليل الثالث فهو الخ وانما ارتكب الشارح في بيان
ابطال تلك الادلة طريق اللف والنشر المشوش بحيث تعرض لابطال الثالث
اولا لسهولة الكلام عليه او لكونه ليس فيه الا فصل واحد بخلاف لو ابطل
الاول ثم الثاني ثم الثالث لتعدد الفاصل بين كل واحد وابطاله بفصلين

[illegible]

وهو رجحان الخ فيه ان هذا هو الدعوي لا الدليل لان الدليل الثالث
كما مر قوة ايمان بعض المقلدين علي بعض الناظرين فالاولي ان يقول
وهو قوة ايمان بعض المقلدين وارسخية اعتقادهم من المصادرة
الخ اعلم ان المصادرة هي اخذ المدعي جزا من الدليل وهنا جعل صغري الدليل
نفس الدعوي لان الصغري قايلة بعض المقلدين ايمانه اقوي واقوي هو
معني ارجح فتكون نفس الدعوي وهي ايمان المقلد ارجح لان جمهور
الايمة الخ فيه ان هذه العلة في مقام المصادرة وهو المعلل مقام اخر
فالمناسب في التعليل ان يقول لانه قد اخذ المدعي جزا من الدليل اللهم
الا ان يقال انه اراد بالمصادرة التبعيد عن المطلوب وهو النظر ولم يرد
بالمصادرة حقيقتها المتقررة اي ان هذا الدليل الثالث فاسد لانه مبعد
للمطلوب وهو النظر وانما كان النظر مطلوبا لان جمهور الخ وعلي هذا يكون
قوله لان الخ علة لكون النظر مطلوبا او يقال ان في كلام الشارح حذف واو
والاصل ولان جمهور الخ فهو بيان ثان لفساد الثالث وحاصله
ان العلما قسمان منهم من جعل التقليد كفرا ومنهم من جعله حراما فكيف
يجعل هذا المستدل راجحا لان جمهور الخ فيه ان هذا بهدم ما اسسه في
هذا الكتاب من ان المقلد كافر وكذلك قوله وبعضهم الخ يهدم ما اسسه
حيث حكاه عن البعض وجوب النظر اي وجوب الرجوع بدليل قوله
وتحريم الخ اصلا اي لا كاملا ولا ناقصا او المراد الايمان له مقاصد
فاولي الكامل تحت فهم عاقل اي تحت مفهوم فهم عاقل لان ما قاله
هذا القايل من جزئيات المفهوم لا الفهم وحاصله انه لا يدخل
تحت فهم عاقل ان التقليد مساو للنظر فضلا عن ان يكون راجحا عليه
فكيف يدعي ذلك القايل انه راجح عليه جزما المستند الخ فضيته
ان الجزم غير التقليد مع انه عينه لان التقليد الجزم بقول الغير دون
دليل فيختل المعني لقولنا ان الجزم المستند للجزم ولا معني له فلعله
اراد بالتقليد قول الغير تامل ومن لازمه قبول احتمال الخ فيه ان اللازم
نفس الاحتمال الا ان يقال اضافة قبول للتضعيف لما بعده بيانية
والاحسن ان يقول ومن لازمه قبول النقيض واحتمال النقيض بتشكك
مشكك

مشكك فيقتصر علي احد اللفظين ويحذف الاخر يكون مساويا اي
فضلا عن الرجحان فكيف يدعي الرجحان بحيث لا يحتمل الخ قضيته
ان الجزم المستند للبراهين يتعلق به وجوه وذلك لا الجزم لا يحتمل النقيض
بوجه من تلك الوجوه مع انه لا يتعلق به الا وجه واحد وهو عدم الاحتمال
مثلا الجزم بوحدانية الله الحاصل بالدليل لا يحتمل النقيض لا ذهنا
لكونه جزما ولا خارجا للمطابقة ولا بتشكيك مشكك للدليل والذي
يحتمل هذه الامور انما هو متعلق الجزم كالوحدانية وح فلا بد من
تقدير في قوله الخ بحيث لا يحتمل الخ بحيث يقال لا يحتمل متعلقه الخ تامل
ولعله اي المستدل اراد ببعض المقلدين الذي ايمانه ارجح من ايمان
بعض المقلدين الذي ايمانه ارجح من ايمان بعض الناظرين بعض مالم ينظر
الخ وفيه ان تلك الارادة بعيدة من التعبير بالتقليد لان هولا الجماعة
الذين خرقت في حقهم العادة لا يقال لهم مقلدون وح فلا تصح هذه
الارادة تامل بل هو لناظر ظاهره ان الناظر اقوي حالا منه لان
المشبه به اقوي من المشبه مع ان الامر ليس كذلك وقد يقال ان القوة في
المشبه به بحسب العادة لاعتياد والحس لان المالوف بحسب العادة والحس
انما هو الناظر وان كان ذات المشبه اقوي تامل وقوله في ان الحاصل
له بيان لوجه الشبه وتوقف العلم الخ جواب عن ما يقال كيف هذا مع
ان العلم النظري يتوقف علي النظر ويجوز في قدرة الله الخ نقل
ابن عرفة عن التامل الاتفاق علي الجواز ونقل المقترح منع الوقوع بالنسبة
للعلم بذات الله تعالي وصفاته لانه معلق به وكونه علما به تقتضي انه
مقدور للعبد والا فتبح التعليق لخروجه عن الحكمة ان يجعل العلوم
النظرية ضرورية لا يمكن ان فيه قلب للحقايق لان المراد بكونها
ضرورية انه لا يفتقر صاحبها الذي خرقت له العادة الي نظر فقوله بحيث الخ
جواب عن ذلك الايراد اي وليس المراد ان ذاتها تصير ضرورية تامل
الا ان يجوز الخ حاصله انه وان جاز خرق العادة لكن لا ينبغي الالتفات
لذلك بحيث ينام الشخص لانه لم يحصل له تلك المرتبة ويكسل ويقول يجوز ان
الله يخرق عادته ويعطيني العلم من غير تعب فالنظر واجب عليه

وكسله وعدم تعاطيه للنظر بجوز لخرق العادة حرام عليه والتعب في الدرس
اي في التدريس اي في حالة بان يصغي التلميذ للشيخ ويترك جميع المتغفلات
له عن كلام الشيخ من نوم وحديث وتفكر بامور الدنيا في النظر اي في
المطالعة والرحلة اي ان كان ليس في بلد المتعلم من يعلمه والا فلا واعلم
انه يجوز للشخص ان يخالف والديه في الرحلة لتحصيل العلم ولو كان نكفا يتا ولا يعد
بمخالفتهما في ذلك عاقا وقد روي في الحديث الذي هذا شروع في الاستدلال
على ان العلم لا يحصل الا بالطرق المذكورة لا يستطاع العلم اي لا يحصل
العلم وقوله براحة الجسم الباء بمعنى مع اي مع راحته اي بل لا بد من الاجتهاد
في النظر والنصب في الدرس وورد انما العلم بالتعلم اي فلا بد من التعلم
والتلقي عن الاشياخ ولو بالصين اي ولو تطلبوه بالصين اي ولو
تكون طلبتم له بالانتقال والرحلة الى الصين التي هي بلد بعيد فعلم ليست
شرطا في الماضي بل مستعملة في الاستقبال و في هذا الحديث دليل على طلب
الرحلة الى تلقي العلم يا يحيى خذ الكتاب بقوة اي باجتهاد فهذا دليل
للاجتهاد والنصب ففيه اشارة الى ان العلم لا يحصل الا بالنصب والاجتهاد
فلولا انه الذي دليل على الرحلة مسيرة شهر المراد مدة طويلة فلا
مفهوم للشهر واعلم انه ينبغي للانسان ان ياخذ عن غيره ما ليس عنده
كان مساويا له او اعلى او ادنى في العلوم علم كل شيء اي مما يحتاج له في
دينه وحينئذ فلا ينافي في هذا صنع للقا الخضر ليا خذ عنه العلم لانه سفره
لاجل الاجتماع بالخضر ليا خذ عنه ما عرفه من العلوم التي لا تعلق لها بالدين بل
العلوم الباطنية للقا الخضر بفتح الخا وكسر الضاد المعجمتين واعلم
ان المعتمد انه نبي حي وقيل ولي وعلى كل حال فموسى افضل منه لانه نبي مرسل
وقد سافر للاخذ عنه ففي هذا اشارة الى انه ينبغي للانسان ان ياخذ عن
غيره ما ليس عنده ولو كان دونه و قد ذكر بعضهم ان الخضر يجتمع بمن وجدت
فيه هذه الامور الثلاثة ان يعمل بالسنة وان لا يكون في قلبه غل لاحد
وان لا يدخر شيئا من الدنيا وان اراد الخ اي ان ذلك القايل انا نجد بعض
المقلدين اقوى ايمانا من بعض الناظرين ان اراد بالايمان ما ينشأ عنه
من اعمال البر اي الاعمال الصالحة والاولى ان يقول ان اراد بقوة الايمان
كثرة

كثرة ما ينشأ عنه من اعمال البر اي الاعمال الصالحة فمسلم وان بعض المقلدين
يتخطط الخ هذا احالة لما قبله اي لان بعض المقلدين يتخطط الخ وكانه قال
وان اراد بقوة الايمان في قوله بعض المقلدين اقوى ايمانا كثرة الاعمال
الصالحة فمسلم لتخطط بعض المقلدين من المعاصي الكثيرين العلما ما لا يوجد
في كثير من العلما المناسب ان يقول في كثير ممن نظر وان كان الناظرون
هم العلما انما هو بيد الله اي بارادة الله اي بسببها وليس بين
العلم والعمل ربط عقلي اي بحيث يلزم من العلم العمل وهذا علة لقوله
والانتفاع بيد الله اي لانه ليس بين العلم والعمل ربط عقلي وظاهره ان
بينهما ربطا عاديا وليس كذلك فالاولى ان يقول وليس بين العلم والعمل
ربط عقلي ولا عادي وقضيته انه لو كان بينهما ربط عقلي لم يكن بيد
الله وليس كذلك بل لو وجد لكان بيد الله ايضا بحيث تعالى ان المولى
ان شا اوجد العلم والعمل وان شا لم يوجدهما الا ان يقال مراده بكونه لو
كان هناك ربط عقلي لم يكن بيد الله بمعنى انه يوجد العلم بدون العمل
لان هذا مستحيل وهو لا تتعلق به قدرة الله لما فيه من قطع اللازم عن
الملزوم العقليين فان قلت حيث لا ربط اصلا بين العلم والعمل وان
المقلد قد يكون اكثر عملا للطاعات من العالم فلا ثمرة للعلم اصلا ولا معنى
للامر به قلت اجاب الشارح عن هذا بقوله الا ان هذا اي عدم الربط
او كثرة تخطط بعض المقلدين الخ لا يقدح الخ ولا في شرفه اي ولا يقدح
في شرف العلم اي ولا يؤثر في شرف التعليم عليه وليس العلم الواو
للتعليل اي لانه ليس العلم الذي هو تعليل لما قبله وقوله على المخالفة اي
للشارع او لامره على الموافقة اي موافقة الامر او الشارع وهو
متعلق بقوله يحمل ثم هذا العالم الخ لما اي للشارع او لامره ولما
قدم انه ليس بين العلم والعمل ربط ومن المعلوم ان ثمرة العلم العمل فيتوهم
ان المقلد العامل افضل من العالم الغير العامل دفع ذلك بقوله ثم ان هذا
العالم الخ احسن حالا من المقلد هذا يقتضي ان المقلد حاله حسن
ولكن التعليل الذي ذكره للاحسنية بقوله لان المقلد الخ لظهوره الخ يقتضي
عدم حسن حاله والتعليل لا يناسب الدعوى بل ربما نقضها

فلا يكون له عمل اي لان العمل شرط صحته النية وهي لا تصح الا بالايمان
وتعليل الخ هذا في المعنى توجيه لقوله احسن حالا وهذا التعليل يناقض
مقتضى التعليل الذي قبله لان هذا قد اثبت له عملا وحينئذ فحاله احسن
وقوله بل لا اثر الخ هذا يخالف ما قبله ويناسب التعليل الاول المفيد انه لا عمل
له وبالجملة فكلام الشارح فيه تضارب فتامل ولك ان تقول مراد الشارح ان
الجمهور قالوا بعدم ايمان المقلد فلا صحة لعمله وغيرهم قال بصحة ايمانه وصحة
عمله واما العالم فقد اتفق على صحة عمله والعمل المتفق على صحته احسن
من المختلف فيه فقد انتجت العلة المدعى كما ان العلة الثانية منتجة له
وقوله بل لا اثر الخ اضراب ابطالي للمدعى بل لا اثر للعمل الخالي عن العلم
وذلك كعمل المقلد فالمراد بعدم العلم في المقام التقليد وقوله اصلا راجع لقوله
بل لا اثر وقد شدد الواو للتعليل وهو علة لقوله بل لا اثر للعمل الخ لكن
هذا التعليل فيه شيء وذلك انه قد جعل الدليل عين المدعى فهو مصادرة
فالدعوى اعمال المقلدين لا تنفعهم وقد جعل دليلا اصلا راجع لقوله
لا اثر اي لا اثر اصلا والمراد بالعلم هنا العلم المقوم للعمل اي المتعلق به
ومن في مناهم اي كالمقلدين فهم في معنى الرهبان اي مماثلين لهم من حيث
ان كلا على كفر وان اختلف معتقد كل فان اعتقاد المقلد موافق للواقع
واعتقاد الرهبان مخالف له وقوله على انفسهم في الدنيا اي بكثرة العمل
لا ينفعهم شيء في الاخرة اي لكونهم كفارا في الواقع ثم لو جبنا الخ
ثم للترتيب الذكري اي ثم بعد ذكر ما مضى اقول لك لو جبنا الخ والحاصل
ان ما مضى من انه اراد ان بعض المقلدين اكثر عملا للطاعات وابعد
عن المعاصي من كثير من العلماء فمسلم لكن هذا انما هو بالنظر لعلماء هذا الزمان
المتشبهين بالعلماء وليسوا علماء حقيقة واما العلماء الحقيقيون فلو جبنا
لعد اعمالهم الحسنة التي اتصفوا بها وبعد ما لهم من العلوم لغاب جميع
اعمال العوام في ادنى خصلة حميدة لهم ولم يماثل جميع اعمال العوام خصلة
حميدة من خصالهم فانت ايها القائل ان بعض المقلدين اكثر اعمالا من بعض
العلماء لك شبهة وهو انك رايت بعض الناس تشبهوا بالعلماء وعلمهم
قليل ورايت بعض العوام عملهم كثير فقلت ما قلت لكن هؤلاء الذين

يتشبهون

يتشبهون بالعلماء وليسوا علماء حقيقة ولو رايت العلماء حقيقة لم تقل ذلك
هذا حاصل كلامه لعد المحاسن اي الاعمال الحسنة فعطف الاعمال على
المحاسن تفسيري ومشايخ الاولياء الاضافة حقيقية والمراد بمشايخ
الاولياء اكابرهم كالائمة المجتهدين وعطف المشايخ على الكثير مساو وقوله الذين
هم اي مشايخ الاولياء وقوله قدوة اي متبع بفتح الباء وقوله المقتفين المراد
بهم الاولياء فيما مر وما لهم عطف على قوله المحاسن وقوله من العلوم بيان
لما لهم وقدم الاعمال على العلوم مع ان العلم سابق على العمل اشارة الى ان القادم
على العلم ينبغي ان يلاحظ العمل وقوله ثم بثها عطف على قوله من العلوم واتى
بثم التي للترتيب للاشارة الى ان بث العلوم فرع عن وجودها وتحصيلها
والمراد ببثها تعليمها وعادتها وجهاد العمل مبطل اللام للتقوية
والمراد بما ذكر من المبطلين المعتزلة والفلاسفة فكل ما يفتح واحد منهم بشبهة
يبطلها العالم فابطالها جهاد من كل جاهل ومبتدع الجهل للضمير والاصل
حتى انقطع منا اي من ذلك المبطل المتشوف الخ وانما اظهر اشارة الى ان ذلك
المبطل جاهل ومبتدع والمراد بالجاهل هنا الجاهل جهلا مركبا لانه هو الذي
قدرته على اقامة الشبهة الى الاختلاس اي الاختطاف وقوله من الدين
اي من اطراف الدين وهذا كناية عن اخذهم شيئا من امور الدين ويخفونه
لتقوية حججهم مثلا قول الجاهل المبطل المولى لا يرى لان الرؤية تستلزم الجهة
فقد سرق هذا الجاهل قول اهل السنة الله يرى واخفاها ولم يقل بها بل
قال انه لا يرى ولعل الاولى اخذهم شيئا من امور الدين وتاويلهم لها لاجل
احتجاجهم وذلك كقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة فقد اخذ
المعتزلة قوله تعالى الى ربها ناظرة واولوه بان المعنى منتظرة لانعام ربها
لغاب جواب لو من قوله ثم لو جبنا الخ والمكرمة بضم الراء الوصف الحميد من علم
او عمل وقوله جميع اعمال فاعل غاب والمراد بغياب جميع اعمال العامة في ادنى
خصلة من خصالهم ان ثواب الخصلة الواحدة اعظم من ثواب فعل جميع العامة
فتامل والمراد بعامة المسلمين الذين عرفوا العقائد بالادلة الاجمالية والا فالمقلد
لا عمل له لكن مشاهدة الخ اي ان القائل بان عمل المقلد اكثر من عمل العلماء له
عذر وهو مشاهدة الناس المتشبهين بالعلماء في الهيئة وفي الواقع

ليسوا علماء فاعتقد انهم علماء لكونهم على هيئتهم وهؤلاء الناس تصدر
عنهم المعاصي بكثرة فلذا قال ان عمل المقلد اكثر من عمل العلماء وعزة
عطف على مشاهدة هي التي جسرت المناسب ان يقول هما اللتان جسرتاه اي
مشاهدة ما ذكر وعزة وجود من ذكر الا ان يقال افرد الضمير وانث باعتبار
رجوعه للحالة المشتملة على الامرين والمراد بالجاهل المناظر للمولى وهو ابن
زكري من اكابر العلماء معاصر للمولى وهو القائل ان عمل المقلد اكثر من عمل
العالم بمناقب له متعلق بالجاهل اي انه جاهل بذلك فقط لا انه غير
عالم بل هو من اكابر العلماء والمناقب جمع منقبة وهي الخصلة الحميدة من علم
او عمل على ذكر متعلق بجسرت مترهبي العامة من اضافة الصفة
للموصوف اي العامة المترهبين اي المتشبهين بالرهبان من جهة ان علمهم
لا ينفعهم في معرض له المعرض بكسر الميم وفتح الراء في الاصل الثوب الذي تعرض
فيه العروس ليلة الدخول على زوجها استعير هنا للصفة اي صفة العلماء
اعني المحافظة على الاوامر واجتناب النواهي والحاصل ان المحافظة
على الاوامر واجتناب النواهي من اوصاف العلماء فهذا الجاهل لما
شاهد المتشبهين بالعلماء في الواقع ليسوا علماء يعملون المعاصي وشاهد
بعض المقلدين يحافظ على الاوامر تجسر على ذكر العامة بوصف العلماء بحيث
قال انهم يحافظون على الاوامر اكثر من العلماء فقوله في معرض بمعنى البا متعلقة
بذكر وقوله ذكر العلماء من اضافة الصفة الى الموصوف اي تجسر على ذكر العامة
بوصف العلماء الذين شانهم ان يوصفوا به في زمرتهم اي جماعتهم
واما الثاني الخ اي واما بيان فساد الدليل الثاني وقوله ما حكاه الخ يوهم ان
الثاني هو خصوص ما ذكر وقد تقدم ان الدليل الثاني اطراف ثلاثة والذي
ذكره هنا عن بعض السلف بعضها وح فتقول واما الثاني على حذف مضاف
اي واما بعض الثاني اي واما بيان فساد بعض الثاني وقوله فلا دليلا اي
فنقول فيه انه لا دليل اي لا دلالة فيه ايضا كالثالث على صحة التقليد اي
فضلا عن ارجحيته وبهذا يندفع ما يقال ان المدعي يقول بارجحيته على
النظر ويستدل على ذلك بما تقدم فكان المناسب ان يقول الشيخ فلا دلالة
فيه على ارجحية التقليد وحاصل الجواب انه يلزم من نفي دلالته على
صحة

صحة التقليد نفي دلالته على ارجحيته على النظر لان ارجحيته فرع عن صحته
فاذا انتفت الدلالة على الصحة انتفت على الارجحية فقوله فلا دليل فيه على
صحة التقليد اي ويلزم من ذلك عدم صحة القول بارجحية التقليد الذي اقام
المدعي عليه الدليل لان مراد هذا القائل اي الذي قال عليكم بدين العجائز
وهو بعض السلف وهذا توجيه لقوله فلا دليل فيه الخ بما اجمع اي بالعقائد
التي اجمع والمراد التمسك بها على وجه النظر لا على وجه التقليد من الصحابة
الخ بيان للسلف الصالح فالسلف الصالح هم الصحابة والتابعين وتابع
التابعين كما يشهد له حديث خيركم قرني ثم الذين يلونهم فقول الشيخ والتابعين
فيه حذف الواو مع ما عطفت اي وتابع التابعين واما مطلق السلف فهو
ما قبل الخمسمائة والخلف هم من بعد دخول الخمسمائة كما يدل عليه كلامهم
حتى وصل علمه الخ الاولى حذف قوله علمه لان الواصل المعلوم لا العلم
وايضا فقوله حتى وصل منافيا في قوله الى من ليس اهلا للنظر لان قوله حتى وصل
علمه تقتضي ان العجائز والصبيان في الكتاب والاعراب من اهل العلم
وقوله الى من ليس اهلا الخ تقتضي انهم ليسوا اهلا للعلم فالاولى حذف
علمه ويقول حتى وصل الى من ليس اهلا الخ الا ان يجعل العلم بمعنى المعلوم
وتجعل الاضافة للضمير بيانية فتامل وقضية قوله الى من ليس اهلا للنظر
كالعجائز الخ ان المكلف تارة يكون من اهل النظر وتارة لا وهي طريقة
ويلزم عليها ان تكليف من لم يكن اهلا للنظر تكليف بما لا يطاق وهناك
طريقة اخرى وهي ان من بلغ عاقلا وكلف بالاوامر والنواهي لا يكون
الا من اهل النظر فتحرر بهذا انه يقال ان كلام بعض السلف على هذا
التاويل الذي قاله الشيخ حجة على الشيخ لا له لان الامر بالتمسك بما وصل
للعجائز ونحوهم من معتقد السلف الصالح والغرض انهن لسن اهلا
للنظر فيكون ما حصل لهن انما هو على سبيل التقليد وقد امر بعض
السلف باتباعهن فيقتضي ذلك رجحان التقليد وهو مطلوب الخصم
الذي هو ابن زكري فتامل والصبيان الخ هذا يعارض ما سبق من
ان من بلغ عاقلا عليه ان يعمل فكره الخ اذ هذا يفيد ان الصبي من اهل النظر
وما سبق هو التحقيق لان الدليل مذكور في نفسه وان عجز عن التعبير به

فمتى تقرر في ذهنه انه فعل وكل فعل لابد له من فاعل وان لم يقدر على
التصريح بذلك اهل البدع ووصف بما شئ ويترك عطف على التمسك
اي والامر بترك الخ المبتدعة هم خلاف اهل السنة وهم اثنان وسبعون
فرقة كلهم في النار القدرية اي القائلين ان للعبد قدرة اختيارية
مؤثرة والمرجية اي القائلين ان الوعيد الواقع في القران والسنة
ليس على حقيقته بل المقصود منه الزجر على المعصية فارجوا النص اي
اخروه والغوه عن الاعتبار والجبرية اي القائلين انه ليس للعبد قدرة
اصلا وانه مجبور ظاهرا وباطنا والروافض فرقة من اهل الضلال لقبوا
بذلك لرفضهم بيعة زيد بن علي زين العابدين بن الحسين بن الامام علي
ابن ابي طالب حيث لم يوافقهم على التبري من ابي بكر وعمر فقال لهم كانوا وزيري
جدي ممن لا وجود لهم اي مجموعهم لا لكلهم وح فلا ينافي في كلامه
وجود البعض في زمن السلف كما يدل عليه ما ياتي عند ذكر ماثر الصحابة
وفضايلهم وهو قوله ولقد ادرك علي رضي الله عنه زمن المبتدعة
والمجسمة وقوله ممن لا وجود لهم راجع لجميع ما قبله فهو بيان للمبتدعة
لا لما احدثته المبتدعة وقوله وغيرهم كالحرورية نسبة لحروراء قرية قريبة
من الكوفة خرجوا اهلها على سيدنا علي وخالفوه في احكامه وقالوا بتكفير
مرتكب الكبيرة خاصهم هو المجتهد منهم وعامهم المراد به من ليس
بمجتهد او قوله خاصهم وعامهم بدل من السلف الصالح وفي نسخة
في خاصهم وعامهم وهو بدل من الظرف قبله اي ما لا يوجد في اعصار
السلف الصالح في عصر عامهم وعصر خاصهم امثلة ذلك اي المحدث الذي
احدثته المبتدعة وظاهره ان المحدث على ينبني بالامثلة وليس كذلك
اذ المحدث الموجود في الخارج جزئيات فالاولى حذف قوله امثلة ويقول
وذكره لك على وجه الاستيعاب اي تمامه يطول واما على وجه الاستيعاب ب
فلا يطول قلنا اذكر البعض وقوله ليتبين به المراد اي في الجملة والا فالمحدث
كثير فذكر بعضه لا يبين جميع الجزئيات الخارجية من ذلك اي المحدث
المعتزلة هم فرقة من القدرية من نفي ارادة الخ فيه ان المعتزلة
لا تثبت الارادة نعم تثبت كونه مريدا الا انهم لا يقولون بصفات المعاني
بل

بل يقولون انه قادر بذاته ومريد بذاته الخ فان اولت الارادة بكونه
مريدا فلا اعتراض ان هذه اي المقالة وهي ان الكفر والمعاصي
الخ لا مستند لها يعني في النوع وانما مستندهم في ذلك شيء باطل
وهو ان الامر هو الارادة اي عين كونه مريدا ولهج به الصغير اي نطق
به نطقا متكررا مولعا به يقال لهج بالشيء نطق به على وجه الالحاح والى
به ليظهر ان هذا الاشتهار بلغ الغاية في التناهي صار كانه معلوم
الاولى حذف الكاف لمناسبة قوله لهج به الصغير الخ عرف معناه
اي تصوره وادركه وان لم يكن عن دليل وقوله ومن ثم لم يعرف اي ومن
لم يتصور معناه وذلك كالصغير وقد يقال ان من نطق بذلك متكررا
صغيرا او كبيرا لا يكون الا عارفا لمعناه واجيب بان الصغير غير المميز
يمكن تكرره منه من غير معرفة لمعناه او يقال ان قوله الشيء من عرف معناه
اي بالدليل ومن لم يعرف معناه اي بالدليل فاستفيد من العبارة وقوع
القائلين خبر عن قوله وانما الذي اشتهر وقوله وان ما شاء الله كان
عطف على وقوع حتى ان جهلة العصاة الخ تسميتهم جهلة وان كان
اعتذارهم حقا في نفسه باعتبار انهم اسندوا المعصية لله وهم غير
مصيبين في ذلك نظرا للمقتضى الشرعي اذ مقتضى الشرع ان الانسان
ينسبها لنفسه ويتوب منها وهذا بخلاف الطاعة فان الاولى للانسان
اسنادها للمولى ولان اعتذارهم واردتهم اثبات الحجة لانفسهم
لجهلهم اذ لا حجة للعبد على الله ولله الحجة البالغة يتصرف في ملكه بما يشاء
ونحو هذا اي ما احدثته المعتزلة من القول بعدم ارادة الله
للمعاصي وقوله من جواز الخ بيان لما انكره المعتزلة اي ونحو هذا الضلال
المحدث ما انكره المعتزلة الذي هو انكار الخ جواز الخ ولو قال انكار المعتزلة
جواز المعقول الخ كان اوضح وانكار بالرفع عطف على ما في قوله ونحو هذا
ما انكره لا بالجر عطفا على جواز لفساد المعنى خلق الجنة اي الان
فلا ينافي انهم يقولون بوجودها في المستقبل ومثل هذا اي
المحدث المذكور كثير من ذلك قول المعتزلة ان العبد يخلق افعال نفسه
ويدل على هذا التاويل اي الذي اولنا به كلام بعض السلف المشار

نقول لان مراد هذا القايل الامر بالتمسك بما اجمع عليه السلف اي على وجه
النظر وليس مراده الامر بالتقليد   قول عمر بن عبد العزيز بن عثل هذا اي
بمثل قول بعض السلف عليكم بدين العجايز مع انه انما قال عليكم بدين الصبي
والاعرابي وهذا ليس مماثلا لقوله عليكم بدين العجايز الا ان يقال المراد
المماثلة من حيث المعنى لا من حيث اللفظ وعمر بن عبد العزيز كان رضي
الله عنه زاهدا عدلا وكان ينهى بناته عن كونهن ينمن على ظهورهن
ويقول ان الشيطان يفسد في المراة اذا نامت على ظهرها بغي شي
اخر وسوان قول الشر ويدل قطعا الخ فيه نظر لان ما قاله عمر بن عبد
العزيز من جملة ما استدل به القايل بصحة التقليد وارجحيته على النظر
فهو محتاج للتاويل ايضا فكيف يكون كلام عمر يدل قطعا على التاويل
في كلام بعض السلف مع ان كلام عمر محتاج للتاويل ايضا واجيب
بانه وان كان محتاجا للتاويل في حد ذاته لكن اتيان عمر به جوابا
للسوال عن اهل الاهواء دل على ما قاله الشر وان تمسك به المخالف
فنا قتل بما كان عليه السلف اي فهو امر بما تمسك به السلف على وجه
النظر لا على وجه التقليد   بل نقول هذه الالفاظ مراد بها الاطراف
الثلاثة التي هي ادلة الثاني لان المقام له وقد يقال ان ما قبل
بل هو عين ما بعدها وذلك لان التاويل السابق وهو ان المراد الامر
بالتمسك بما عليه السلف لا الامر بالتقليد يستفاد منه ان هذه
الالفاظ حجة عليه لا له مع انه لا يصح ان يكون الواقع قبلها عين ما بعدها
والا فلا معنى للاضراب بها وقد يجاب بان قوله بل نقول اي صراحة
بخلاف ما قبل بل فانه يعلم منه ضمنا انه حجة عليه   وحذر من النظر
الخ انما كان ذلك القايل يحذر من النظر لانه يرى ان التقليد راجح والنظر
مرجوح والمرجوح يحذر منه   هي في الحقيقة هذا مقول القول وقوله
حجة عليه اي بعد التاويل الذي قلناه والا فهي بحسب ظاهرها حجة
له وقوله لان علما الخ فيه ان هذا ينتج انه حجة له لا عليه حيث قال وزادوا
الخ اذ هذا يقتضي انه كان قبل ان يحصنوه خاليا من البراهين
وقد يجاب بان المراد بدين العجايز الذي كان عليه السلف الصالح
الدين

الدين الخالص والمعرفة الصافية من الشبه اي الاعتقاد الجازم عن دليل
اجمالي مذكور في نفوسهم والذي زاده النظار من اهل السنة عليها انما
هو براهين تفصيلية اي تقرير براهين على طريق المناطقة صونا لها
عن شبه الضالين وحينئذ فالمامور به المعرفة لا التقليد فصار هذا
المستدل يستدل على الاكتفا بالتقليد وعدم وجوب المعرفة بالامر بالمعرفة
ولا يخفى ان الامر بالمعرفة حجة له لا عليه   ينتهي الى الضرورة اي الى
معلومات ذات ضرورة اي يحكم العقل بضرورتها   بحيث يخرج الخ
اي لانتهايها للضرورة وهذه الحيثية لازمة لما قبلها ومن تحقق له
الخروج المذكور فلا يتكلم معه ولا يلتفت لدعواه   ديوان العقلا
شبه العقلا بدنانير واثبات الديوان اي الدفتر الذي تضبط فيه الاشيا
تخييل وحاصله ان العقلا كانهم مكتوبون في دفتر فمن انكر تلك
البراهين محي من ذلك الدفتر لكونه صار غير عاقل   العقلية وصف
كاشف   فيما نقبل فيه اي في العقايد التي تقبل تلك الادلة فيها
فما واقعة على العقايد وضمير نقبل عايد على الادلة وحينئذ
فالصلة جرت على غير من هي له فكان الواجب الابراز اي تقبل هي
والمراد بالعقايد التي تقبل فيها الادلة النقلية السمع والبصر والكلام
والسمعيات واحوال الاخرة   جعلوا على حرز دين الاسلام اضافة
حرز الى دين بيانية وحرز بمعنى محروز والا فالحرز نفس الاسوار
لان حرز الشيء ما يحفظ به ذلك الشيء هذا يحمل على جعل على للتعدية
ويصح جعلها تعليلية والحرز بفتح الحا بمعنى الحفظ والاضافة حقيقية
وفيه مجاز الاول لان المحروزية انما تحصل بالاسوار وقوله اسوارا اي
ادلة ففيه استعارة مصرحة والجامع بين المشبه والمشبه به الصون
من الخلل في كل وقوله فهم جعلوا راجع في المعنى لما قبله من البراهين
العقلية والادلة النقلية فلو حذف قوله فهم الخ وقال بعد قوله وبالادلة
النقلية فيما نقبل فيه لما اتت لكان احسن لخلو الكلام من التكرار وتكون
قوله لما اتت الخ ظرف لحصنوه   دين الاسلام اي دين اهل الاسلام

والمراد بالدين النسب التامة الاعتقادية والمراد بالاسلام الانقياد
الظاهري اي دين اهل الانقياد الظاهري والباطني وانما قدرنا اهل
لان الدين انما ينسب لاهل الانقياد لا للانقياد فلما قدمت الي اخره
اي بحيث قدمت وقوله جيوش المبتدعة الاضافة للبيان والجيوش
جمع جيش وهو الجماعة الكثيرة اي فلما قدمت الجماعة الكثيرة من المبتدعة
التي لا تحصي كثرة اي لا تحصي لكثرتها اي لكثرة افرادها او من جهة
كثرتها فهو منصوب على نزع الخافض او على التمييز ترموا استلاب
اي اختطاف ذلك الدين بجهالات اي باعتقادات اي معتقدات
فاسدة كاعتقاد ان الله يري بقولهم ان الله لا يري وقوله وابد الجهالات الخ
تفسير لقوله استلاب الخ وقوله يهلك الخ اراد بالهلاك ما يشمل العذاب
وان لم يكن دائما فان معتقد المعتزلة ليس مخلدا بل فيه عذاب غير
مخلد وقوله من ابتعها اي من اعتقدها ثم لما انت ثم للترتيب الذكري
والمعنوي اي ثم لما انت ابناؤنا ثانيا بعد الاتيان الاول وحاصله
انهم اتوا اولا يريدون فساد الدين فرد عليهم اهل السنة بالادلة ثم
قدموا ثانيا يريدون خدش الادلة واليه اشار بقوله ثم لما انت الخ
معاول جمع معول بوزن منبر وهو الحديدة التي يقطع بها في الجبل
واضافة معاول للشبهات من اضافة المشبه به للمشبه اي بالشبهات
الشبيهة بالمعاول بجامع الخدش بكل لان المعاول تخدش في الجبل
والشبه تخدش في الادلة وذلك كقولهم ان الله سبحانه وتعالى لا يري لانه
لو كان يري لكان في جهة لكن التالي باطل فبطل المقدم فهذه شبهة
خدشوا وهدموا بها دليل اهل السنة الذي اقاموه على قولهم الله سبحانه
وتعالى يصح ان يري في الدنيا والاخرة لانه موجود وكل موجود يصح ان
يري ويرد عليهم بان الرؤية لا تستلزم الجهة عقلا وانما تستلزمها عادة
فيجوز ان تنخرق تلك العادة ويري لا في جهة ولا مانع من ذلك كما مر
اسوار الادلة من اضافة المشبه به للمشبه اي الادلة الشبيهة بالاسوار
وسلالم الاوهام اي وبالاوهام الشبيهة السلالم والمراد بالاوهام
ما توهموه من الشبهات وقوله والتخيلات اي المتخيلات من الشبه اي
وبالمتخيلات

وبالمتخيلات الشبيهة بالسلالم والحاصل انه اراد بالاوهام الموهومات
وبالتخيلات المتخيلات والموهومات والمتخيلات المراد بها الشبه
لتتجاوز بها الي حرز الدين اي ليتوصلوا بها الي حرز الدين فتفسده
واضافة حرز للدين للبيان وحرز بمعني محروز وفي كلامه احتباك فقوله
لتتجاوز بها الي حرز الدين حذف منه ما اثبته في الاول والاصل لتتجاوز
وتهدم بها حرز الدين وقوله او لا بمعاول الشبهات لتهدم بها الخ فيه
حذف ما اثبته في الثاني والاصل لتتجاوز وتهدم بها اسوار الادلة
فقد حذف من كل ما اثبته في الاخر بالغت الخ هذا موخر في المعني عن
قوله نظرت اي لان المبالغة في الاحتياط مرتب على النظر فقوله ونظرت
عطف على بالغت من عطف السبب على المسبب فتامل وقوله في
الاحتياط اي في الحفظ للدين وسبكت الخ عطف مرادف قاطعة
اي للخصم اي فهي اجوبة ملتبسة بالادلة عقلية وذلك كالجواب الذي
قلناه في رد انكارهم للرؤية وحاصله ان الملازمة في شرطية
دليلكم ممنوعة لان لزوم الجهة للرؤية عادي لا عقلي فيجوز تخلفه
ويحتمل ان قاطعة بمعني مقطوع بها فهي اعم من ان تكون عقلية
لا يجد لها قل عن الاذعان اليها سبيلا اي لا يجد لها قل طريقا يخرج
به عن الاذعان لتلك الاجوبة فقوله عن الاذعان متعلق بمحذوف
والمراد بالاذعان القبول والتسليم وقوله لا يجد وصف كاشف لان
الاجوبة القاطعة من لوازمها الاذعان اليها وانفقوا المناسب
التعبير بالفاء التفريعية وقوله في جميع ذلك اي في جميع ما ذكر من تقرير
العقائد واقامة الادلة ورد الشبهات وقوله الذخائر اي العلوم
والمعارف المدخرة فقد شبهها بشي نفيس يدخر لما فيه واشار الشارح
بقوله التي حصلت لهم الي ان الادلة والاجوبة اتت لهم من الكتاب والسنة
ومن الصحابة لا من عند انفسهم وانما اراد والتقريرات والتفسيرات
وكيفية التصرفات وما يتوقف عليه ذلك من قواعد كلية الذين هم
القدوة صفة للصحابة وانما كان للصحابة قدوة لهذه الامة مع ان
قدوة الامة الائمة الاربعة لان الائمة الاربعة علومهم لا تخرج عن

علوم الصحابة ثم ان المراد ان الصحابة قدوة في مجموع الفروع والاصول
وان كانت الاصول لا يدخلها من الادلة ولا تقليد فيها   ان يتجاسر
اي من ان يتجاسر ففي الكلام حذف الجار وابقا المجرور وهو مطرد مع ان
وان وقوله يرد اي يقصد وقوله الاختلاس اي الاخذ والسرقة بمعنى الابطال
وابطاله يكون بعقيدة فاسدة وفي تعبيره بالاختلاس اشارة الي
انهم يبطلون العقيدة بحيلة فهم مشابهون للمختلس الذي ياخذ
الشي خفية   عن غيبته الخ عبر بغيبته ولم يقل عن موته اشارة
الي انه عليه السلام حي حياة حقيقية الان وان الاحسن ان يقال فيه
انه غاب عنا ولا يقال انه قد مات وان طعمه الموت ثم ان قضية قوله
عن غيبته الخ انه بمجرد موته عليه السلام حصل التجاسر مع انه لم يكن
ذلك في اول عصر الصحابة بل في اخره كمدة خلافة علي وقد يجاب
بان عن بمعني بعد وبعد حقيقة في الزمن المتسع   حتى درست علما
امته من المعارف ما يدفعون الخ اعلم ان تلك المعارف ليست من
الدين الذي هو النسب الاصلية والفرعية بل معارف ربانية نشا عنها
قوتهم علي تقرير البراهين وعلي التصرف فيها ورد الخصوم كما بينه
كلام الشارح   اهل امته في حرز ملته فيه ان الملة هي نفس الدين ومن
جملة العقايد والذي ورثه النبي لعلما امته العلوم والمعارف التي
رفعوا بها الشبه الواردة علي العقايد وهي غير الملة اعني الدين وح
فالبيت لا يناسب ما قبله لان معني البيت ان النبي احل امته في ملته
لان حرز بمعني محرز كما مر فاضافته لما بعده بيانية اللهم الا ان يقال
ان حرز هنا بمعني محرز اي احل امته في الحرز والحافظ لملته وهي المعارف
والاضافة حينئذ حقيقية وقوله كالليث اي كالاسد وقوله مع
الاشبال المراد بهم اولاد الاسد وقوله في اجم جمع اجمة بمعني الغابة اي
ان الاسد حل مع اولاده في الغابة لاجل حفظهم وكذلك النبي احل
امته المعتبرة وهم اهل السنة في حرز ملته لاجل ان يحفظوها   خلي
قام الاعدا اي اعدا الدين وهم المبتدعة وهذا مكرر مع ما قبله اذ
هذا قد تقدم تفصيلا واعاده بطريق الاجمال   بعد موت الخ
هذا

هذا يدل علي ان عن فيما سبق بمعني بعد   حصن الدين حصن بمعني
محصون واضافته لما بعده للبيان اي محصون هو الدين او من اضافة
الصفة للموصوف اي انهدم الدين المحصون والهدم بالدال المهملة معناه
القطع وبالمعجمة بمعني الهد ويستعمل الهدم في المحسوسات حقيقة وفي
المعاني مجازا   الآلات عقولهم من اضافة المشبه به للمشبه اي عقولهم
الشبيهة بالالات   في وجوه اي طرق وكيفيات اي اتفاقهما بان ردوا
هذه الشبهة بالذخيرة الفلانية لكونها يناسب ردها بها وهكذا
ارباح تلك الذخاير اي ما ينتج لهم من المسايل عند تفكرهم فيما ورثوه
وقوله من زيادة المعارف اي من المعارف الزايدة بيان لارباح الذخاير
وحاصله ان المعارف التي ورثوها تاملوا فيها فحصلت لهم زيادات
يقال لها ارباح كقول شراح البخاري مثلا هذا الحديث يوخذ منه كذا
وكذا فهذا الماخوذ بطريق الاستنتاج يقال له ربح   فهذا اي
ما سبق من تقرير العقايد واقامة الادلة ورد الشبه   ايها المقلد
مراده به العلامة ابن زكري عصري المص المناظر له في تلك المسيلة
القايل ان التقليد كاف بل هو ارجح من النظر وجعل المص مقلدا من
جهة ان الشيخ ابن زكري استدل بكلام بعض السلف حتى صار ما استدل
به حجة عليه لا له فصار بمثابة المقلد للغير فيما لا يعلم صحته بجامع ان كل
واحد اخذ بشي ولم يفهمه او انه قلد غيره في القول بان التقليد كاف لانه
مسبوق بذلك القول وقوله فبالله الجار والمجرور متعلق بمحذوف اي
فاسالك بالله وهذا القسم استعطافي لاجابته ما لاستفهام كقول
الشاعر برمكي هل ضممت اليك ليلي   قبيل الصبح او قبلت فاها
الذي يستدل بما لا يحيط به علما اي من جهة العلم اي الذي
يستدل بكلام لا يحيط علمه به اي بمعناه فعلما تمييز محول عن الفاعل
اي لم يحط علمه بمعناه فهو حجة عليه لا له وهو لم يفهم ذلك   من كان
يفتي اي اسالك بالله جواب هذا الاستفهام وهو العالم الراسخ
وح لم يكن اهل التقليد ارجح من العلما الراسخين فكيف تقول برجحان
التقليد علي النظر اللازم لان المقلدين ارجح من العلما   وعظيم

احنينا لهم من اضافة الصفة الي الموصوف اي واحنينا لهم العظيم
في تشبيها تهم متعلق بخاضوا وشبه الهم تشبيها لهم ببطين يخاض
عنه تشبيها مضمرا في النفس علي طريق الاستعارة بالكناية واثبات
الخوض تخييل والجامع بينها وبين الطين القبح في كل ولهم المنزلة
الواو للحال والضمير لاهل البدع والمراد بالمنزلة الجاه اي والحال ان الجاه في
الدنيا انما كان لهولا المبتدعة لان الروسا والسلاطين كانت منهم
في ذلك العصر فانتشرت شكوكهم وكانوا يجبرون ناعية الدين علي
متابعتهم في اهوايهم حتي ان الامام احمد وغيره من الاكابر ضربوا
بالسياط علي ان يقولوا بخلق القران بحيث يتمكنون بها اي حالة
كونهم ملتبسين بحالة هي تمكنهم بها اي بتلك المنزلة وقوله من سوق
الناس الي اغراضهم اي اعتقادتهم الفاسدة ككون القران مخلوقا
لولا ما نهض لهم رجال الله ما مصدرية يؤول ما بعدها بمصدر
وهو مبتدا خبره محذوف كما ان جواب لولا كذلك محذوف والاصل
لولا نهوض رجال الله وسدعنهم ثابت لتمكنوا ابا لفعل من سوق الناس
الي اغراضهم الفاسدة فهذه الجملة الشرطية مرتبطة في المعني بقوله
بحيث يتمكنون رجال الله اي الرجال المنسوبون لله من جهة
كونهم علي شريعته وهولا الرجال كالاشعري والقاضي ابو بكر الباقلاني
وابو اسحاق الاسفرايني وابو منصور الماتريدي وامام الحرمين
وقول الراسخين اي الثابتين في العلم وهم القايمون مقام الانبيا
واي دين الخ استفهام انكاري بمعني النفي اي ولا دين يبقي
لعجوز او صبي او مقلد وقوله ولولا بركة الخ بركة مبتدا خبره محذوف وكذا
جواب لولا اي لولا بركة اولئك العلما موجودة لم يبق دين لعجوز او صبي
او مقلد وقوله او مقلد يفيد ان المقلد هو دين مع انه كافر عنده فهذا
يدل علي ان الشيخ لا يقصد اثبات كفره وعكوفهم عطف مرادف وبهذا
اندفع ما يقال المناسب ان يقول واي عكوف يماثل عكوفهم فيذكر العكوف
اولا ليناسب ذكره ثانيا كما فعل في الرباط وحاصل الجواب ان العكوف
والرباط بمعني واحد فلا يلزم ذكر العكوف في الاول وقوله في استعمال
الجاخ

لا نتنا ان عبر برباط وعكوف لكن القرينة دلت تناسب العكوف اذ الرباط يقوي
يبني علي استعمال الخ المقود اي عقولهم فال عوض عن المضاف اليه علي
الجولان متعلق بتحبيبها والجولان هو الانتقال من محل الي محل اخر والانتقال
العقل من دليل الي دليل اخر وقوله فيما يحفظ الي اخره اي علي الجولان في الادلة
التي تحفظ دين المسلمين فهما لاح اي ظهر وان لم يكن ظهورا تاما
ولذا عبر بلاح دون ظهر يريد شيا اي يريد اختلاس شي او يريد
شيا من الدين لاجل اختلاس ففي العبارة حذف قابلوه بشهاب اي
شعلة وهو مستعار للبرهان وهذا التخييل للمكنية في الضمير البارز المنصوب
في قوله قابلوه فان مدلوله شبه بالشيطان والحاصل ان الضمير في قوله
قابلوه راجع للمبتدع الذي يريد الاختلاس لشي من الدين شبه ذلك
المبتدع بشيطان تشبيها مضمرا في النفس علي طريق الاستعارة بالكناية
واثبات الشهاب تخييل ثم ان هذا التخييل الذي هو الشهاب مستعار
من ملايم المشبه به الذي هو الشيطان لملايم المشبه اعني المبتدع وملايمه
هو البرهان فالتخييل ليس باقيا علي حقيقته من استعماله في معناه
الحقيقي فهو نظير قوله تعالي واعتصموا بحبل الله جميعا من نيران
البرهان من تبعيضية واضافة نيران لما بعده من اضافة المشبه به
للمشبه اي من البراهين المشبهة بالنيران ولا يقال ان البراهين قد ذكرها
فلا يكون في قوله شهاب استعارة والازم عليه الجمع بين الطرفين لانا نقول
هذا الجمع غير مضر لانه لا ينبي عن التشبيه والمضر انما هو الجمع المنبي
عن التشبيه فردوه مفرع علي قوله قابلوه بشهاب خاسيا
اي مطرودا واين هذا الجهاد ورباطه من جهاد الخ اي بل لا قرب بينهما
وانما بينهما بون بعيد فقد افاد بهذا انه لا قرب بين الجهادين ولا بين
الرباطين بخلاف قوله سابقا واي جهاد يوازي الخ فانه انما نفي المواساة
ولما كان يتوهم ان بينهما قربا دفعه بقوله واين الخ فلا تكرار بين
الجملتين اتفاقا او يقال اعاده لاجل بيان الغاية التي حصل بها التفاوت
بينهما الذي غايته هذا ان المتقدم امرين وكان الواجب ان يقول
اللذان غايتهما بتثنية الموصول وعايده الا ان يقال ان هذا الجهاد

والرباط باولا الي شي واحد وهو القيام بامر الدين فلذا افرده واعترض
بانا لا نسلم ان جهاد السيوف والرباط غايته حفظ نفس او مال بل
غايته الحقيقية حفظ الدين واعلا كلمة الله وحفظ المال والنفس تبع
وقد يجاب بان علو كلمة الله في نفس الامر لا يتوقف على جهاد
ولا على رباط فلم يبق الا علوها ظاهرا وعلوها ظاهرا ليس الا علو من
قال بها وحفظ نفسه وماله   ابد الابدين اي زمن الابدين وهو الدهر
الطويل الذي لا غاية له وقضيته ان الهلاك والفنا ظرفه الدهر الطويل
الذي لا نهاية له وليس كذلك وانما الدهر الطويل ظرف للعذاب وقد
يجاب بان المراد بالهلاك الاستمرار اي لاستمرار الناس في عذاب جهنم
الدهر الطويل وهذا باعتبار العقايد   وقد روي اي لانه قد روي
الخ قالوا للتعليل وحاصله انه لما ذكر انه لولا نهضة العلما الراسخين
حصلت لاساقت المبتدعة الناس لاغراضهم فكان قايلا قال له بين احدا
من هولا العلما الذين حصلت منهم النهضة فقال قد روي الخ وقوله
الاسفرايني نسبة لاسفراين بلدة بالعراق والاسفرايني بكسر الهمزة بعد
اللام وفتح الفا وبالمثناة التحتية بعد الواو وليس فيه همزة بعد الرا
جبل لبنان جبل معلوم بالشام وهو بضم اللام وسكون البا ممنوع من
الصرف ولا مانع من كون الشيخ ابي اسحاق سافر من العراق للشام فسقط
اعتراض العارف وقوله في زمن هيجان المبتدعة اي انتشارهم   فوجدهم
اي فوجد الاوليا الذين كانوا لا مشتغلين بعبادة العلم وانما قلنا ذلك
لاجل ان يصح قوله لهم كيف تركتم الخ لان الاوليا الذين علومهم ليست بعبادة
بل بطريق الفيض لم تجر العادة انهم يردوا على احد او ينفعوا احدا بعلمهم
باكلة الحشيش اي عشب الجبال وسبب اكله الخوف من الله وحفظ
الدين فهو توبيخ لهم ويحتمل ان يكون ذلك تورية لا تخفى فضربها
الرد على هذه الحالة   لا قدرة لنا على مخالطة الخلق اي بحيث نرد لهم
على المبتدعة اي فهم لا صبر لهم على الرد وان كان فيهم اهلية لذلك وقوله على
ذلك اي على مخالطة الخلق بحيث نرد شبه المبتدعة وقوله فانت اهل اي
اهل الاختلاط   فخرج واشتغل الخ اي فهذا عالم حفظ الله به الدين
فلوكان

فلو كان التعليل راجح لشتمة الناس ولم يكن هناك احد يرد على المبتدعة
الجامع بين الجلي والخفي اي الذي جمع في الواقع بين المعنى الجلي والخفي
ويحتمل ان قوله الجامع الخ اسم للكتاب اي المسمى بهذا الاسم اعني الجامع
بين الجلي والخفي   وروي ايضا هذا بيان ايضا لبعض العلما الذين تصدوا
للرد على المبتدعة   فسمع هاتفا الخ الهاتف هو الذي يسمع صوته
ولا يرى شخصه وهل هو انسي من الاوليا او جني من صلحايهم او ملك لم
يتعين ما يدل على شي من ذلك   الان ظرف لصوت واذا بدل من
الان   تهرب اي مع انه لا ينبغي لك الهروب بل ربما كان حراما وهو من باب
نصر   من حجج الله اي من الذين يحتج الله بهم على عباده وذلك لان
الناس اذا اعتذروا يوم القيمة وقالوا لم يكن في زماننا نبي قال الله لهم قد كان
فيكم منكم خلفا وهم العلما فتامل   ومن ذكر معه اي من النجم القايل
اللهم ايمانا كايمان العجايز ومن بعض السلف القايل عليكم بدين العجايز
ما تاولت عنهم الخ فيه انه حيث كان ما قاله الشيخ تاويلا فلا يكون للتبادر
من عبارتهم طلب التقليد وحينيذ فلا يظهر ما قاله سابقا من اعتراضه
على ابن زكري من ان ما استدل به حجة عليه لا له وذلك لان التاويل صرف
اللفظ عن ظاهره فلا يكون حجة على الغير فهو يسقط بسبب الاستدلال
والحاصل ان كلام الشيخ هنا ينافي كلامه السابق فتامل   ما تاولت
بفتح التا اي ان المراد طلب الدين الخالص وقوله وذلك اي صريح المراد
وقوله مثلا راجع لقوله ان يقال   والسلف الصالح عطف عام على
خاص   الى ان قال منفلق بصل اي عود الى قوله عليكم بدين العجايز
وهذا ايضا يناسب الطرف الاول وهو قول بعض السلف وقوله وعليك بدين
الصبي يناسب الطرف الاخير وهو قول عمر بن عبد العزيز واما الطرف الاوسط
اعني قول النجم اللهم ايمانا كايمان العجايز فلم يذكر ما يرجع له لانه لم يقع فيه طلب
من غير الله لانه لم يكن فيه امر ولا سوال وانما فيه طلب من الله للوفاة على
دين العجايز   بسبب ذلك الخ اي العدول والى قوله والله اعلم بحقيقة ما
للصدق اشارة الى ان هذا الجواب من مبتكراته   ان تلك المقالات اي
مقالة بعض السلف ومقالة النجم ومقالة عمر وقوله صدرت منه اي من عمر

اي وممن ذكر معه خفي الكلام حذف ثم ان الكلام الاتي انما يناسب للطرف الاول
وهو ما نقل عن بعض السلف والطرف الاخير وهو ما نقل عن عمر لا الوسط
اعني ما نقل عن النخعي لانه ليس كلامه مع احد بخلاف كلام عمر وبعض السلف
في زمن هيجان البدع اي انتشارها وقوله ويدل علي ذلك اي علي
انها صدرت في زمن هيجان الفتن وقوله عن الاهوا اي عن اهل الاهوا
هل تنفعهم في اعتقادهم اولا   اذ ذاك اي وقت السوال وقوله لم
يخل عن بقية السلف الصالح ظاهره انه كان الموجود في زمن سوال الرجل
وهو زمن وجود عمر اعني زمن التابعين خلق قلايل من السلف ولا نسلم
ذلك اذ زمن السلف الصالح زمن الصحابة والتابعين وتابع التابعين
ولاشك ان الموجود في زمن التابعين من السلف كثيرون فلا يناسب
التعبير ببقية فالاولي اسقاطها تامل   حتي كان الجميع اي جميع من
ذكر من الاهل والاولاد والاما والعبيد   امتثالا الخ علة لاعتنايهم
بالدين وبتعليمه للاهل والولد اي وانما اعتنوا به وبتعليمه امتثالا الي اخره
ما يخصهم اي ما يحتاجون اليه   اكمل معرفة اي من حيث انها معرفة
بالدليل الاجمالي وخالصة من الشبه   واهليكم اي وقوا اهليكم نارا
وقودها الناس   ولبث علما زماننا الخ قصده بهذا التعريض بابن
زكري وتعبيره عنه باكابر العلما بسبب اشتهاره في زمانه بالعلم
وليس الكلام علي حقيقته بل المراد منه المبالغة وحمله علي حقيقته
قوله لا يسلم ومراده باهل زمانه اهل القرن التاسع في معرفة السنة جمع سنة
بمعني الطريق الواردة عن النبي واصحابه فيشمل العقايد وغيرها ولو
قال في معرفة العقايد كان اولي لان الكلام فيها وقوله مثل اما السلف اي
مثل معرفة اما السلف ونسايهم الخ اي من جهة كونها صافية خالية عن
الشبه بخلاف معرفة علما زماننا   مثل اما السلف المناسب لما مر ان
يقول رضاف اي اما بقية السلف   كما هاجت الفتن اي في زمن عمر بن
عبد العزيز وهذا مرتب علي قوله في زمن هيجان البدع وما بينهما
اعتراض   علي من هو ضعيف النظر اي الذي لا يقدر الا علي الدليل الاجمالي
وقوله ان يخرج الي شي منها اي من الشبه   قيل له عليك بدين العجايز
والصبيان

والصبيان فيه انهم حثوا علي هدي الصحابة فكيف يكون ضعيف النظر من الناس بمعني
وكيف يكون التابعي ضعيف النظر الذي هو من السلف الصالح   واهل
البدع اي لان اهل البدع   لا يقصدونهم بالمخالطة اي وانما يقصدون
العلما بالمناظرة معهم وقوله فامنوا اي العجايز والصبيان الخ   من
التلوث اي التخليط علي عقايدهم وهو متعلق بامنوا وقوله باقذار
البدع اي بالبدع الشبيهة بالاقذار   من البراهين اراد بها الادلة
الاجمالية اذ البرهان بالمعني الحقيقي لم يكن موجودا في زمن السلف
علي حسب ما اخذوه حال من عقايدهم اي حال كونها ابنية علي
حسب العقايد التي اخذوها اي علي قدرها ومثلها في كونها صافية
لا يخالطها شبه فالعقايد من حيث قيامها بهم غير نفسها باعتبار
اخذها من السلف والصحابة   وفهموه عطف علي اخذوه اي ان
العجايز والصبيان فهموا تلك العقايد من الكتاب والسنة فقد جمعوا
بين اخذها من السلف وفهمها من الكتاب والسنة   بسهولة ذلك
اي ان عقايدهم ابنية علي حسب ما اخذوه الخ بسبب سهولة الاخذ
عليهم وقال شيخنا قوله ذلك اي ما ذكر من الاخذ عن السلف والفهم
من الكتاب والسنة وعلي هذا فقوله بسهولة ذلك عليهم علة لقوله
علي حسب ما اخذوه وعلي حساب ما فهموه اي انما كانت ابنية
علي حسب ما اخذوه عن السلف لان الاخذ سهل عليهم وانما كانت
علي حسب ما فهموه لان فهم العقايد من الكتاب والسنة سهل عليهم
اذ هم عرب علة لقوله بسهولة ذلك   العجمة اي عدم الفصاحة
فلسانهم فصيح والفصاحة تعين علي الاخذ وعلي الفهم من الكتاب والسنة
ران الجمود الران هو الصدا والجمود عدم جولان الذهن في المعارف وقوله
واضافة ران للجمود من اضافة المشبه به للمشبه اي الجمود الشبيه بالران
ويحتمل ان المراد بالران صدي القلب وتكون الاضافة من اضافة
السبب للمسبب   ظلمة الغباوة هي عدم الفطانة اي الغباوة الشبيهة
بالظلمة ويحتمل ان المراد بالظلمة الران وهو صدا القلب وتكون الاضافة
من اضافة السبب للمسبب فالغباوة علي هذا الاحتمال والجمود بمعني واحد

والران والظلمة بمعنى واحد وهو السواد القائم بالقلب فهؤلا الجماعة
لم تكن على قلوبهم سواد وليس نهمهم جا موا وحينئذ فتكون عقايدهم
صافية من الشبه فعقايدهم اي فحينئذ تكون عقايدهم اسلم شي
واحسنه المراد بالشي المعقايد اي احسن المعقايد واسلمها امر
ضعيف النظر اي وهو الذي لا قدرة له على الدليل التفصيلي بل على الاجمالي
فقط حرز دينهم اي محروز هو دينهم المامون اي من التغير
لعدم الخ علة لقوله المامون اي انما كان مامونا لامرين الاول انهم
لا يخالطون اهل البدع والثاني ان علماء زمانهم كانوا يردون على اهل البدع
الذين يتعرضون لدينهم ولوقوف ايمة اي علماء زمانهم للرد على اهل
البدع الخ وظاهره انه كان في زمن الصحابة علما واقفون للرد على اهل
البدع وهذا لا يظهر الا بالنظر ليسير ناعيا ومن ماثل من الصحابة وايضا
قوله والاذاية في النفس الخ هذا انما كان بعد موت الامام مالك والامام
الشافعي المتسعين في الانظار اي في حركات النفس في المعقولات لاجل
ترتيب الادلة الخ امام معمول لوقوف وقوله حرز دينهم اي العجايز
والصبيان اي امام محروز هو دينهم الذي تلقوه عن الصحابة والتابعين
في ذلك اي بسبب ذلك اي بسبب دفع كل مبتدع وضال في
الانفس فمنهم من قطعت راسه ومنهم من قيد عليه بالكبريت حتى مات
وهو ابن الامام عبد الله بن عبد الحكم اخو الامام محمد بن عبد الحكم الذي
اخذ عن الشافعي مذهبه واخذ مذهب مالك عن والده والحاصل ان
ان عبد الحكم اخذ عن مالك وكذا ولده عبد الله وكان عبد الله رفيق
الامام الشافعي في الاخذ عن مالك وكان له اولاد اربعة الامام محمد الذي
اخذ مذهب مالك عن والده واخذ مذهب الشافعي عنه وقال له الشافعي
عند موته انت ترجع لمذهب ابيك والذي حرق بالكبريت واحد من اخوة
الامام محمد وقوله والمال وذلك كما وقع لبني عبد الحكم فانه قد نهبت
اموالهم من اجل عدم قولهم بخلق القران اجورهم اي ثوابهم من
مشاق بيان لما يعظم الله به اجورهم مقدم عليه او انه بيان لمحذوف اي
شيا من مشاق الخ وقوله ما يعظم الله عطف بيان على ذلك المحذوف بناء على
انه

قوله فلولا انه[illegible] مع احسن العقـ[illegible] واسلمها [illegible]

انه لا يجوز تقديم البيان على المبين ان ما ينتحل اي ما يختاره
ويذهب اليه من العقايد الفاسدة وعبر عنه بالانتحال وهو السرقة
اشارة الى ان امورهم سرقة لا اصل لها والصواب عطف تفسير
اي فكان من الحزم اي الصواب ما امر به الخ وعنه انه كما ان للسلف عجايز
وصبيانا كذلك لاهل البدع فنفي الامر باتباع دين العجايز والصبيان
احالة على مجهول فكان ما امر به السلف الصالح اي ما امروا به
السايلين والمراد بالسلف الصالح عمر بن عبد العزيز ومن تقدم ذكره
معه الى الحرز المامون الحرز بمعنى المحروز وقوله المامون اي من
التغير ابطال العلما جمع بطل بمعنى الشجاع والمراد به هنا الكثير في
العلم لمناظرة في نسخة لمناضلة اعدا الخ والمناضلة الرمي بالسهام
استعير لاقامة الدليل على اهل البدع اعدا الدين والضعيف اي
ضعيف النظر كالذي سال عمر بن عبد العزيز عن اهل الاهوا ووقف موقف
الابطال فيه ان الذي يقف موقفهم هو الذي يناضل ويرد على اهل البدع
وضعيف النظر الذي لا يقدر على اقامة الادلة التفصيلية كيف يتاتى وقوفه
موقف الابطال فلعل الانسب ان يقول وضعيف النظر لو سال اهل الاهوا
لخشي عليه ان يهلكوه تامل ولهذا اي لما تقدم من ان عقايد العجايز
احسن العقايد لاخذها عن السلف الصالح واتقانها بما تحتاج اليه من
الادلة الاجمالية وسلامتها من الشبه لعدم مخالطة اهل البدع لهم ووقوف
الايمة امام دينهم يدفعون عنه كل مبتدع وضال ايضا اي كما امر
بعض السلف ضعيف النظر بدين العجايز لهذا اي لكون عقايدهم احسن
العقايد في مواطن الموت اي في موضع الموت ثم ان الموت عرض فلا موضع
له وحينئذ ففي الكلام استعارة بالكناية حيث شبه الموت بانسان
يحل في مكان على طريق المكنية واثبات الوطن تخييل او انه مجاز في
النسبة الاضافية اي في الموطن الذي قام به الموت فيه لحرز الضعفا
متعلق بمال وحرز بمعنى محروز والمراد به الدين اي لدين الضعفا والمراد
بالضعفا هنا العجايز السابق في الذين سالوا عمر بن عبد العزيز وحينئذ
فالاولى ان يقول لحرز العجايز وذلك لان المسنون عنه بالضعفا

فيما هو المامور باتباع دين العجايز والنحو انما طلب ايمان العجايز لانه
موطن الخ علة لقوله ومال وهذه العلة منافية لكون العلة فاما من كون
عقايد العجايز احسن الا ان يقال انه علة للمعلل مع علته اي وانما مال
لما ذكر لانه الخ لعظيم هوله اي لهوله العظيم بسبب خروج الروح فيه
واتيان الفتانات فهو من اضافة الصفة للموصوف فيخشى ان
اقبلت فيه اي في موطن الموت وقوله واردات الشبه اي الشبه الواردة على
القلب والمراد بالخشية هنا الخوف على جهة الظن اي فيظن الانسان انه ان
اقبلت اي ان وردت عليه الشبه في ذلك الموطن يضعف العقل عن دفعها وح
فيلجئ الى اعتقاد مدلول تلك الشبه فيودي الى الكفر او المعصية وعبر بان
المفيدة للشك رجاء في الله ان لا تقبل عليه الورودات فاندفع ما يقال ان
مقتضى التعبير بان بيانا في قوله لعظيم هوله لانه يقتضي ان الاقبال غير
مشكوك فيه واقل ما فيها الخ اي انه وان لم يضعف العقل عن دفعها
لكن اقل ما فيها تكرر العقل منها وان لم يضعف عن ردها فقوله واقل
ما فيها اي اقلها لانها مبتدا وقوله تكرر العقل بفتح التا والكاف
وضم الدال مشددة خبر عن اقل وقوله بظلمتها البا للسببية فان قلت
ان تكرر العقل يدفعه الفكر واتساع الزمان قلت اجاب الشارح عن
ذلك بقوله والزمن الخ ضاقا عن حمله لكن فالفكر ضاق عن حل التكرر
لعدم جولانه حينئذ وكذا الزمان ضاق عن حمله لانه لا يتسع حينئذ يزيله
لانه زمن الموت ولو قال ضاقا عن دفع ذلك التكرر كان اولى لان
الكلام في الدفع لا في الحمل تامل فدعا بصفا المعرفة فيه انه انما دعا
بصفا الايمان الا ان يقال انه ماش على ان الايمان هو المعرفة او يقال
مراده انه دعا بصفا المعرفة لزوما لان ايمان العجايز حديث النفس التابع
للمعرفة الصافية فالدعا بالايمان صريحا وهو مستلزم للدعا بالمعرفة اللازمة
للايمان والحفظ فيه انه لم يدع بالحفظ وانما دعى بالايمان الصافي من
المكدرات اي الثابت ذا الصفا تحقيقا كما هو شان عجايز تلك الازمنة
اي عجايز اهل تلك الازمنة اي ازمنة النحو وقضيته ان عجايز اهل تلك
الازمنة وضعفتهم ايمانهم كلهم صاف والظاهر ان هذا غير مسلم
لان زمن

لان زمن النحو متاخر عن زمن السلف الصالح وضعفته الاولى وضعفتها
والضمير للازمنة والمراد بهم الصبيان من ادلتها اي الاجمالية والمراد
بالتي اي الادلة التفصيلية ورد الشبه عنها فصفت عقايدهم
اي فصفت معتقداتهم عن الشبه الفاسدة وقوله حتى ماتوا على ذلك
اي الصفا المفهوم من صفت هذا اي ما ذكر من طلب الايمان الصافي
اعني معرفة العقايد بادلتها الاجمالية لا التقليد كما فهم ابن زكري
مراده اي مراد النحو والتفسير مراد بمعنى ان ظاهر كلام النحو طلب التقليد
لا الايمان الصافي وح فلا ينفع قول الشارح السابق ان كلام النحو حجة على ابن
زكري لا حجة له لان الكلام المؤول لا يكون حجة على الخصم نعم يسقط
الاستدلال به بسبب التاويل تامل والله اعلم اي بما ذكر من التاويل
هل هو صواب او لا واتى بذلك ترجيا لصدق ما ابتكره واما حمله على
طلب الاعتقاد التقليدي اي بحيث يكون النحو طلب ايمانا تابعا للتقليد
للاعتقاد التقليدي لا للمعرفة لان الايمان حديث النفس التابع للمعرفة
او للاعتقاد التقليدي فقوله على طلب الاعتقاد التقليدي اي بحسب
اللزوم وذلك لان صريح قوله اللهم ايمانا كايمان العجايز طلب الايمان
التابع للاعتقاد التقليدي ويلزم طلب الاعتقاد التقليدي فتامل
والعياذ بالله مبتدا وخبره محذوف اي والتحصين بالله من سلب
المعرفة هو المطلوب او ان ال في العياذ نائبة عن المضاف اليه وقوله
بالله خبر اي وتحصيني من سلب المعرفة كاين بالله والانتقال
عطف على سلب والواو في قوله في ايمان صاحبه حالية والدعا
لمثله الاولى التفريع اي وحيث كان في ايمان صاحبه خلاف فالدعا بمثله
لا يرضاه والمراد بالمثل هنا العين او ان مثل زايدة لا يرضاه عاقل
اي كامل ولو سلمنا الخ اي ان ما سبق من قوله ولهذا قال النحو الخ جار على
ان العجايز الخ قصرهن الامام عارفات غير مقلدات ثم انه ارخى العنان
فقال ولو سلمنا الخ على طلب لازم اعتقادهن اي لانه قال اللهم
ايمانا خالصا من الشبه وقوله لوجب ان دعاه الخ اي لوجب ان يحمل دعاوه
على طلب لازم اعتقادهن وهو عدم خطور الخ اي عدم ورود

قوله لما [illegible] اهل [illegible]
البدع [illegible]
التفصيلية [illegible]

قوله واما حمله على طلب الاعتقاد
التقليدي [illegible]
لدلالة [illegible]
يصح لان [illegible]
فلا يصح [illegible] الاعتقاد
الايمان [illegible]
كما مر لان [illegible]
التقليد [illegible]
لانه دعا بسلب [illegible]

المشبهات علي القلب   معنى ما الخ فيه انه اذا لم تخط الشبهات في آيت
بالمبال كان ذلك نفس كمال المعرفة فمن اين الكمال الذي هو غير ذلك المنضم
اليه واجيب بان المراد كمالا ناشئا عن الدليل التفصيلي فاصل المعرفة
يحصل بالدليل الاجمالي والكمال يحصل بالدليل التفصيلي فكانه يقول اللهم تامل
ارزقني ايمانا خالصا ناشئا عن ادلة تفصيلية   لتكون اي عقيدته
الخ وهذا بيان للسبب الحامل علي طلب اللازم المذكور   اذ ذاك اي وقت
موته   وقد يحتمل الخ حاصله انا اذا سلمنا ان الفخر اراد العجايز المتقدمات
فنقول انه طلب لازم اعتقادهن لكن طلبه ذلك اللازم اما لان الموت
هول عظيم فطلب ذلك لتكون معرفته صافية عن المكدرات في ذلك الوقت
وهو ما سبق واما نظرا للحالة الذي كان معلوما للناس وهو توله بنقل
كلام الفلاسفة وغيرهم من الضلال والرد عليهم بالردودات الضعيفة
التي لا توازي شبههم التي ينقلها عنهم فلما كانت تلك الحالة قبيحة طلب
ذلك اللازم وهو ما اشار له بقوله ويحتمل الخ فالحاصل انه علي التسليم
انما طلب اللازم لكن السبب في طلب ذلك اللازم فيه احتمالان فقوله
الخ سبب دعايه بهذا اي بلازم اعتقاد العجايز وقوله من حاله
بيان لما علم وقوله من الولوع بيان لحاله والمعنى ان السبب في دعايه
بذلك اللازم الامر المعلوم للناس الذي هو حاله اعني الولوع الخ تامل
آرا الفلاسفة اي ما راوه واعتقدوه   واصحاب الاهوا
عطف عام علي خاص وقوله وتكثير عطف علي يحفظ وكذا قوله
وتقوية اي الولوع بحفظ والولوع بتكثير والولوع بتقوية الخ وقوله
علي ما يظهر متعلق بقوله الولوع وانما علم توله بها من ما ذكره في تاليفه
لا من مشاهدة له لان المصنف لم ير الفخر لتاخره عنه   ولهذا استرقوه
بالتخفيف من السرقة وتوضيح ذلك ان الفلاسفة يقولون ان
الافلاك حادثة بالذات لافتقارها لموثر اثر فيها بطريق العلة قديمة
بالزمان بمعنى انه لا اول لوجودها لاستنادها لعلة قديمة لا اول لها
والله تعالى قديم بالذات وبالزمان اي لا يفتقر لموثر ولا ابتدا لوجوده
وقال الفخر الرازي ان صفات الله حادثة بالذات بمعنى ان الذات اثرت
فيها

فيها بطريق التعليل قديمة بالزمان لا ابتدا لوجودها فقوله هذا قريب
من قولهم من جهة ان كلا من الفريقين قايل بالايجاد بالتعليل فالفلا نسخة
سرقوا الفخر حتى ادخلوه في قوله المذكور القريب من قولهم في الافلاك
الان قولهم مكفر بخلاف قول الفخر فقوله الخ استرقوه الضمير للفلاسفة
وقوله فخرج الي قريب وهو قوله السابق وقوله اهواهم هو قولهم المذكور
في الافلاك   ولهذا اي لاجل كون الفخر كان كثير الولوع بنقل كلام
الفلاسفة مع ضعف رده لها   قال الشيخ الخ هذا دليل لما ذكره من
تحذير الشيوخ عن النظر في كتبه   كلام ابن الخطيب المراد به الفخر
الرازي لانه يكنى بذلك   اشربه اي من نفسه في الانفصال
عنها اي في دفعها اي ان الجواب الذي ياتي به من عنده ردا لها يكون
ضعيفا لا يهدم تلك الشبه   ما لا يخفي اي من التحذير من المطالعة
في كتبه والاعتراض عليه من تقوية الشبه وتحريرها مع ضعفه عن
ردها ويحتمل ان المعنى ما لا يخفى من قصوره   اشربني اي قال المقري
اشربني الخ والابلي بضم الهمزة وتشديد البا الموحدة وقوله قال له اي
الابلي وقوله عبد الله بن ابراهيم كذا في بعض النسخ وفي بعضها عبد
الله بن محمد بن ابراهيم والزموري بفتح الزا المعجمة وبعدها ميم مشددة
مضمومة واخره را مكسورة   تقي الدين بن تيمية اي الحنبلي المشهور
ولم يرض حاله المحققون بل هو زنديق ومبغض في الدين واهله لا يخفي
وحينئذ فلا عبرة بكلامه في الفخر   لنفسه متعلق بانشد اي انشدني
ابياتا منسوبة لنفسه لا لغيره   محصل اسم كتاب للفخر في اصول
الدين وقوله حاصله اي حاصل ذلك الكتاب من بعض تحصيله والنقد في
تاليفه واعلم ان في قوله حاصله وتحصيله تورية وذلك لان
المحصل كتاب للفخر والحاصل والتحصيل كتابان لتلامذته كل واحد منهما
اختصار للمحصل فهو موري بان الحاصل والتحصيل ما فيهما باطل كما
ان المحصل كذلك   علم بلا دين اي لان ما فيه باطل   في الافك هو اشد
ما يكون من الكذب اي ان المحصل اصل الضلالة وح فيكون كلا من التحصيل
والحاصل كذلك لانهما فرعان عنه   المبين من ابان بمعنى بان اي ظهر اي

ان الحصل اصل لعل كذب فنبيح ظاهر   وحي الشياطين اي موحي الشياطين
اي ان المذكور فيه عقايد زايغة المشتهاة للشياطين لانها عقايد
صحيحة المشتهاة للملايكة   فاكثره بدل من قوله فافيه والضمير في
قوله فاكثره راجع لما فيه والمعني فاكثر ما فيه ويحتمل ان قوله فما
فيه مبتدا اول وقوله فاكثره مبتدا ثان ووحي الشياطين خبر الثاني
والجملة خبر الاول   قال وكان الخ اي قال عبد الله الزموري وكان
بيده ابن تيمية قضيب فقال اي ابن تيمية   قلت فلعل الخ لما ابطل
الاحتمال الثاني بكلام المزي وحصل الطول به كان من المناسب
عند انتهايه والتوجه الي ما هو من كلامه ان يقول قلت ثم لا يخفي
ان قوله فلعل الخ احتمال ثاني بكلام ثالث وحاصله ان الغرض طلب
عند الموت التقليد حقيقة فقوله اللهم ايمانا كايمان العجايز معناه
اللهم اجعلني مقلدا وانما طلب التقليد في تلك الحالة لانه حضر له عند
الموت شبه انفصال عنها فحمله الخوف منها علي تمنيه لان يكون مقلدا
ثم ان هذا الاحتمال عين ما نفاه اولا فهو رجوع الي تصحيحه بعد
ان نفاه وما سبق من ابطال هذا الاحتمال محمول علي ما اذا لم يكن عذر
واما اذا وجد عذر فانه يصح طلبه كما هنا تامل ثم ان الاولي ان
لا يعبر بهذه العبارة بل بعبارة تؤذن انه احتمال ثالث وكان
يقول ويحتمل ان يكون مراده انه طلب ان يكون مقلدا حقيقة لاجل
ما حصل له عند الموت من الشبه   ما حله قال ما حضر وقوله من الشبه
بيان لما حله قدم عليه وقوله الانفصال عنها اي التخلص منها وقوله
ان تمنى اي علي ان تمنى وهو متعلق بحمله اي حمله علي تمنيه   ان
يكون في درجة الانفصال التقليدي من اضافة الصفة الي
الموصوف والانفصال بمعني المنفصل اي علي تمنيه ان يكون في
درجة التقليد المنفصل اي الخالص اي التقليد الحقيقي ثم ان التمني
طلب اظهار محبة الممتنع او الممكن المستبعد حصوله وموت
الغرض علي التقليد ليس محالا بل ممكنا الا انه بعيد فلذا تمناه
وطلبه   لانه رايه اي الغرض الخ وهذا جواب عما يقال كيف يكون
الغرض



الغرض طلب التقليد الحقيقي مع ان التقليد غير كاف وصاحبه كافر
وحاصل الجواب انه طلب ذلك لكونه راي انه يكفي والحاصل
ان المصحح لطلب التقليد هو العذر وما تقدم من فساد ذلك فهو عند
عدمه ثم يقال كيف تكون العذر مسوغا لطلب التقليد مع انه كفر
فاجاب بانه صح ذلك لان رايه انه كاف ففي الحقيقة العلة كونه رايه
انه كاف مع حصول العذر ثم ان في هذا الكلام تسليم ان المراد
بالعجايز الذي في زمانه التقليد الحقيقي وهو مناف لما قدمه من
ان العجايز بعض العرفة   وقد روي الخ اتي بهذا دليلا علي صحة
الاحتمال   اقدام العقول بفتح همزة الاقدام جمع قدم وهو من
اضافة المشبه به للمشبه اي العقول الشبيهة بالاقدام والعقال هو
الحبل الذي يعقل به البعير وفي الكلام حذف مضاف اي نهاية
العقول الشبيهة بالاقدام وغاية امرها انها ذات عقال اي حبس
ومنع عن ادراك الذات العلية ولو جالت تلك العقول غاية الجولان
او ان عقال بمعني معقولة ويصح كسر همزة اقدام علي انه مصدر اقدم
والمعني نهاية توجه العقول وجولانها ان تكون تلك العقول ذات
عقال او معقولة ومحبوسة عن ادراك الذات العلية وحينئذ
فينبغي للشخص انه اذا حصلت المعرفة المطلوبة عدم معاناة الشبه
وتركها والاعراض عنها   واكثر سعي العالمين اي ومنه الاشتغال
بالشبه وقوله ضلالا اي غير موافق لما يرضاه الرب   وارواحنا في وحشة
الخ اعلم ان الارواح خلقت قبل الاجسام بالفي عام وكانت مستقرة في
غير الاجسام بل في الملا الاعلي اعني السموات فقوله في وحشة اي
توحش وعدم انتظام لمفارقتها لمحلها الاصلي وقوله من جسومنا
اي من اجل دخالها في جسومنا واذا كانت في وحشة فلا يحصل لها
انتظام بل يحصل لها ضلال وهذا كالعلة لقوله واكثر سعي العالمين ضلال
وحاصل دنيانا اي ما اكتسبناه في دنيانا وقوله اذي ووبال اي
منكرات يتسبب عنها ويكون عاقبتها الاذي اي العذاب وتفويت
الدرجات وعطف الوبال علي الاذي تفسيري   سوي ان جمعنا

فيل وقالوا اي انالم نستفد من بحثنا في المسايل طول عمرنا الا قيل كذا اذا
ازيد بنا الفعل للمفعول او قال فلان كذا اذا اريد بنا وه للمعلوم ولم نستفد
من بحثنا ما يقربنا الي المولى من الطاعات   وكم من رجال كم للتكثير اي رجال
كثيرون قد رايناهم فهلكوا وقوله ودولة الدولة هي التصرف بالامر
والنهي يقال فلان في دولة اي متصرف بالامر والنهي اي كم رجال رايناهم
وكم تصرف رايناه حاصلا من خلايق عدة   فباد واجميعا اي
فهلكوا جميعا وزالوا افقطع زوالوا علي بادوا للتفسير   قد علت
شرفاتها جمع شرفة وهي اعلا الجبل وقوله الجبال جبال اي والجبال باقية
علي حالها انه يحتمل ان تكون اراد بالجبال الرياسات وح فالمعنى وكم
من رياسات قد تمكن منها رجال فمات هولاء الرجال وبقيت الرياسات
علي حالها تنتقل من طايفة لطايفة   فعلي هذا الخ لا حاجة لهذا
الكلام للعلم به مما سبق اعني قوله قلت ولعله الخ   او علي معنى الي اخره
ليس هذا امتعلقا بما قبله بل هو احتمال رابع وحاصله ان النظم
ليس مراده بقوله اللهم ايمانا كايمان العجايز طلب التقليد الحقيقي وانما مراده
الندم علي ما حصل منه من اشتغاله وتعلقه بالشبهات فكانه يقول
ياليتني لم اتعلق بالشبهات وحيث كان هذا احتمالا رابعا فكان الاولى
للشارح ان يعبر بعبارة تدل علي ذلك فكان يقول ويحتمل ان النظم ليس مراده
بقوله اللهم ايمانا كايمان العجايز طلب التقليد حقيقة بل مراده التلهف اي
التندم علي ما حصل منه من الاشتغال بالشبهات فمراده بالعجايز
المقلدات لكن لم يقصد النظم التقليد حقيقة وانما المراد الندم علي ما علمت
او علي معنى التلهف اي او كلامه محمول علي معنى التلهف والاضافة
بيانية وقوله والندم عطف تفسير او لازم علي ملزوم   ويحتمل
الخ هذا احتمال خامس وحاصله انه لم يرد بالعجايز المقلدات بل العارفات
بالدليل الاجمالي فهو طالب لان يكون عارفا بالدليل الاجمالي ومتندم علي
اشتغاله بالشبهات فمراده بقوله اللهم ايمانا كايمان العجايز بقيا ثه علي
هذا الاحتمال بخلاف ما قبله فانه عليه ليس طالبا الا لشي واحد
علي الندم الضروري اي وهو المعرفة بالدليل الجلي وقوله مع هذا اي
التلهف



التلهف عما فات والحاصل ان النظم علي هذا الاحتمال طالب للمعرفة
بالدليل الجملي مع التلهف عما فاته فهو مغاير للاحتمال الذي قبله كما علمت
وما قبله فيه ان هذا اينا في ما سبق من ان علماء زماننا لم يصلوا الدرجة
العجايز اذ مقتضاه انهن يعرفن بالدليل التفصيلي وهو ينافي ما هنا
فتامله   وبهذا اي وبكون النظم مع غزارة علمه طلب التقليد حقيقة
او انه تلهف وتندم عند الموت علي ما حصل منه تعرف الخ فاسم الاشارة
ليس راجعا للاحتمال القريب وقوله ان هذا الحزن المراد به ما ينتشر
في شان المولى وان كان مخالفا لما مر من ان الحزن المراد به نقص
الاعتقاد ففيه شبه استخدام وقوله ليس بما مون اي لجواز ان يكون
الاعتقاد غير مطابق للواقع   اذ لا اتقان فيه اي في ذلك الزمان
وهذا علة لقوله تعرف لكن قوله اولا وبهذا تعرف الخ يفيد ان علة
المعرفة المذكورة هو المشار اليه بهذا وهو ما وقع للنظم وقوله اذ
لا اتقان الخ يفيد ان علة المعرفة عدم الاتقان اللهم الا ان يجعل عدم
الاتقان علة للمعلل مع علته والمعنى ح وانما عرف بما ذكر ان هذا الحزن
ليس بما مون لانه لا اتقان الخ والمراد بالاتقان الصحة اي لانه لا صحة
فيه للعقايد وانما حملنا الاتقان علي الصحة لاجل قوله ولو بالتقليد لان
الاتقان لا يكون الا مع العلم اي المعرفة فاندفع ما يقال ان ظاهره
ان الاتقان يمكن ان يكون مع التقليد مع ان التقليد لا اتقان معه
لان الاتقان يكون بالدليل ولا دليل مع التقليد   فلا مدخل له اي
لانه لا توجه له اي لذلك الزمان اي لاهله وقوله في ذلك الامر اي
اتقان العقايد فقوله ولا مدخل الخ علة لقوله انه لا اتقان الخ والمعنى
لا اتقان في ذلك الزمان للعقايد لانه لا مدخل لذلك الزمان في الاتقان
اي لا مدخل ولا توجه لاهل هذا الزمان للاتقان فلما انتفى التوجه
للاتقان انتفى الاتقان فهو نظير قولك فلان لا علم عنده او
لا كرم عنده لانه لا مدخل له في العلم او الكرم اي لا توجه لواحد منهما
لعدم الاعتنا اي في ذلك الزمان بتعليم عقايد الدين وهذا علة
لقوله فلا مدخل له في ذلك   لا سيما اي خصوصا النسا والعبيد

فانهم اشد بعدم الاعتنا   فلا يتبصرون اي بخلاف النسا والصبيان
فانهم قد يتبصرون وان كان ليس عندهم اعتنا ولذا فصل ما بعدهم
عنهم باداة الانفصال وهي اما   ولهذا اي ولاجل عدم الاعتنا
نتعلم العقايد في هذا الزمان   في كثير ممن يتعاطي العلم اي
كالعقباني كان معاصر للمصنف وكان المصنف يري فساد عقيدته   فكيف
بالعامة اي كالسوقة   اما اهل البادية اي الذين شانهم البعد عن
اهل العلم   ومن بعد عن سماع مطلق العلم اي من اهل القري
فلا تسال عن حالتهم اي لان حالهم معلوم لكل احد وهو عظم الجهل
جامدة اي واقفة عن الفهم ثم ان هذا يحتمل انها وان كانت
واقفة عن الفهم ايضا ذاهلة قريب ويحتمل انه بعيد دفع الاول
بقوله صعبة الانقياد فقوله صعبة الخ اخص مما قبله   لما لا يعني
اي من الشهوات وحب الرياسة ونحو ذلك   ان نصحت الخ من
اتاد وقوله مايلة اي بحيث كانت مايلة لما لا يعني ان نصحت بان
امرت بطرق الخير لم تقبل وان علمت طرق الخير لم تتعلم   وان فهمت
لم تفهم يناسب الطرفين الاولين اعني قوله جامدة صعبة الانقياد
تغفلت بالغا اي ذهب منها بسرعة وهذا يناسب قوله جامدة
وان بقي منه شي الخ هذا يناسب قوله الاخير مايلة لما لا يعني لان
البصر اي الكثير ومتاع امور الدنيا من الامور التي لا تعني   وجملة
سلها الدنيا اي لتحصلها   عصمة الله اي حفظ الله مما ذكر من
المعطو ما معه والمراد العصمة الجايزة   وجوده اي وجود من عصمه
الله وقوله اليوم اي زمانه   وبالجملة اي واقول قولا ملتبسا بالجملة
اي الاجمال اي غير ملتفت فيه لتفصيل ما يقع في هذا الزمان من
المنكرات   هول امره اي فزع وعظم امره في القبح بسبب ما يقع فيه
من المنكرات   على غزارة علمه اي مع غزارة اي كثرة علمه وعبر بعلى
اشارة الي انهم لكثرة علمهم تمكنوا منه واستعلوا عليه   ودينهم اي
تدينهم وتقواهم   واما الاول اي واما بيان فساد بعض الاول لان
الدليل الاول الذي استدل به الحاكي مجموع شيئين الطرف الاول فقوله
قدمات



قد مات ابو بكر وعمر وساير الصحابة ولم يعرفوا الجوهر والعرض الطرف الثاني ما نقله
عن ابن فورك من انه قال لو لم يدخل الجنة التي عرضها السموات والارض الا من
يعرف الجوهر والعرض لبقيت الجنة خالية وقوله هنا واما الاول الخ هذا رد للطرف
الاول وسياتي الكلام علي رد الطرف الثاني عند قوله والي هذا المعني اشار ابو بكر
ابن فورك الخ   ولم يعرفوا الجوهر اي وهو ما قام بذاته وان شيت قلت
ما اخذ قدرا من الفراغ اعم من ان يكون غير قابل للقسمة وهو الجوهر الفرد
او قابلا لها وهو الجسم وقوله والعرض هو ما قام بغيره من الحوادث فخرج
صفات الله لانها وان قامت بغيرها الا انها غير حادثة فلا تسمي عرضا
وقوله ولم يعرفوا الجوهر والعرض اي لم يعرفوا معناهما المصطلح عليه عند
المتكلمين والا فالجوهر معناه في اللغة الشي النفيس والعرض معناه الامر
العارض لغيره وهم عارفون باللغة   وكذا ساير الصحابة اي باقيهم
غير ابي بكر وعمر لم يعرفوا الجوهر والعرض   فانا اعجب جواب اما   من له
ادني تمييز فاعل بذكر والمراد بالتمييز العقل اي ادني عقل فالمستدل
به لكونه حينئذ من البهايم وقوله دليلا علي التقليد اي علي ارجحية التقليد
تكون هولا مقلدين   واي مدخل الخ هذا استفهام انكاري بمعني
النفي اي لانه لا مدخل الخ واتي به هنا القول وانا اعجب وقوله ولا لفاظ
المصطلح عليها اي مثل الجوهر والعرض   في شي من ادلة العقايد اي لا في
موضوع ولا في محمول وهذا ظاهر ان اريد بالدليل الموصل للمطلوب وهو
موضوعه صفات الرب واما ان اريد الدليل المركب من صغري وكبري فالالفاظ
المصطلح عليها لها مدخل كقولنا العرض متغير من وجود الي عدم وعكسه
وكل ما كان كذلك فهو حادث والجوهر ملازم لذلك العرض الحادث وكل ما كان
ملازما لذلك الحادث فهو حادث ينتج الجوهر حادث فظهر ان الجوهر والعرض
لهما مدخل في ادلة العقايد المصطلح عليها المركبة من صغري وكبري لكن
الصحابة كانوا مستغنين عن تلك الادلة ويعرفون العقايد بالادلة
الموصلة لها غير تلك الادلة المصطلح عليها وهي الادلة الاجمالية   حتي
يلزم الخ مفرع علي المنفي فهو منفي   وما اشبه هذا ما تعجبه والاشارة
راجعة الي قوله هذا القايل المناظر وهو ابن زكري واعجب من شبه

هذا القول لعو ر من يقول الخ اي في القبح لان هذا القول تقتضي ان الصحابة
يقع منهم اللحن ولا شك ان نسبة ذلك اليهم قبيح وقول ابن زكري يقتضي
انهم لا معرفة لهم بادلة العقايد ولا شك ان نسبة هذا القول لهم قبيح
ايض كانت تجهل المقصود الخ اي الذي هو صون اللسان وحفظه من
اللحن ولم يعرفوا حقيقة الفاعل اي بحيث انه اذا سال واحد
منهم عن حقيقة الفاعل الاصطلاحي لا يعرف ما هي ولا يعرف انه الاسم
المرفوع المسند اليه فعل مقدم عليه علي جهة وقوعه منه او قيامه
به وقوله ولم يعرفوا الخ جملة حالية وقوله لانهم ما تو الخ علة لقوله
كانت تجهل ذلك وكانوا يجهلون المقصود من البلاغة اي وهو
الاحتراز والتباعد من التعقيد اللفظي والمعنوي يجهلون الفاظا
فيها اي في البلاغة اي في علم البلاغة مثل قولهم مسند اليه مسند قصر
فصل وصل ايجاز اطناب وقوله استخرجها اي تلك الالفاظ
وهل هذه الاقوال الخ استفهام انكاري بمعنى النفي اي وليست هذه
الاقوال تصدر عن عاقل بل عن مجنون والمراد بهذه الاقوال الاقوال
الثلاثة المذكورة وهي القول بانهم يجهلون حقيقة الجوهر والعرض وانهم
يجهلون المقصود من فن العربية ومن فن البلاغة وانما يصح له اي
الخ اي ذلك الحالي وهو ابن زكري وقوله الاستدلال علي صحة التقليد والحجية
لو ثبت الخ اي واما الاستدلال بما تقدم فقد ظهر فساده وقوله لو ثبت ذلك
اي لو ثبت عنده ذلك لكنه لم يثبت بل الثابت خلاف ذلك ولم يعرفوا
الواو للحال واراد بالمعرفة الاعتقاد اي والحال انهم لم يعتقدوا والله الا بالاعتقاد
المصور بالتقليد المجرد عن المعرفة ووصف التقليد بما ذكر وصف كاشف
واعرضوا عن النظر اي المفيد للمعرفة في اي جمع اية اي في ايات من كتابه
وقوله لا تحصي كثرة اي من جهة كثرتها وصحة هذا الخ علة لمحذوف
والتقدير لو ثبت الخ لكنه لم يثبت لان صحة هذا اي ما سبق من انهم
لم يعرفوا الله الا بالتقليد وانهم اعرضوا عن النظر وان الايات الدالة علي
ثبوت العقايد كانت تتلي عليهم ولا يفهمون وجه دلالتها وان ادلة
العقايد التي لا تحصي كثرة في القران كانت الخ وذلك كآية ان في خلق
السموات



السموات والارض الخ ولا يفهمون وجه دلالتها اي هل هو الامكان
او الحدوث او هما معا مما يا باه كل مومن اي كامل وفيه تعريض بالقايل
وما احوج الخ ما تعجبية اي ما احق هذا القايل الجاهل المعرض بالتنقيصة
في مراتبهم العلية رضي الله عنهم للادب العظيم اي ما اشد واعظم استحقاقه
للادب العظيم وقوله بمثل هذه التنقيصة اي وهي ان الصحابة كانوا مقلدين
وحاصله ان التعريض لفظ استعمل في معناه ليلوح بفتح الواو لغيره فقول
هذا القايل ان الصحابة ما توا الخ مستعمل في معناه ملوح به لغيره وهو
انهم كانوا مقلدين وهذه تنقيصة يستحق الادب من نسبها لهم علي
مناصبهم من اضافة الصفة الي الموصوف اي مناصبهم العلية وقوله التي الي اخره
صفة لمناصب وقوله لا تلحق بالبنا للمجهول اي التي لا يصل اليها احد غيرهم
حتي انها توصف بالنقايص ويصح ان تكون قوله التي لا تلحق صفة للتنقيصة
وح فيكون مبنيا للفاعل ومفعوله محذوف اي التي لا تلحقها وقوله العظيم
الادب متعلق باحوج وهو من اضافة الصفة للموصوف وفيه تعريض بانه
يستحق الادب العظيم لافترايه علي الصحابة ولعله نقطع الخ علة لما قبله
اعني قوله وصحة هذا مما يا باه كل مومن او علة لقوله وما احوج الخ اي لانا نقطع
ان اعظم عالم منا لم يحصل من الدين ما حصله ادني امة من اما الصحابة
فكيف باكابر الصحابة فمن يقول بتقليدهم يستحق الادب العظيم ان
اكابر علما زماننا اي الموصوفين بالعلم والديانة بالدين هو الاحكام
الشرعية اعتقادية وفرعية وقوله وسنة اي الدين وهو من اضافة
البعض للكل لان المراد بالسنة الاحكام المتلقاة عن الرسول والعطف من قبيل
عطف الخاص علي العام لادني امة اي فكيف بالصحابة ولا نسلم ان اكابر علماء
زماننا لم يحصل ما حصله ادني امة من اما الصحابة او من اما التابعين او من اما
تابع التابعين لان علما زمانه كانوا فضلا راسخين في العلم باحسان اي
بالعمل الكامل ولعل مراده الخ هذا شروع في ذكر ماثر الصحابة بالعلوم
فيكون غيره من ذكر ذلك فبذلك يعرف ما عليه الصحابة من العلم ثم ان الشيخ تعرض
لبعض ماثر الخلفاء الاربعة وكان المناسب ان يقدم ماثر ابي بكر ثم عمر ثم
عثمان ثم علي لانهم علي هذا الترتيب في التفضيل لكنه قدم عليا لكونه

ادركه زمن المبتدعة بخلافهم فلم يرد اختصاص بالمقام وكان الاولى
للشارح ان يقول ولعله ادركه علينا زمن المبتدعة برفع زمن على الفاعلية ونصب
علي على المفعولية لما تقرر من انه اذا دار الامر بين الاسناد للذات والمعنى
فالاولى الاسناد للمعنى لا للذات والجهر حيث ابطلاد عاو يهم بادلة
لا يقدرون يجاردها ويصححون تشبههم ومن المعلوم ان المتجم لا يكون مقلدا
بل يكون عارفا حق المعرفة وقد شبعن الخالوق بكسر الواو والجمل
وهو كناية عن الكثرة فيصدق بالزائد وحيث كان قادرا على ذلك لا يكون
مقلدا بل يكون عارفا حق المعرفة وما قاله سيدنا علي ليس بمستبعد
في حقه لان الكتب المنزلة مائة واربعة كتب وقد تضمنت الاربعة
وهي التوراة والانجيل والزبور والفرقان جميع المائة وتضمن الفرقان ما في
الثلاثة وتضمن المفصل منه جميعه وقد تضمنت الفاتحة ما في المفصل
فاذا تضمنت الفاتحة المفصل المتضمن للفرقان المتضمن لما عداه من الاربعة
المتضمنة للمائة لزم تضمن الفاتحة لجميع الكتب المنزلة انا مدينة العلم
وعلي بابها فمن اراد الوصول الى علم النبي فعليه بعلي يوصله اليه لكونه عنده
وحيث كان كذلك فلا يكون مقلدا ثم ان هذا الحديث موضوع لا اصل له
على التحقيق وقد اختلف فيه كما قال العماري فبعضهم صححه وبعضهم ضعفه
وقال ابن حجر هو حسن والتحقيق ما علمت انه موضوع العجب اي ما يتعجب
منه العجاب اي المبالغ في الاعجاب منه وادعى الخ اي فقال بعضهم
انه الرب كما قال النصارى ان عيسى اله وقوله افتتن به الخ اي فقال بعضهم
ان جبريل ارسله الله الى علي فغلط فنزل على محمد وقال بعضهم ان كلا من
محمد وعلي نبي مرسل الا ان احدهما ناطق بالرسالة وهو محمد والاخر
صامت لم ينطق بانه رسول بل سكت وهو علي وكل هذا كفر ان معضلات
المسايل اي المسايل المعضلات اي المشكلات الغير الظاهرة فقوله التي لا يتوصل
الى تفسيرها الا بالانظار الدقيقة اي بالافكار اي الادلة الدقيقة
من غير تامل تفسير لقوله بديهة ولا نعظم لشانها هذا لازم لقوله
من غير تامل كانها عنده في الكلام حذف اي كان السوال عنها عنده
سوال عن الامور الضرورية وقوله عطف على جوابه اي وتامل جوابه
وقوله



وقوله على البديهة عطف تفسير في ذلك الموقف الخ اي وهو الوقوف
على المنبر وقوله ثم اعرض الخ عطف على قوله وتامل جوابه في المنبرية وقوله
وانظر اين هم اي وانظر اليهم اي الى عقولهم اين عقولهم وقوله من ذلك
اي من عقل علي فتجد بينهما بعدا لانهم ان اجابوا عن تلك المسئلة فبعد
نظر وتامل طويل والمراد فانظر جواب اين عقولهم من عقل علي وذلك
الجواب بينهما بعد فتامل وفي بعض النسخ اين هم اي اين عقولهم مما
هنالك اي من العقل الثابت هنالك اي في سيدنا علي رضي الله تعالى عنه
صار ثمنها تسعا يعني انه قال ذلك واسترسل في خطبته وكانت
عينية واولها الحمد لله الذي يحكم في الخلق قطعا ويجزي كل نفس بما تسعى
وله المآب والرجعى فسال وقيل له يا امير المومنين مات شخص وترك بنتين
وابوين وزوجة فقال صار ثمنها تسعا واسترسل في خطبته وضمير ثمنها
عائد على الزوجة ووجه كون ثمن الزوجة صار تسعا ان المسئلة اصلها
من اربعة وعشرين للبنتين الثلثان ستة عشر وللابوين السدسان
ثمانية ويبقى الزوجة فيعال لها فيزاد ثمنها ثلاثة فتصير السهام سبعة
وعشرين فصار ثمن الزوجة تسعا لان الثلاثة تسع السبعة والعشرين
فالمسالة عالت بتسعها فينقص لكل واحد من الورثة تسع ما بيده
وكذا فتواه اي وتامل فتواه هجم عليهم اي ورد عليهم بغتة
ثلاثتهم بدل من الواو ذلك اي جميع ذلك وقوله اكلا مفعول مطلق
اي استيعاب الكل فقال صاحب الثلاثة بيننا اي تلك الدراهم
بيننا وقوله نصفين اي حال كونها مناصفة صميم الحق اي الحق الصميم
اي الجازم بمعنى المجزوم به اي المجزوم بكونه حقا ان كان بصميم الحق
اي اخذ ثلث لذلك اي لما اكله خذ ما اعطاك لعله امره بذلك
لكونه فهم سماحة الاخر فتصير اربعة وعشرين اي ثلثا بذلك
تسعة اي تسعة اثلاث وقوله اكلت منها ثمانية اي برغيفين وثلثين
بقي له سبعة اي سبعة اثلاث اكلها القادم فكل واحد من الثلاثة
اكل ثمانية اثلاث برغيفين وثلثين منكما اي اعطاكما
وقوله منكما اي اعطيتماه سبعة اثلاث فمن اخذ ثلثا ياخذ درهما
ومن اخذ منه سبعة اثلاث ياخذ سبعة دراهم كذا وكذا اي

فالراوي اجمل فيما رواه عن علي   وفي رواية لاهذا فصل فيها الراوي
ما رواه عن علي فلذا ذكرها ثانيا والحاصل ان سيدنا علي فصل
قطعا ثم ان بعض الرواة الذين رووا عنه اجمل وقال كذا وكذا وبعض الرواة
فصل فذكر كلتا الروايتين الصادرتين من الرواة   لم يظهر كذا وجه
ذلك ان المسالة من اربعة وعشرين وتصح من ستمائة لان فرض الزوجة
الثمن من ثمانية وللام السدس من ستة وللبنتين الثلثان من ثلاثة
والثلاثة داخلة في الستة فتكتفي بها وهي مع الثمانية متوافقة
بالانصاف فاضرب نصف احدهما في كامل الاخر يخرج اربعة وعشرون
للزوجة ثمنها ثلاثة وللام سدسها اربعة وللبنتين الثلثان ستة عشر
وبقي واحد للعصبة وهم اثنا عشر اخا واختا للذكر مثل حظ الانثيين
وهو منكسر عليهم مباين فتضرب عدد رؤوسهم وهو خمسة وعشرون
في اصل المسالة يخرج لك ستمائة قدر التركة ومنها تصح فمن له شيء في
اصل المسالة اخذه مضروبا فيما ضرب في المسالة فللزوجة ثلاثة في
خمسة وعشرين بخمسة وسبعين وللام اربعة في خمسة وعشرين بمائة
وللبنتين ستة عشر في خمسة وعشرين باربعمائة وللعصبة واحد في
خمسة وعشرين بخمسة وعشرين لكل ذكر اثنان وللاخت واحد   ذلك
حقك الاشارة به للدراهم والكاف مكسورة لانها لخطاب المونث
والمعنى الدراهم حقك يا امراة   مما روي عنه اي حال كونه مرويا عنه
وقوله خارج عن الحصر اي لا يمكن حصره   القدسي اي المنزه اي المطهر
صاحبه فاسناد القدس الى الادراك مجاز عقلي وقوله الفايق اي الفايق
صاحبه وهذا كالتفسير لما قبله لانه لا معنى لكون صاحب الادراك
مطهرا الا كونه فايقا تامل   عنده اي عند ذلك الادراك وقد حذف
اي عند صاحبه وهو متعلق بضرورية وقوله كبير خبر يكون مقدما
عليها او حال وكان تامة اي يكون ذلك الادراك عظيما وقوله لما اي
للذوات العلية التي كثرت الشواهد الدالة عليها والمراد بالذات من حيث
اتصافها بالصفات والافادة لم تقع على الذات من حيث كنهها   بادلته
اي بالادلة الدالة عليها وقوله اولع اي تولع   الشواهد هي الادلة   ذي
اي ترتبي



اي ترتبي   وعليه اي على معرفته   وذلك اي والادراك المذكور
ويحتمل عوده لاسم الاشارة لما كثرت الشواهد عليه وهو الذات العلية
وفي العبارة حذف اي ومتعلق ذلك   ثم هو اي علي   مع هذا
اي المذكور من الاثار الدالة على كمال معرفته   مات اعرفنا اي فهذا يدل
على ان مقام عمر اكبر من مقام علي وعلي لا يصح ان يقال فيه مقلد كما مر
فعمر من باب اولى فكيف يصح القول بان هؤلاء الائمة مقلدون   حتى كاد الري
اي اللبن الذي حصل به الارتواء وانما لم يقل حتى كاد اللبن للاشارة الى انه
حصل به ارتواء   بالعلم اي فهذا يدل على ان عمر عارف لا مقلد لان
رؤيا النبي حق   المسيب المشهور عند المحدثين فتح الياء وان كان
قد روي عنه سيب الله من سيبني   رايت اي ابصرت ويحتمل وهو
الظاهر انها علمية لان عمران وسعيد ابن عما من سنين ولاشك ان من
بسنه كذلك لاورائية لكون عمر اعلم من غيره بخلاف المعرفة فانها تمكن من
قوله وافعاله ولو بعد مدة   مكاشفا اي الامور المغيبة مكشوفة له
على بفتح الشين كما سمعناه من اشياخنا ويصح كسرها اي مطلعا على
المغيبات   لا يتعداه اي لا يلاحظ   مراة ذهنه من اضافة المشبه
به للمشبه اي في ذهنه الصافي الشبيه بالمراة   ولا امارة اراد بها
ما يدل على سبيل الظن نحو هذا ايطوف في الليل بالسلاح وكل من هو
كذلك فهو سارق واراد بالدليل ما يدل على سبيل القطع   فكيف
ذهنه بمعرفة الخ اي فكيف ذهنه بمعرفة المولى الذي اطبقت الكائنات
على الدلالة عليه دلالة واضحة اي فتكون تلك المعرفة مرتسمة في ذهنه
بالطريق الاولى وحينئذ فلا يكون مقلدا   فقال اكفيكهما اي فقال   اذا
اذا كان معي عقلي فلا افتقر لمن يعينني عليهما ولا ابالي بهما هذا هو المراد
من العبارة وليس المراد ظاهرها من انهما سالا النبي وعمر يكفي في جواب
عنه وقوله وانقطع قوله اي قول عمر ومقول القول محذوف اي وانقطع قوله
انا اكفيكهما كما اخبره الخ ولا يصح ان يكون قوله ايكون معي عقلي
اذ لو كان هذا مقول القول لحذف قوله الواقع قبله   وسؤال الملكين
عطف تفسير لفتنة القبر   وصفتهما اي من كونهما اسودان

ازرقان اعينهما كالبرق الخاطف واصواتهما كالرعد القاصف لموقن اي
لعارف بالله لانه لايجيبهم ولا يبالي بهم الا من كان موقنا وعارفا بالله فاذا
كان النبي وصفه بالايقان الذي هو المعرفة كيف يقال انه مقلد علم
اليقين هو العلم الحاصل بالادلة والمكاشفات والاخبارات بخلاف عين
اليقين فانه العلم الحاصل بالمشاهدة او الحواس واما حق اليقين فهو العلم
بالله الحاصل عند فنا صفات العبد في صفات الرب بان يذهل عن ذاته
وصفاته ويلاحظ ان سمعه هو سمع الرب وبصره بصره وهكذا كما وقع
للحلاج حيث قال ما في الجبة الا الله فحق اليقين مرتبة من مراتب العلم
لكن لا يكون الا العلم المتعلق بالله واما غيره من العلوم المتعلقة بغير الله
فذلك العلم اما عين اليقين او علم اليقين فقط تامل ولا فظاعة
القبر اي شدة شناعته وقبحه مزجت كناية عن تمكنه من المعرفة
بالله والا فالامتزاج من خواص الاجسام وفي كلامه قلب للمبالغة
لمومن اي متيقن وعالم فلاشي اي اضمحل وذهب عنده كل
ماسواه فلم ير الا الله الصادق اي فيما اخبر به الناس فالصادق
معناه المخبر بالصدق بكسر البا وقوله المصدق اي المخبر بفتح البا عن
الله بالصدق اي ان ما اخبره به الملك عن الله صدق وقوله وهو اي
النبي عليه السلام مبتدا وقوله وما ينطق عن الهوا خبر ثان عن المبتدا
وهو الضمير والجملة حالية تستحي اي واستحيا وهذا انما يكون من
صاحب المعرفة لا من رجل مقلد جاهل وح فهو عالم لا مقلد الى السما
اي لانها عالية حسا فينتقل الذهن الى العالي علوا معنويا وهو الرب
والحاصل ان العلو الحسي لما كان مشابها للعلو المعنوي الذي هو وصف
للرب صار النظر للسما كانه نظر للرب فلم يرفع نظره اليها حيا من الرب
وليس المراد انه لا يرفع بصره الى السما حيا لكون المولى فيها تعالى الله
عن ذلك وذلك اي عدم الرفع لاجل الحيا وقوله ثمرة المراقبة
اي مشاهدته تعالى واستحضاره وقوله التي هي اي المراقبة وقوله
كمال المعرفة اي المعرفة الكاملة وقوله ورسوخ اليقين اي اليقين
الراسخ القوي وهو عين المعرفة الكاملة واذا كان كذلك فلا يكون
مقلدا

مقلدا حتى كانه اي سيدنا عثمان وقوله معاين لله واما
قول بعض الحواشي كانه اي الله تعالى فغير مناسب لان سياق الكلام في
عثمان مرتقى اي المراد ان الحاصل لهم ابتدا عين اليقين الذي هو ارقى
اي اعلى من علم اليقين وليس المراد ان الحاصل لهم ابتدا علم اليقين
ثم حصل لهم عين اليقين ولو كشف الغطا اي عن الامور الاخروية كالجنة
والنار وقوله ما ازداد يقينا اي لتناهي معرفته ويقينه بالله كذا قيل
والاحسن ان المراد لو كشف الغطا عن بصره ما ازداد يقينه الحاصل
بمشاهدته ببصيرته لان الحاصل بالبصيرة عين اليقين كالحاصل ببصره
بعد كشف الغطا ما فضلكم اي ما زاد عليكم في الفضل وقوله وقر
بالبنا للمفعول اي وضع في قلبه وهو المعرفة وح لا يكون مقلدا الف سنة
بدل من ما اي لو لبثت فيكم الزمن الذي لبثه نوح في قومه وهو الف سنة الخ
وانه اي عمر لحسنة من حسنات ابي بكر ووجه كونه حسنة من حسنات
ابي بكر ان ابا بكر هو الذي ولاه الخلافة وما عسى اي وما الترجي عد
ما اتصفت به الصحابة من المحاسن والماثر فالترجي منتف لعدم تاتي العد
فما نافية ومن زائدة او بيانية مبينة لمفعول اعد المحذوف وهو ما اتصفت
به الصحابة كما قررنا وعطف الماثر على المحاسن من عطف التفسير وذكر
بعض الحواشي ان ما استفهام استبعادي ومن في قوله من محاسن للابتدا
وح فالمعنى واستبعد ترجي العد المتعلق بمحاسن الصحابة وهذا شروع
في ذكر ماثرهم عموما بعد ان ذكر ماثر الخلفا خصوصا في رسوخ
معارفهم جمع معرفة وهي الاعتقاد الجازم الناشي عن الدليل وقوله
وقوة ايمانهم عطف ملزوم على لازم لان الايمان يلزمه المعرفة والزمهم
كلمة التقوى المراد بها كلمتي الشهادتين والاضافة من اضافة السبب
الى المسبب وذلك لان النطق بلا اله الا الله سبب للتقوى وهي البعد
من النار ثم ان المراد بقوله والزمهم الخ اي جعلهم ملازمين لها وليس
المراد ايجابها عليهم والا فلا خصوصية لهم بذلك تامل وكانوا
احق بها ولا يكونوا كذلك الا اذا كانوا عارفين بمعناها لا مقلدين
وقوله واهلها اي وكانوا اهلها وهذا تفسير لقوله وكانوا احق بها

في حقهم اي في الحكم الثابت لهم او ان المراد بحقهم ذاتهم وعلى هذا
فهي بمعنى اللام على الاول وعلى الثاني بمعنى اللام العالم بخفيات الضماير
من اضافة الصفة للموصوف اي العالم بالضماير الخفية ووصف الضماير
بالخفا وصف كاشف لان الضمير ما يضمره اي يخفيه الانسان في نفسه ولا يكون
كذلك اي اماما بجميع الخلق وهذه جملة معترضة بين يكفي وفاعله
وهو قوله صلى الله عليه وسلم الا من بلغ الرتبة العليا في الاجتهاد
فيه ان الكلام في المعرفة لا في الاجتهاد فكان الانسب ان يقول الا من بلغ
الرتبة العليا في المعرفة وقد يقال ان الاجتهاد من لوازم المعرفة بالله
فتامل متعرضين اي متصدين لدعا جميع الخلق اي ولا يكون
كذلك الا العارف والمراد جميع الخلق المكلفين فهو عام مخصوص فتامل
وقوله الى الله اي الى معرفة الله واقامة الحجة الخ عطف على دعا اي وقد
كانوا متعرضين لاقامة حجة الله عليهم الخ وفيه انهم انما تعرضوا للدعوى
التي هي سبب في اقامة الله الحجة عليهم تامل وقد يقال ان المعنى انهم
كانوا قايمين بدعوى جميع الناس الى الله وقايمين باقامة الحجة الدالة
على وجود الله للناس فبعد ان يدعوهم يقيموا لهم الحجة فقوله حجة الله
اي الحجة الدالة على وجوده وقوله عليهم اللام على بمعنى اللام والبهم
المرجع الخ المرجع بمعنى الرجوع وتقديم المعمول يفيد الحصر اي ولقد كان الرجوع
اليهم دون غيرهم في المسايل المعضلة اي المشكلة ومن المعلوم انه لا يرجع
اليه في ذلك الا العارف وجميع الحوادث الخ عطف على المسايل من عطف
العام على الخاص لان الحوادث النازلة تشمل المسايل وغيرها وقد اسا
الخ اي اخل ادبه او ان المعنى اسا على الادب فالادب نصب بنزع
الخافض وح فمعنى الادب باسا وهي الاساة المفهومة من اسا
خلسة بضم الخا ما يوخذ خفية فالشيطان حسن له تلك الكلمة ثم انه حاول
على النطق بها فاخذها منه واذاعها فقوله اختلسها الشيطان منه اي
اخذها الشيطان منه واذاعها عندنا اي معشر اهل السنة من اشاعرة
وماتريدية من اهل النجاة اي من النار فلا يعذب لا بتكفير ولا عصيان
والا اي والا نقل انه من اهل النجاة بان قلنا انه غير ناج من النار لزم
الى اخره

الى اخره والا تكفير الصحابة اي او عصيانهم لكن اللازم باطل لان النبي
شهد فيهم بالخيرية اذ نعلم الخ بيان للملازمة في الشرطية وقوله اذ نعلم
بالضرورة اي اذ نعلم علما ملتبسا بالضرورة اي علما ضروريا لانتفا نظر
واستدلال بهذه الادلة ان كان مراده بهذه الادلة الادلة الاصطلاحية
المركبة من صغرى وكبرى فالاولى اسقاط لفظ اكثر اذ لا فرق بين الاكثر
وغيرهم لعدم وجود الادلة في ذلك الزمان وان اراد بها الادلة المعنوية
اي الاجمالية فقوله اذ نعلم بالضرورة الخ ممنوع فانظر هذه المقالة
اي القول بانهم مقلدون وقوله ما اشنعها اي ما اقبحها لما يلزم عليها
من كفر الصحابة وكان مقالته الخ ظاهره حمل الادلة الاصطلاحية وهو
غير مناسب والمناسب ان لو جرى على طريق الاستفسار كما قدمنا
مقالة من توهم يصح تنوين مقالة وجعل من جارة اي مقالة نشات من
توهم الخ ويصح اضافة مقالة لمن الاسمية اي مقالة شخص توهم الخ اي
وقع في وهمه وفي ذهنه وان كان جازما بذلك بالتمشدق الى اخره
المراد منه في هذا المقام ملي الفم بالكلام الذي لا يعتبر باصطلاحات
اي بمصطلحات ككون الدليل الذي يستدل به اقترانيا او استثنائيا
وصور تركيبات اي وهيئة قضايا مركبة وقوله للادلة اي راجعة
للادلة من رجوع العام للخاص والمراد ذلك الخاص وقوله وصور عطف على
اصطلاحات على نهج اي طريق اصول المنطق واضافة نهج لما بعدها
بيانية كما ان اضافة اصول للمنطق كذلك والمراد على نهج المنطق لان
المقصود الخ علة لكون المتقدمين لم يعتبروا تلك الاصطلاحات انما
هو معرفة الحق مراده بالحق المولى سبحانه وتعالى بما يستلزمه اي بامور
تستلزم الحق اي يلزم من وجودها وجوده فكيف ما حصل اي الامر
المستلزم للحق اي كيف ما حصل عند العقل او بغير لفظ اي بان حصل
ذلك المعنى بالاشارة او الكناية بتركيب مخصوص اي كتركيب الدليل
على الوجه المعلوم عند المناطقة او بغيره اي كان يقال الدليل على وجود
الله هذا العالم حصل المقصود اي الذي هو معرفة الله فالاتيان بالقياس
المنطقي ليس مضطرا له لان غيره يقوم مقامه فقوله الى زيادة اي كقياس

اقتراني او استثنائي والنفوس الزكية اي كنفوس الصحابة والتابعين
وقوله القدسية اي المطهرة من وساوس الشيطان مرادف لما قبله عن
تلك القوانين المصطلح عليها اي الادلة الاقترانية والاستثنائية
بل عقل من استنبطها الخ المناسب ان يقول بل نفس من استنبطها او
يقول الى عقول اصحاب تلك النفوس وهذا ترق في زيادة معارف الصحابة
كنقطة من بحار الخ اي فهي كالعدم والظاهر ان ذلك لا يسلم في كل التابعين
وقد سمعت جواب عما يقال قولك بل عقل الخ هذه دعوة تحتاج لدليلها
فاثبتها بقوله وقد سمعت الخ وانما احدث الخ جواب عما يقال اذا كان
السلف مستغنون عنها فلا حاجة لاحداث المتاخرين لها على البديهة اي
الاتية على البديهة في المتعلم اي منهم وقوله والمتعلم اي للغير
فاذا قيل الدليل على وجود الصانع هذا العالم فيقال دلالته من جهة
حدوثه او امكانه او من جهتهما معا فاذا قيل العالم حادث وكل حادث
له صانع علم ان الدلالة من جهة الحدوث فتحقق المونة لا لان الخ اي
لان الاحداث لكون معرفة الحق والى هذا المعنى اي كون المقصود
معرفة الحق بما يتيسر بأي وجه كان سواء كان بالفاظ مخصوصة كالجوهر
والعرض او بغير معرفة الالفاظ المخصوصة اشار ابو بكر الخ وهذا هو الطرف
الثاني من طرفي الوجه الاول الا من عرف الخ هو مراده به من كان
عارفا بالدليل وانما عبر بذلك لان من عرف الجوهر شانه اتقان الادلة ومعانيها
فالمعنى لو لم يدخل الجنة الا من كان عارفا بالادلة المصطلح عليها لبقيت
الجنة خالية اي كالخالية اي وبقاؤها كالخالية باطل وح فلا يشترط
في دخولها المعرفة بالادلة المصطلح عليها وكما كانت المعرفة بالادلة المصطلح
عليها غير شرط ربما يتوهم كفاية التقليد قال ونقول مع ذلك الخ ونحن
نقول بموجبه اي بمقتضى هذا الدليل وهو انه لا يشترط في دخول الجنة
المعرفة بالادلة المصطلح عليها ونقول اي ونزيد على ذلك للوجه المتفرع
بقولنا لا يدخل الخ ومحل الزيادة قوله ولم يقلد ولو اقتصر عليه لكفى
والحاصل ان ما قاله ابن فورك يفيد ان دخول الجنة لا يتوقف على المعرفة
بالادلة المصطلح عليها وانما يتوقف على معرفة الحق باي وجه كان ويلزم من
ذلك

ذلك ان المقلد كافر فكون المقلد كافرا لازم لما قاله ابن فورك ولم يصرح به فلذا
قلنا قوله ونقول مع ذلك اي ونزيد على ذلك نصا بما قولنا لا يدخل الخ
الا من هو عارف بالله اي باي وجه لا بخصوص الادلة الاصطلاحية
ولم يقلد في ذلك اي فيما ذكر من المعرفة وحينئذ فالمقلد كافر وقوله عرف
الجوهر والعرض اي عرف الدليل المصطلح عليه ام لا فليس في كلام ابن
فورك ما يدل على صحة التقليد هذا بحسب ما حمله عليه والا فالمتبادر
من عبارة ابن فورك صحة التقليد ودخول المقلدين الجنة نعم للخصم منع
الاستدلال به على صحة التقليد باحتمال غير مدعى المستدل به لان الدليل اذا
طرقه الاحتمال سقط به الاستدلال الفرية اي الكذب عن عمد
وجهل قدرهم قد يقال هذا ينافي قوله اعظم عليهم الفرية لان تعمد
الكذب عليهم يقتضي عدم جهل قدرهم الا ان يقال ان جهل قدرهم
لما كان بعرض الزوال لو تاملوا فيهم كان كالعدم وحينئذ فالحاصل
منهم من الكذب كانه عمد فتامل او ان هذا القول لما صدر من قائله
من غير تامل في حالهم اطلق عليه فرية مجازا لانه كانه عن عمد ومن
ظن بالصحابة الخ فيه ان ذلك القول وقع من قائله عن اعتقاد لا عن ظن
فالاولى ان يقول ومن اعتقد ان الصحابة كانوا مقلدين الا ان يقال انه
عبر بالظن اشارة الى ان هذا القول لا ينبغي ان يكون عن اعتقاد بل على
تقدير وقوعه يكون ظنا فتامل وقد كان الخ هذا وما بعده كالادلة
لما تقدم من ان الصحابة كانوا عارفين بالدليل والقول بانهم كانوا
مقلدين كذب يذبون اي يطردون ويدفعون دونه اي
دون دينهم اي دون ابطاله فارجعوا اي عن دينهم وامنوا بنبيئهم
وقيام علم الصدق اي علامة الصدق وهي المعجزة اي وحينئذ
فهم عارفون لا مقلدون فكيف بالعرب الخ اي فانهم احرى بذلك
من العجم فلا يرجعون عن دينهم الا بعد معرفتهم للحق معرفة كاملة جدا
وقد يقال ان في هذا الدليل شيء وذلك ان المدعى ان الصحابة عموما
الشامل للعرب وللعجم غير مقلدين والدليل قاصر على العرب اللهم الا ان
يقال مراده بالعجم في قوله وقد كان سائر الكفرة من الاعاجم من تقدم

الصحابة ومراده بالعرب في قوله فكيف بالعرب مطلق الصحابة وحينئذ
فيندفع الاعتراض من حواشي الاعراب اي من اطرافهم الذين نشأتهم
البلادة كالرعاة بالايات الدالة على صدق اية الرسول هي ما يدل على
صدقه وان لم يتحد بها فان تحدى بها فهي معجزة ايضا فالاية اعم من المعجزة
فاظهرهم ما قامت له اي اظهر لهم اية عظيمة قامت بها الحجة عليهم اي
فاسلموا ح فقول الحواشي قد عرفت الحق فكيف بالاشراف من العرب
الذين لهم الفطانة وقوله قامت بها الحجة عليهم اي فاذا قالوا لله
لم ترسل لنا رسولا قال الله لهم قد ارسلت لكم رسولا واظهرت لكم الاية
الفلانية فهما وافيا بالمعاني ال عوض عن المضاف اليه اي وافيا
بمعانيه او ان المراد مستوفيا للمعاني الكائنة له حاويا للمقاصد
الخطاب المراد بالخطاب الكلام المخاطب به والمراد بمقاصده الاغراض
التي تقصد منه اي فهما حاويا للاغراض التي تقصد من الكلام المخاطب
فيعرفون اوجه الايجاز والاطناب والحصر والذكر والحذف والتعريف
والتنكير والتقديم والتاخير فاذا ورد في القران شيء من ذلك عرفوا
وجهه وكم يكون الاعجم فيعرفون ذلك والقران مملو الخ اي والحال ان
القران كلام عربي مملو بالحجج فصاروا عارفين بالحجج فلا يصح وصفهم بانهم
مقلدين مملو بالحجج والبراهين اي الدالة على وجوده وكمال قدرته
ووحدانيته وعطف البراهين على الحجج من عطف الخاص على العام لان
الحجة من جملة افرادها البراهين والبراهين الواقعة في القران مثل قوله
تعالى فلما جن عليه الليل راى كوكبا قال هذا ربي فلما افل قال
لا احب الافلين فان هذا اشارة الى برهان من الشكل الثاني تقريره
ان تقول هذا الكوكب افل والربي ليس بافل ينتج الكوكب ليس بربي
التي لا تحصى كثرة اي من جهة كثرتها فهو تمييز محول عن الفاعل
والاصل لا تحصى كثرتها المعلم الاكبر هو نبينا محمد صلى الله عليه
وسلم وقوله لسياسة الخلق اي لارشادهم الى الحق بلين لان السياسة
هي الارشاد بلين والمعطى جوامع الكلم اي الكلمات الجامعة لمعان
كثيرة ثلاث عشرة سنة مفعول لقوله اقام وقوله من غير قتال
اي واقام

اي واقام بعد ذلك عشر سنين مع القتال ويقيم الحجج اي الدالة على وجود
الله وعلى وحدانيته وكمال قدرته وهذا مرادف لما قبله وهو قوله يوضح
الادلة مع كمال المعرفة اي مع كمال معرفتهم اي وحينئذ فيكونون
عارفين لا مقلدين واعلم ان المعاندة تحصل مع اصل المعرفة لكن
لما كانت معاندة هولاء القوم مع كمال المعرفة قال الش مع كمال المعرفة فاندفع
ما يقال انه لا حاجة لقوله كمال وبالنزر اليسير وصف النزر بما بعده
للتاكيد لان النزر معناه القليل اي وبالزمن القليل اليسير والباء بمعنى في
متعلقة بيحصل بتعليم الالكن من اضافة المصدر لفاعله والمراد
بالالكن الذي لا يحسن العربية لعجمة لسانه سواء كان عربيا في النسب ام لا والمراد
بذي العي من يخرج الكلام بمشقة وقصور العقل الواو بمعنى مع
فهو نص على المعية اي ويحصل في المدة القليلة بتعليم الالكن وذي العي مع
قصور العقل للمعلمين للابله اي المغفل او الاحمق الذي لا تمييز عنده والبليد
وهو جامد القريحة من المتعلمين ما يخرج به عن التقليد في عقائده فكيف
بالفصيح صاحب القريحة المتلقي عن افصح الخلق ويصح ان يقرا قوله وقصور
بالجر عطفا على العي ويكون من اضافة الصفة للموصوف اي وذي قصور
العقل اي وذي العقل القاصر وقوله للابله متعلق بالمتعلمين ولا حاجة
لقوله من المعلمين لعلمه من قوله بتعليم وكذا قوله من المتعلمين واعلم
انه لا تلازم بين الابله والبليد اذ الابله هو المغفل والبليد جامد القريحة
فقد يجتمعا وقد يكون احمق غير بليد والعكس ما يخرج الخ فاعل يحصل
والضمير في يخرج عائد على الابله وما معه وضمير به عائد على ما الواقعة
على الشي المتعلم فكيف ترى حال الخ الانسب ان يقول فكيف ترى حال
الفصيح المتلقي العلم عن افصح الخلق ثم بعد هذا كله يقال للشارح
ان هذا يقتضي ان جميع الصحابة تلقوا العلم عنه عليه السلام مباشرة ولا يصح
ذلك لانه لو كان كذلك ما حصل بينهم اختلاف الذي عم نوره البسيطة
اي الارض ثم انه يحتمل ان المراد بنوره القران الذي اتى لجميع الخلق وعمومه
للارض بشيوعه وظهوره في جميع الاقطار تلاوة وسماعا ويحتمل ان
المراد به شريعته التي ظهرت للموافق والمخالف ويحتمل ان المراد به الرحمة

الحاصلة بسبب العامة للناس كلهم حتى الكفار في الدنيا والاخرة اذ لولا بركته
بل لهلك العصاة خصوصا الكفار في الدنيا قبل الاخرة   بل من نوره اي نوره
وهو القران اصل الانوار اي العلوم الشرعية فالقران مبدا للعلوم الشرعية
كلها ويحتمل ان المراد بنوره هنا اعني في قوله بل من نوره الخ النور المحمدي
الذي هو حقيقة من الحقايق لا يعلمها الا الله التي هي اصل ومبدا
لجميع الكاينات كما قاله ارباب المواد لكن على هذا فقوله اصل الانوار
اي العلوم اي وغيرها فني كلامه اكتفا لما علمت ان النور المحمدي
مبدا لجميع الكاينات كلها   كمن اخذ اي كماخوذ من اخذ الخ اي
كالحصاة الماخوذة من رمال الخ اي ان المعقود بالنسبة لعقله
كحصاة كالحصاة الماخوذة بالنسبة للرمال كلها   على ما روي وهي
الخ اي عن الكتب القديمة النازلة على الانبيا المتقدمين من عند الله
والحاصل ان كون جميع المعقول بالنسبة لعقله كحصاة من رمال الدنيا
استفيد مما رواه وهب عن الكتب القديمة فقد ذكر فيها ان عقول الخلق
بالنسبة لعقله في اخر الزمان كحصاة ماخوذة من رمال الدنيا   اجلى
الاعراب اي اقبح الاعراب قلنا ماخوذ من جلى الما اذا يبس طبعه
وشاهد طلعته الطلعة هي الوجه والمراد هنا الذات وقوله العلية اي
المرتفعة وقوله فينبجس اي فينطلق بكثرة ماخوذ من فاض الما اذا
سال بكثرة   الجمة اي الكثيرة   وغرايب الحكمة مرادف لما قبله
لان الحكمة هي العلم والغرايب بمعنى الدقايق لان غرايبها لدقتها
الفاخرة اي الرفيعة   ويرق طبعه اي يصير لطيفا   وتهذب
اخلاقه من نوره في بعض النسخ بالفا اي من حينه اي من ساعة مشاهدته
وفي بعض النسخ بالنون واذا كان هذا حال الجلف فكيف باشرف
الناس من الصحابة   ولهذا اي ولاجل انه تتهذب اخلاق الاجلاف
وينطقون بالعلوم من حيث مشاهدة طلعته والاجتماع به قال الجمهور
الخ اي ولم يقولوا الصحابي هو من طالت صحبته مع النبي   مع ان هذا
القدر اي الاجتماع به من غير طول الصحبة له   لغة ولا عرفا اي لانه
لا بد من الاجتماع المدة الطويلة حتى يصدق عليه انه صحابي في
اللغة

اللغة وفي العرف اي عرف عامة الناس لان الصاحب في اللغة هو
المباشر وفي العرف لا يقال فلان صاحب فلان الا بعد المخالطة والمعاشرة
كما في صحبة المشايخ   وما ذاك اي تحصيل الصحبة بالاجتماع في
الزمن اليسير   من ان اللحظة من مشاهدته اي من ان اليسير
من مشاهدته او الزمن اليسير من زمن مشاهدته   من الانوار اي
العلوم وعطف البركات عليه مرادف   وتغيب عطف على يحصل فهو
خبر ثان لان والرابط لهذه الجملة الواقعة خبرا الاسم الظاهر اعني قوله
في نور تلك اللحظة وكان الظاهر الاتيان بالضمير فيقول وتغيب في
نورها لان المقام مقام الاضمار لتقدم مرجعه ولعله انما عبر بالاسم الظاهر
ايهاما للاستلذاذ به   انوار النبوة اي انوار ذي النبوة لان النبوة
هي كونه نبيا اي كونه مخبرا عن الله باحكام ولا انوار لها وانما الانوار
لصاحبها وهو النبي والمراد بانوار ذي النبوة العلوم والمعارف   تلاشت
اي اضمحلت وذهبت وقوله معها اي مع وجودها وقوله ظلمات الجهل
من اضافة المشبه به للمشبه اي الجهل الشبيه بالظلمات   والوسواس اي
وظلمات الوسواس اي الامور التي يلقيها الشيطان في قلب الانسان
من جهة الرب من ان صفته كذا مما لا يليق به سبحانه وتعالى الاتصاف
به   نيران شياطين الخ اي الجهالات بمعنى الشبهات التي يلقيها
للشخص الشياطين من الانس ومن الجن وقد اطلق النار على الشبه نيرانا
لكون عاقبة هذه الشبه الاحراق الحسي وقوله شياطين الانس فيه
استعارة مصرحة حيث شبه اهل الضلال بالشياطين واستعار اسم
المشبه به للمشبه وقوله دقايق الشبه من اضافة الصفة للموصوف
وخفيات الامراض اي الامراض الخفية اعني الشبه القايمة بالقلب
فهي كالمرض بجامع الفساد بكل   لانها لم تطرق اي لان تلك الشبه لم
تطرق اي لم تحل ولم تنزل وقوله منيع ساحتهم اي ساحتهم المنيعة
اي المصونة عن نزول الوساوس والساحة في الاصل الوسعة التي بين
البيوت والمراد بها هنا قلوبهم ففيه استعارة الساحة للقلوب بجامع
الاتساع في كل وان كان سعة القلوب التي هي المشبهة معنوية وسعة

المشبه به وهي الساحات حسنا اي لان تلك الشبه لم تحل بقلوبهم المصونة
من وساوس الشياطين من الانس والجن   ولا حلت اي تلك الشبه برفيع
جوارهم اي بالمكان المرتفع المجاور لهم والمراد به تلك المعاني المجاورة لهم
قلوبهم ففيه استعارة مصرحة وترشيح لا يخفى تقريرهما   ولا لاح اي
ولا ظهر وقوله قزعها اي قزع تلك الشبه والقزع جمع قزعة وهي القطعة
من السحاب التي تغطي الشمس والمراد بها هنا الشبه وحينئذ فاضافة
القزع للضمير من اضافة المشبه به للمشبه اي ولا ظهرت لهم تلك الشبه
الشبيهة بالقزع بجامع التغطية في كل اوان القزع مستعار لامر كلي
وهو مطلق ساتر وعلى هذا فاضافة قزع للضمير بيانية   في صفاء
شمسهم اي في شمسهم الصافية والمراد بشمسهم علومهم وفي بمعنى على
اي ولا لاح قزع تلك الشبه على شمسهم الصافية   وارتفاع نهارهم
اراد بها زهر ازمنتهم اي ولا لاحت تلك الشبه في ازمنتهم المرتفعة
ارتفاعا معنويا لوجودهم فيها فان قلت   ان اهل الضلال
قد حدثوا في زمن علي وحينئذ فليست ازمنتهم مرتفعة وحاصل
الجواب ان المراد بمجموع ازمنتهم فلا يرد زمن علي فانه قد وقع فيه الشبه
فتامل   في ذلك الزمان اي زمن الصحابة اي في غالبه والا فاهل
الاعتزال كانوا في زمن سيدنا علي رضي الله عنه   مومن في نسخة موقن
وهو الذي عنده معرفة بالله تامة ولا يكون الا وليا اي صالحا وحينئذ
فالوصف كاشف   واما زماننا هذه اي وهي ازمنة المصنف وهي القرن
التاسع وحاصله ان الناس في زماننا بعضهم مومن صالح وبعضهم
مؤمن عاص لارتكابه البدع وبعضهم كافر ولا يكون الا شقيا فالكافر
لا يختلف حاله في زمان الصحابة وزماننا واما المومن فهو في زمان الصحابة
لا يكون الا وليا وفي زماننا يكون وليا ويكون غير ولي فصحت المقابلة بين
زمن الصحابة وزماننا والي هذا اشار بقوله فالسنة كالشعرة البيضا
فانه يوخذ منه ان المومن التقي القايم بالسنة قليل واما المؤمن الغير التقي
وهو المتصف بالبدع فكثير   هات جواب من في قوله فمن لم يجاهد الخ
ان كانت شرطية وخبرها ان كانت موصولة وقوله فمن لم يجاهد
اليوم

اليوم اراد باليوم زمن العمر لا خصوص يوم معين   واخذه تفسير لتعلم
العلم وقوله الراسخين اي الثابتين في العلم ففيه اشارة الى ان العلم انما يوخذ
عن الراسخ   وهو لا يشعر اي والحال انه لا يشعر في حال حياته بتلك الحالة
التي يموت عليها فلا ينافي انه يشعر بها بعد الموت وقوله وما ادري الخ اعتراض
بينهما   والكذبات عطف خاص على عام لانه ليس كل بدعة كذب   ليس
في درجة الاعتقاد التقليدي نسبة الى التقليد الذي هو اعتقاد مطابق
جازم لكن لا عن دليل وحينئذ فهو من نسبة الشيء الى نفسه للمبالغة
واضافة درجة للاعتقاد بيانية والظرفية مستعارة للملابسة اي ليس
ملتبسا لا بالاعتقاد التقليدي المطابق بل بالاعتقاد الفاسد
والجهل المركب عطف تفسير لان الاعتقاد الفاسد هو الجهل المركب
وما ذاك اي الاعتقاد الفاسد لما ..ه الناس الاقرب الخ   هجوم
اشراط الساعة المراد باشراطها علاماتها الدالة على قرب حصولها والمراد
بهجومها اتيانها بغتة من غير ميعاد وقوله الكبرى وصف لاشراط الساعة
لا للساعة   العارفين العالمين اي الجامعين بين العلم والعمل
وانقسام المتعلمين الاولى ان يقول وعدم المتعلمين وذلك لان انعدام
ماخوذ من انعدم مطاوع عدم وزن انفعل وانفعل لا يوخذ الا من ما يدل على العلاج
كانكسر وانهشم وانعدم ليس كذلك فهو لحن   الصادقين اي في
التعلم بان يريدوا بتعلمهم وجه الله تعالى   وكثرة ابناء الدنيا اي
الساعين في تحصيلها بعلمهم   المعجبين بارائهم اي المسرورين
بارائهم الفاسدة في نفس الامر سرورا عظيما بحيث لا يعادله شي عندهم
الضالين اي في انفسهم بحيث يكونون لا يعرفون العلم ويزعمون
انهم يعرفونه   المضلين اي غيرهم بتعليمهم العقايد الفاسدة والحاصل
ان حالهم حال العلماء ولكنهم جهلاء ويدعون العلم ويضلون غيرهم
بتعليمهم الباطل   الدجاجلة جمع دجال على غير قياس والدجال ماخوذ من
دجل اذا كذب لانه انتسب للعبادة بالكذب اي وتعرض الكذابين وقوله ممن
انتمى الخ بيان للدجاجلة وقوله الى الرهبانية هي الانصراف للتعبد في الصوامع
ونحوها والانقطاع عن الدنيا والمعنى وتعرض الكذابين الذين هم قوم

اي او ما حصل ذلك الاعتقاد الفاسد

انقطعوا للعبادة ولم يكن عندهم علم واذا راوا شخصا يشرع في العلم يمنعونه
من تعلمه ويقولون له الثمرة بالعمل لانه ثمرة العلم والعلم بلا عمل كالشجرة بلا
ثمر وتعلم العلم يوجب الكبر وسواد القلب فلا تشتغل تمسك بالعلم بل
بالعبادة فهذه عبارات مزخرفة الظاهر فاسدة الباطن يذكرها هولاء
القوم للطالب ليمنعوه من طلب العلم فهولاء الدجاجلة ينتسبون للقوم
وليسوا منهم اذ القوم لا يشرعون في الانقطاع عن الدنيا الا بعد معرفتهم
العلم   علي غير اصل علم اضافة اصل لعلم بيانية اي لقطع السنة بحيث
يمنعون من يريد معرفتها وقوله بحبايل متعلق بتقطع والحبايل جمع حبالة
وهي الشبكة التي يصاد بها والمراد بها هنا العبارات المزخرفة التي يلقونها
وقوله مزخرفة اي مزينة الظاهر فاسدة الباطن وهو حال من الضمير في
نصبوها   من حبايل متعلق بمحذوف صفة ثانية للحبايل التي نصبوها
اي ان الحبايل التي نصبها الدجاجلة للطلبة كانت من حبايل مردة الشياطين
اي الشياطين المردة اي المتمردين والمتجبرين والمراد بالشياطين اما
شياطين الانس او شياطين الجن او هما معا فان لكل حبايلا اي عبارات
مزخرفة يغرون بها علي الناس ما فيه مصالحهم   واذا عرفت ضعف
القول الخ المناسب لما سبق ان يقول واذا عرفت فساد القول بصحة
التقليد تامل   قول من قال النظر في علم الكلام حرام هذا القول نسبه المص في
شرح الوسطي لبعض المبتدعة   بل لا يشك الخ هذا اضراب ابطالي
لانه اولا اثبت ضعف القول بحرمة النظر ثم اضرب اضرابا ابطاليا عن هذا
الكلام الي القول ببطلان ذلك القول   ان حمل علي ظاهره اي بان اريد
بالنظر في علم الكلام تعلمه والاشتغال بتقرير الاقوال الفاسدة وادلتها
والرد عليها   لانه مصادم اي مخالف ومعارض للكتاب والسنة
واجماع الامة اي وكل ما كان كذلك فهو فاسد فهذا القول فاسد فقد
حذف الشرط الكبري والنتيجة من الدليل الذي اقامه علي بطلان القول المذكور.
تامل   بالنظر اي الاوامر المتعلقة بالنظر والاعتبار مثل قوله تعالي
قل انظروا وعطف النظر الاعتبار علي النظر مرادف   ويلزم هذا القايل ان
يجعل الاوامر منسوخة اي لكن اللازم باطل فكذا الملزوم وهو القول بحرمة
النظر في

النظر في علم الكلام فقول الشرح والاجماع علي بطلان ذلك اي اللازم اشارة
للاستثنائية ولما كانت الشرطية القايلة لو كان النظر في علم الكلام
حراما للزم عليه ان يكون جميع الاوامر التي في الكتاب والسنة المتعلقة
بالنظر منسوخة نظرية اقام الشرح الدليل عليها بقوله اذ علم الكلام
انما هو شرح لها اي واذا كان شرحا لها وقلنا ان النظر في علم الكلام
حراما فليكن الامر بالنظر منسوخا   اشنع من هذا اي بل يلزمه
اقبح من هذا الالزام اعني الزام نسخ الاوامر بالنظر التي في الكتاب
والسنة   وهو اي الالزام الاشنع وحاصله ان القران مملو بمقالات
الكفرة وشبههم وبالادلة المبطلة لاقوالهم وشبههم وعلم التوحيد
كذلك يذكر مقالات الكفرة وشبههم ثم الدليل المبطل كذلك فمن قال
بحرمة تعلم علم الكلام يلزمه حرمة قراءة القران لان القران علي نمط علم
الكلام الذي حرمه   والرد علي فرق الكفرة اي بالحجج والبراهين   اذ هو
مملو الخ وذلك كما في قوله تعالي اجعل الالهة الها واحدا الي ان قال اانزل
عليه الذكر من بيننا بل هم في شك من ذكري بل لما يذوقوا عذاب
ام عندهم خزاين رحمة ربك العزيز الوهاب ام لهم ملك السموات
والارض وما بينهما فان قوله وعجبوا ان جاءهم منذر منهم الخ ذكر
فيه احوالهم مع انبيايهم وذكر شبههم بقوله ما سمعنا الخ وذكر بعد
ذلك الرد عليهم بالبرهان بقوله ام لهم ملك السموات الخ فان هذا في
معني الله مالك السموات والارض وكل من هو كذلك فيرسل من يشاء
من خلقه لخلقه   ثم حكاية اقوالهم اي الظاهرة الفساد وقوله
وشبهها اي شبه الكفرة اي كلامهم المزين الظاهر الفاسد الباطن
ولم يزد علما الكلام من اهل السنة شيا علي نهج القران اي طريقته
وقوله من حكاية الخ بيان لنهج القران فتحصل ان علم الكلام مثل
القران في حكاية الاقوال الفاسدة والشبه ثم الرد عليها واذا حرم احد
المثلين حرم الاخر فلما حرم علم الكلام حرم القران   وقصارى الامر اي
وغاية الامر انهم اي علما الكلام وهذا جواب عما يقال كيف يقال ان
علما الكلام لم يزيدوا شيا علي نهج القران مع انهم زادوا الامور اليسيرة

كالاقيسة والنتايج الخ تليق بضبط العلم اي بضبط مسايله وتلك
الاصطلاحات التي احدثوها الاتيان بالادلة علي الطريق المعلوم عند
المناطقة من كون الدليل من الشكل الاول او الثاني الخ في الاوضاع
اي العبارات الموضوعة المصطلح عليها وقوله بحسب متعلق بالتصرف
وقوله بحسب ما يليق اي فاذا حصلت نازلة تارة يناسبها قياس
من الشكل الاول او الثاني وهكذا وتارة يناسبها قياس استثنايي
الاقضية اي الحوادث النازلات اي الواقعات تصل الي اخره
استدراك علي قوله ان حمل علي ظاهره جامد القريحة اي الذهن وهو
بيان لقوله بليد الطبع بحيث يخشي الخ هذه الحيثية موضحة لما
تقدم من قوله بليد الطبع الخ لا مفيدة اذ ليس ذلك اي النظر
في الشبه وردها ببرهان ما اي جمليا او تفصيليا وانما فرض العين
اي الفرض المتعلق بكل ذات اي مكلفة وقوله كل عقد اي عقيدة
بمعني معتقدة كثبوت الوجود الخ تحريم خبران وذلك اي معرفة
كل عقد ببرهان ما ويخشي علي صاحبها اي علي صاحب حرفة
التقليد وهذه الجملة معطوفة علي قوله سابقا غير مخلصة في الدارين
الواقعة خبرا لان فهذا اعني قوله ويخشي خبر ثان وعدد الخبر لكونه
اراد بالاول الاستدلال بالنقل وبالثاني الاستدلال بالعقل وقوله ويخشي
اي يخاف لان الخشية التي هي مبدا اشتقاق الفعل الخوف وقيل انها
الخوف بقيد كونه عظيما فهي اخص من الخوف فكل خشية خوف ولا العكس علي
هذا القول الشك اي فيما هو جازم به واراد بالشك ما قابل الجزم اعني
مطلق التردد فيشمل الظن والوهم وذلك لان عروض الشبهة قد ينشا عنه
الشك وقد ينشا عنه الظن وقد ينشا عنه الوهم وذلك بحسب قوة
الشبهة وعدمها وكل منها مضر في العقيدة عند عروض الشبهات
ظاهره انه لا يخشي علي صاحبها الشك عند عروض الشبهة الواحدة وح
فكان الواجب ان يقول عند عروض الشبهة وحاصل الجواب ان ال في
الشبهات للجنس وال الجنسية تبطل معني الجمع اي تبطل تعين ذلك ويصير
الجمع محتملا لان يراد به الواحد او يراد به الجمع بحسب ما تقتضيه المقام ثم
ان المراد

ان المراد بالشبهة هنا ما يوثر خللا في الجزم اي في الاعتقاد وليس المراد بها
خصوص ما هو معلوم اي ما اشتبه علي الناظر واعتقده دليلا وليس
في الواقع بدليل فالمراد هنا ما هو اعم وقوله عند عروض الشبهات اي عليه في
حال الحياة ونزول الدواهي اي وعند نزول الخ فهو معطوف علي عروض
الشبهات والدواهي جمع داهية وهي الامر العظيم المكرب وقوله المعضلات
اي المتعبات وال في الدواهي للجنس المتحقق في واحد فاكثر كالقبر
ليس مثالا للدواهي بل للمحل الذي يخشي علي المقلد فيه الشك الذي
تنزل فيه الداهية وح فهو تمثيل لمحذوف والاصل ونزول الدواهي
المعضلات في بعض المواضع كالقبر فالانسان حاله في حال حياته كحاله في حالة
قبره وفي حال موته فاذا كان مقلدا فكما يخشي عليه الشك في حال الحياة
يخشي عليه الشك في حالة الموت وفي القبر فقوله كالقبر ونحوه تمثيل
جاري علي طريق اللف والنشر المشوش فالقبر مثال لمحل نزول الدواهي
ونحوه مثال لمحل عروض الشبهات وعبر في جانب الشبهة بالعروض لكون
محلها الباطن والعروض مناسب له وفي جانب الدواهي بالنزول لكون محلها
الخارج والنزول مناسب له ونحوه اي كحالة الموت والقريب منها مما قبلها
وقوله مما يفتتن اي من الامكنة التي تفتتن الخ وهذا بيان للتحقيق لما فيه من
الابهام ثم ان الاولي الالتفات لحالة الموت لانها الاصل والحاصل ان ما في
القبر تابع لما مات عليه الانسان فحالة الموت هي الاصل فالانسب الالتفات
لها وتقديمها علي القبر وذلك بان يقول ونزول الدواهي في بعض المواضع
كحالة الموت والقبر مما يفتتن الي قول الخ فاعل يفتتن ضمير عايد علي صاحب
حرفة التقليد اي من الاماكن الذي يفتتن صاحبها اي الحرفة فيها الي
قول فيفتتن بالبنا للفاعل ويصح قراءته بالبنا للمفعول اي من الامكنة
التي يفتتن فيها الي قول ثابت بالادلة فيه ان الثابت بالادلة
الاعتقاد والقول تابع له واجيب بان مراده بالقول مبتوعه اي مكان
القول تابعا له علي طريق التجوز والمراد بذلك المتبوع الذي يتبعه القول
الاعتقاد فكانه قال الي اعتقاد ثابت وقوله بالادلة بيان الواقع
لان الثبوت انما يكون بالدليل فهو كقولك نظرت بعيني وسمعت باذني فان

قلت ان الاعتقاد يثبت بدليل لا بالادلة واجيب بانه عبر بالجمع
نظرا لكون الاعتقاد كليا ذا افراد متعلقة بمعتقدات وتلك الافراد كل واحد
منها مستدعيا لدليل او ان ال في الادلة للجنس وقوة يقيني من اضافة
الصفة الى الموصوف اي ويقين قوي اي جزم قوي واعترض على تقييد
اليقين بكونه قويا بان ظاهره ان مجرد الجزم البرهاني لا يكفي في حالة الموت
والقبر بل لابد من زيادة اليقين ولا يكفي اصله وليس كذلك بل اصل
اليقين كاف وقوته للكمال فقط وعقد راسخ اي واعتقاد راسخ
وهذا اعم من قوة اليقين لان المراد بالعقد الاعتقاد والاعتقاد الراسخ
نفس اليقين والقوة اعتبرت قيدا في المعطوف عليه زيادة على اليقين
لا يتزلزل عما حرف اي التفسيرية اي لا يتزلزل او انه وصف كاشف
لما قبله لكونه نتج ايمننا وهذا علة لكونه راسخا لا يتزلزل وقوله عن
قواطع البراهين اي عن البراهين القاطعة فهو من اضافة الصفة
للموصوف واسناد القطع للبراهين على جهة المجاز العقلي لان القاطع
والجازم انما هو الشخص بها او بواسطتها فهو من الاسناد للسبب او ان
قاطعة بمعنى مقطوعا بها فهو مجاز لغوي ثم ان الذي ينتج نفس الاعتقاد
واليقين وح فلا حاجة الى تاويل اليقين والاعتقاد بالمتيقن والمعتقد
وانت خبير بان الاعتقاد نشا عن برهان واحد فتجعل ال للجنس
او ان الاعتقاد لما كان له افراد متعلقة بمعتقدات وكل فرد له برهان
عبر بالجمع لاجل ذلك يعود على حرفة التقليد اي ان جعلنا حرفة
مستعارا لشيء مبهم يبين بالتقليد واما ان جعلنا اضافته من اضافة
المشبه به للمشبه كان الضمير عائدا على التقليد وانث الضمير العائد عليه
لاكتساب المضاف اليه التانيث من المضاف وان كان قليلا بالنسبة
لعكسه يعني ان التصميم على العقائد اي على المعتقدات وقوله
بغير الباء بمعنى من لابد من صاحبها يعني صاحب العقائد والاولى
ان يقول لابد من صاحبه اي صاحب التصميم لانه المحدث عنه واما ضمير
زواله فهو راجع للتصميم على تقدير صحة القول الخ فيه ان عدم الامن
مطلقا سواء قلنا بصحة ذلك القول ام لا لا ان يقال ان ظهور الثمرة

لما كان

لما كان انما يتوهم على تقدير صحة ذلك القول المتقدم له لانه على تقدير
عدم الصحة يكون كافرا بالفعل فلا معنى لعدم الامن ثم بعد ذلك في كلام الشيخ
شيء اخر وهو ان القائل بصحة ايمان المقلد يقول ان التقليد لا يكفي الا اذا
كان جازما بحيث لو رجع مقلده لم يرجع وح فهو امن كذا قيل وفيه انه
وان كان كذلك لكنه يخشى عليه من حصول الشك اذا عرضت له شبهة
ولا نسلم انه امن مطلقا فتامل عند عروض ادنى شبهة اي موجبة
ومقتضية للتزلزل لا ادنى شبهة مطلقا اذ التي لا تقتضي التزلزل
صاحبه امن عند عروضها ان يقابل ذلك اي الادنى من الشبهة العارض
له ولا يخفى ان هذا خروج عن محل النزاع اذ من شانه ان يقابل الشبهة
بالتصميم وننظر في حقيقته ايهما خارج عن التقليد وكلامنا في المقلد
والكلام الاتي كله مبني على هذا فهو خارج عن محل النزاع وعلى
تقدير الخ مترتب على محذوف والاصل لابد من صاحبها على تقدير صحة
القول بالتقليد من زواله فالزوال مترتب فاذا حصل كان كافرا وعلى
تقدير الخ وليس مرتبا على التصميم السابق الذي لابد من زواله والا لورد
عليه ان التصميم حاصل فكيف يقال ان التصميم اللساني لا ينفع مع ان
التصميم القلبي ما زال باقيا وعبر الخ المغايرة ان يظهر الشخص
خلاف ما في ذهنه وعطفه على ما قبله تفسيري وقوله بالتصميم اللساني
عبر بالتصميم نظرا للحالة التي كان عليها اولا والا فالان لا تصميم عنده
لكنه اطلقه على النطق اللساني تجوزا فاني ينفعه ذلك استفهام
استبعادي اي فلا ينفعه ذلك اي ما ذكر من المغايرة والمقابلة
والقلب الخ اي والحال ان القلب الذي هو محل الايمان وقوله مريض اي
متردد وقوله متحير تفسير له وقوله يقول لا ادري اي يقول قولا قلبيا
لا ادري فيخ زمرة المنا وان كان لسانه مصمما فيدخل اي بقوله
لا ادري في زمرة المنافقين اي من حيث ان لسانه مصمم وقلبه متردد مثلهم
والحاصل انه اذا قلنا بصحة التقليد فنقول ان المقلد لابد من زوال
ما عنده من التصميم القلبي اذا عرضت له شبهة فان زال ذلك التصميم
القلبي الذي عنده حصل الكفر ولو صمم بلسانه وان لم يزل ما عنده

من التصميم القلبي فهو غير كافر على هذا القول في قلوبهم مرض اي
شك ونفاق فزادهم الله مرضا اي شكا ونفاقا ففي الاية اشارة
ان اي الشك والنفاق يتزايد اي لم ينتفعوا اعلم ان المعتزلة يقولون
ان الله لا يخلق الشر فوردت عليهم هذه الاية ففسروها بما ذكره الشارح بقوله
اي لم ينتفعوا الخ فاولوا الاية واخرجوها عن ظاهرها حيث فسروا
فزادهم الله مرضا بقولهم اي لم ينتفعوا بما في السنتهم ولم يفسروه
بزيادة ما في قلوبهم من الشك كما هو الظاهر وقد ذكرها الشارح تاويلها على
ما قالوا وهو غفلة منه اذ لا مانع من ابقائها على ظاهرها عند اهل السنة
المرتاب تفسير لما قبله واللسان في ذلك الموطن الخ جملة حالية
او مستانفة جوابا عما يقال انه يمكن ان يقول للملكين انا مومن مخالفا
لما في قلبه فكيف يقال ان هذا حاله عند موته ان يتشبع اي علاقة
اي ينطق ويتكلم اي والحال ان اللسان لا يتركه كما في الدنيا ان يتكلم بما ليس
في القلب بل في ذلك الموطن لا يقدر على التكلم الا بما في القلب قاله
ابن دهاق الخ اي به دليلا لما قبله وهو ان اللسان في ذلك الموطن لا يقدر
ان ينطق بما ليس في القلب بخلافه في دار الدنيا في القبر اي العاينة
منه وساق الحديث اي المتعلق بذلك وقوله وفي اخره الواو للحال
او المرتاب او للشك من الراوي والمرتاب هو الذي لا جزم معه
فقلته اي من غير معرفة لا دريت ماخوذ من الدراية وهي العلم وقوله
ولا تليت ماخوذ من التلو بمعنى التتبع اي لا علمت ولا تبعت من يعلم
وهذه الجملة دعا من الملكين على المسئول وقضية هذا نفع التقليد
لا عدم نفعه فتامل وقياس تليت تلوت لانه من تلي يتلو وانما ابدلت
الواو يا لمشاكلة ما قبله اعني قوله دريت فتامل بالمقمع بكسر الميم
بوزن منبر وهو المرزبة بالخديد بضم الميم وسكون الرا المهملة وبعدها
زا معجمة ثم با موحدة مخففة الا الجن والانس اي فانهما لا يسمعان
تلك الصيحة ولو سمعاها لعاينا ايمانهما بالمشاهدة الا الثقلين
الجن والانس بدل من الثقلين ولقبا بالثقلين لثقلهما بالتكاليف فكان
التكاليف حمول فوقهم مثقلة لهم وفي الحديث الخ خبر مقدم وقوله
انهما

انهما الخ مبتدا موخر اسودان ازرقان اي انه قام بهما سواد مشوب
بزرقة او ان المراد اسودان الجسم ازرقان العينين يبحثان الارض
بكسر الحاء قال تعالي وتنحتون من الجبال بيوتا اي انهما يحفران في الارض
بانيابهما فيدخلان الارض ويطان شعورهما اي يمشيان على شعورهما
من طولها لما نزلا على الارض كالبرق اي في اللمعان وقوله الخاطف
اي الذي يخطف الابصار وقوله القاصف اي الذي يقصف الجسم ويقطعه
وهذه الفتنة اي المحنة تعلق على لا ادري فتنة القبر وهذا مقول
قول ابن دهاق السابق واعاد قوله قال رحمه الله تعالي تاكيدا لطول
الفصل بين القول والمقول وما بينهما اعتراض من اخذ في دينه
الخ ظاهره ان كل مقلد يتزلزل في القبر يقول في الجواب لا ادري وهو
لا يسلم نعم ان حصل عنده شك لشبهة عرضت له فانه يتزلزل كما مر
وقوله بالعقايد ضمن اخذ معني تمسك او رضي وترك النظر في ادلة
الرسالة اي الادلة الدالة على صدق الرسول وتلك الادلة الدالة على الرسالة
هي المعجزات وقوله والتوحيد اي وترك النظر في ادلة التوحيد اي ترك النظر
في الادلة الدالة على ان الله واحد في الذات والصفات والافعال
وتلك الادلة الدالة على ذلك هي المصنوعات ولذلك اي لما تقدم
من الاية اعني قوله في قلوبهم مرض وما ذكر بعدها وهو قوله وهذا
المريض القلب المرتاب الخ وهو نفاق الزنديق الخ وهذا هو
المناسب للاية السابقة من الزنادقة وهم الذين يترددون بقلوبهم
بعد موت النبي فالمخفي للكفر يقال له منافق في زمن النبي وزنديق في
زماننا وهو ان يولد الرجل اي وهو ذو ان يولد الرجل ففي الكلام
حذف مضاف لان النفاق الذي لا يعرفه صاحبه ليس ولادة الرجل
الخ والمراد بالرجل الذكر الشامل للبالغ وغيره لا خصوص الرجل بمعني البالغ
وقوله والمراة اي الانثى الشامل للبنت فيقول بنحو ما سمع الي اخره
قضيته انه منافق ولو صمم على ما يقول وليس كذلك لانه ان اعتقد
الحق تحقق من الافكار فتامل حتى لو تصور هو بفتح التا والصاد
بمعنى امكن والحاصل ان تصور يستعمل لازما بمعنى امكن ويستعمل

منتقربا بمعنى ادركه فيقال تصورت الشي بمعنى ادركته والمناسب هنا
الاول وقوله ان يولد فاعل تصور بمعنى امكن والضمير في يولد راجع للمولود
بين المسلمين ومعنى امكان ولادته بين النصارى ان يكون ابواه
نصارى فان قلت ان موجود لو منتفى فمقتضاه ان الامكان منتفى
مع انه ثابت قلت المراد هنا بالامكان الامكان الوقوعي وهو
منتفى لا الامكان العقلي الذي هو ثابت والحاصل ان المولود بين
المسلمين يمكن عقلا ان يولد بين النصارى لكنه لم يقع فتامل من غير
ان ينظر في خلقه اي في ذاته المخلوقة وما احتوت عليه ومن اي
شي خلقه اي وهو النطفة وكيف انتقل من طور اي من حال الى حال
ولذلك قال الخ مرتبط بمحذوف اي ولو نظر لكان عارفا ولذا قال الخ
من عرف نفسه اي من كونها حادثة مخلوقة من نطفة وانه انتقل
من طور الى طور وقوله عرف ربه اي من كونه موجدا للعالم قديما الخ
دائما بربه اي بهذا الذي ولد بين المسلمين وقوله التفكر في
خلق الله اي الذي يصير به عارفا في ذلك المضيق اي المكان
الضيق ويشككه الاولى حذف الواو اي اتاه الشيطان يشككه الخ
حيث لا فكر اي حيث لا يمكنه الفكر لضيق الوقت فيموت على شكه
اي فيموت كافرا والعياذ بالله من ضروب الشك اي ونعوذ بالله
من ان يعرض لنا ضرب منها واضافة ضروب للشكوك بيانية ثم ان
المراد من الضرب الجنس لان الاستعاذة ليست من الجمع فقط تامل
ولو قال الشارح من ضروب الشك كان احسن لان الضرب والنوع انما هو
للشك فهو كلي يتنوع لانواع فالشك في كل عقيدة ضرب من
ضروبه وحينئذ تكون الاضافة حقيقية فاذا كان اي المطلق من
حيث هو سواء كان عارفا او مقلدا كما هو المناسب لما ياتي لا خصوص
المقلد وان كان كلامه اولا فيه لانه اعم مما قبله وختم على الافواه
المراد بالختم انه لا ينطق الا بما عنده وليس المراد انه لا ينطق اصلا فقوله
ونطق بما عنده عطف تفسير وقوله ونطق اي المطلق من حيث هو
وان كان شاكا غير عالم اي كالمقلد وكان يطرقه اي وكان حاله احيانا
يطرقه

يطرقه الشك احيانا اي في بعض الاوقات هذا وظاهره ان المقلد يطرقه
الشك احيانا اي في بعض الاحيان حاله احيانا وليس كذلك لان المقلد
من اخذ بقول الغير وجزم به جزما قويا بحيث لو رجع مقلده لم يرجع اللهم
الا ان يراد بذلك الحين حين عروض الشبهة له سقام سريرته
السقام بالفتح كسحاب هو المرض والمراد بسريرته ما يسره ويكتمه واضافة
سقام لما بعده بيانية اي ولا يداوي مرضا هو ما يسره ويخفيه والمراد
به الشك فلا يبحث عليه المناسب فلا يبحث عنه واعتذر
الى من لا يسمعه اي وهم الملائكة اي واعتذر الى من لا يجيبه او ان المعنى
الى من لا يسمعه سماعا نافعا يشير الى معنى قوله تعالى الخ اي يشير
بهذا اللفظ اعني قوله تحول الى قول ثابت الخ مع معناه الى معنى الاية لان
قوله الى قول ثابت الخ بمعنى غير الثبات لمعناه لا يشير لمعنى الاية
تامل لا معنى للتثبيت اي بالقول الثابت الا معرفة الحق اي الا
وجود الحق المصاحب لمعرفة الحق واعترض بان التثبيت صفة المولى
ومعرفة الحق صفة العبد فالمناسب ان يقول التثبت الا ان يقال في الكلام
حذف مضاف اي لا معنى لمتعلق التثبيت الذي هو التثبت الا معرفة الحق
وقوله ببرهان هذا غير محتاج اليه لان المعرفة هي الاعتقاد الجازم الناشئ
عن الدليل فقوله ببرهان للتاكيد كسمعت باذني لا معنى له الا النطق
على نحو اي على مثل ما كان عليه بان يقول الله ربي ومحمد رسوله والحاصل
ان القول الثابت الذي يثبت الله به المومنين في الدنيا هو لا اله الا الله
محمد رسول الله وتثبيتهم به عبارة عن نطقهم به نطقا مصاحبا
لمعرفة الحق والمراد بالقول الثابت الذي يثبتهم به في الاخرة اي في القبر
القول المماثل لما كانوا يقولونه في الدنيا والمراد بتثبيتهم به نطقهم به
هذا حاصل كلام ابن دهاق لان العبد يبعث على ما مات عليه
فيه ان العبد اذا كان يبعث على ما مات عليه من ايمان او كفر فلا معنى
للامتنان بالتثبيت في الاخرة في قوله تعالى يثبت الله الذين امنوا
الاية لانه اذا كان يبعث كل احد على نحو ما مات عليه ولا يمكن تخلفه
فلا معنى للامتنان لان الامتنان لا ياتي في الاوكان البعث على حاله

مغايرة لحالة الموت هنا بناء مع انه لم يقع ذلك اللهم الا ان يقال ان عدم وقوع
ذلك نظر الجري عادة الله تعالى والا فالله يفعل ما يشاء فحينئذ فرض لو تخلف
ذلك الامر العادي لم يلزم محال فلما كان لا يلزم محال على تخلفه صح حينئذ
الامتنان فتامل ولا يغتر المقلد الخ من الاغترار وهو الاستناد الى
ما لا يكفي وقوله ويستدل عطف تفسير ثم ان هذا شروع في دفع شبهة
ياتي بها المقلد مستدلا بها على انه على الحق وتقريرها ان يقال انا مصمم
بعقايد ديني لا ارجع عنها وكثير التعبد لله وكل من هو كذلك فهو على الحق
فانا على الحق للنقض عليه اي بابطال الكبرى ويسمى هذا نقضا
تفصيليا لمقدمة باحدى المقدمتين وتقرير النقض ان يقال لا نسلم الكبرى
القائلة وكل من كان مصمما بعقايد دينه ولا يرجع عنها على الحق الا ترى
لليهود والنصارى فان كلا منهما جازم بعقايد دينه ومصمم عليها ولا يرجع
عنها ولو نشر بالمناشير وكثير التعبد لله ومع ذلك فهو ليس على الحق
وعبدة الاوثان اي غير اليهود والنصارى والافلا حاجة لذكرهم بعدهم
ومن في معناهم اي ومن في معنى المذكورين من ذوي الجهل المركب من
المؤمنين وتقليد الاحبارهم راجع لليهود والنصارى لانهم هم
الذين لهم احبار وقوله وآبائهم راجع للكل الضالة اي لانفسهم
وقوله المضلين اي لغيرهم وهذا راجع للاحبار والآباء تصريف
تصميم المقلد الخ هذا اشارة الى قياس محصله انا مصمم على الحق وكل من هو
كذلك فهو على بصيرة من دينه فانا على بصيرة من ديني وحاصل ابطال
هذه الشبهة انا لا نسلم الكبرى اي انا لا نسلم ان كل من كان مصمما على الحق
على بصيرة من دينه اذ ليس جزمه وتصميمه على الحق من حيث كون المجزوم
به حقا ان كان ثابتا بالدليل بل من حيث نشاته بين قوم يقولون ذلك
ولا شك ان هذا مخالف للقياس المفاد من المص وظاهر الش ان المفاد من
المص هو هذا القياس بعينه وليس كذلك لان الصغرى في قياس المصنف
انا مصمم بعقايد ديني وفي قياس الش انا مصمم على الحق ومخالفة الشارح
لما في المتن لا يناسب وايضا المقلد لم يدع انه على بصيرة وانما يدعي انه على
الحق فكلام الش غير مناسب من وجهين لانما كان المقلد لم يدع انه على
بصيرة

بصيرة وانما يدعي انه على الحق كان المقلد لم يدع انه على بصيرة لانها معرفة الحق
بالدليل على ما فسرها به الش سابقا والمقلد ليس عنده معرفة بدليل حتى يدعي ذلك
وقول الش لا يدل الخ ابطال للكبرى قوله على انه على بصيرة اي على معرفة للحق بدليل
قوله وتصميم على الحق المراد بالحق الحكم الموافق للواقع قوله بدليل ان مثل هذا
التصميم اي التصميم على الحق وهذا راجع لقوله لا يدل على انه على بصيرة اي
ان تصميم المقلد على الحق لا يدل على انه على بصيرة بدليل ان مثل هذا التصميم
على الحق يوجد في الجهلة فلما وجد التصميم في الجهلة صار التصميم على الحق
لا يدل على البصيرة هذا حاصله ويعترض عليه بان الموجود في الجهلة
تصميم لا على الحق والمدعى ان التصميم على الحق لا يدل على البصيرة وان اراد الش
بقوله بدليل ان مثل هذا التصميم لا يبعد كونه حقا موجود في الجهلة فنقول
هذا الدليل لا يطابق المدعى من ان التصميم على الحق لا يدل على البصيرة فتامل
قوله يوجد كثيرا في ذوي الجهل اي وهم ليسوا على بصيرة من الدين وحينئذ
فلا يصح الاستدلال بما ذكر على ان المقلد على بصيرة من الدين قوله واذا
كان مجرد الوهم الخ هذا دليل على ان للنشاة تاثيرا مطلقا في المسلمين وفي
غيرهم ومراده بالاوهام شبه المبتدعة فانها اوهام وخيالات ويجزمون
ويصممون بما اقتضته قوله واذا كان مجرد الوهم الكاذب اي الوهم الكاذب
المجرد عن المخالطة والنشاة كوهم المعتزلة بان الرؤية تستلزم الجهة
فهذا الوهم اثر في التصميم عندهم بان الله لا يرى قوله فما بالك بما فوقه
وهو المخالطة والنشاة قوله ولهذا اي لكون التصميم على الحق لا يدل على
وجود البصيرة قوله من جزم في قلبه بالحق المراد به النسبة الموافقة للواقع
قوله ولم يورد لذلك اي الجزم سببا خاصا وهو الدليل المنتج له واما
المخالطة فهي سبب عام وقوله يرجع اي الشخص في جزمه اليه اي الى
ذلك السبب قوله من جزم في قلبه بالحق المراد به النسبة الموافقة للواقع
قوله ولم يورد لذلك اي الجزم سببا هذا يناسب حل الش السابق من ان
التصميم لا يدل على البصيرة وقوله فاذن لا ملازمة بين الجزم الخ هذا
لا يناسب ما في المتن من ان التصميم لا يدل على الحق ولا يناسب حله السابق
قوله وجب ان يأتي اي للمقلد بما يجزم بينه وبين الحق ملازمة قوله اهو

من الحق اي من الجزم الحق او من الجزم الباطل قوله وليس ذلك اي الجزم الذي بينه
وبين الحق ملازمة الا بالنظر قوله الا بالنظر الصحيح في البراهين اعترض بان البراهين
جمع برهان وهو قياس مركب من مقدمتين يقينيتين ولا شك ان النظر ليس في
القياس المركب لانه بعد التركيب لا يحتاج لنظر وانما النظر في الدليل المفرد وهو
الدليل الاصولي كالعالم فكان المناسب ان يقول الا بالنظر الصحيح في
الدليل الاصولي ويمكن الجواب بان يقال ان البرهان يطلق على المقدمات من
حيث هي قبل التركيب وحينئذ فمعنى النظر فيها تركيبها وترتيبها وجعلها
قياسا فاستقامت عبارة الشيخ قوله ابدا اي ابدا اقبل النظر العقلي وانما
قيد بهذا لان الرجوع لهما ثانيا لابد منه اتفاقا والخلاف في البداءة لكن
ظاهره ان معرفة الحق لها طريقان احدهما للابتداء والاخرى للانتهاء مع انه
ليس الا طريقة واحدة وفي بعض النسخ بدا بفتح البا والدال بمعنى ظهر وعلى
هذه لا اشكال اي ومن زعم ان الطريق الى معرفة الحق حال كونها ظاهرة الكتاب
الخ قوله ويحرم ما سواهما اي ويحرم اخذ العقائد مما سواهما اعني علم الكلام
والحاصل ان هذا القائل يرى ان عقائد التوحيد لا توخذ الا من الكتاب والسنة
واخذها من علم الكلام حرام قوله ان حجيتهما اي كون كل منهما حجة اي يحتج
به ويستدل به قوله لا تعرف الا بالنظر العقلي اي بان يقال هذا خبر من يستحيل
عليه الكذب وكل من كان كذلك فهو صدق او يقال هذا خبر من ثبت صدقه
بالمعجزة وكل ما كان كذلك استحال الكذب وحيث كانت حجيتهما لا تعرف
الا بالنظر العقلي صار الامر موقوفا على النظر العقلي وح فلا يكون الكتاب
والسنة طريقا لمعرفة العقائد بل الطريق لمعرفتها هو النظر العقلي وهو
لا يعلم الا من علم الكلام لكن قوله فالرد عليه الخ يقتضي ان الالتفات للكتاب
والسنة من حيث الحجية عنده لذلك الزاعم مع انه ليس كذلك بل الالتفات لها
عنده لا من حيث الحجية وعدمها بل من حيث انهما طريق لمعرفة الحق فالاولى
ان يقول فالرد عليه انا لا نسلم انهما طريقين لمعرفة الحق بل الطريق انما
هو النظر العقلي قوله قد وقعت فيهما ظواهر اي ايات دالة بحسب الظاهر على
مم كد عقائد فاسدة قوله من اعتقدها اي من اعتقد ظاهرها نحو الرحمن
على العرش استوى فانها دالة بحسب الظاهر على ثبوت الجسمية لله وكذلك
يخافون

يخافون ربهم من فوقهم ويد الله فوق ايديهم فكل هذه الايات مؤدي
بحسب ظاهرها الى اعتقاد ان الله جسم كالاجسام عند جماعة
الاولى حذفه لانه يلزم بالاتفاق وقوله ويبدع الواو بمعنى او وهذا
بالنظر لمقابله واخرى اعتقاد ان الله جسم كالاجسام ولو قال الشيخ فقد كفر
او ابتدع كان احسن اي فقد كفر ان اعتقد انه جسم كالاجسام او ابتدع
ان اعتقد انه جسم لا كالاجسام ولا يحسن تاويلها اي صرفها عن
ظاهرها الفاسد الا الراسخ في علوم النظر اي في العلوم المولفة في
المناظرة الواقعة بين اهل السنة وغيرهم المذكور فيها عقائد اهل السنة
وغيرهم وادلة كل المرتاض في علمي اللسان والبلاغة اي المتمرن في
علم اللسان وهو علم اللغة والنحو وفي علم البلاغة وهو علم البيان واما
من زعم الخ حاصله ان بعضهم زعم ان طريق المعرفة الرياضة والمجاهدة
وتصفية الباطن من الحسد والكبر والرياء والعجب فمتى تريض الانسان وصفى
باطنه حصلت له المعرفة بعقائد التوحيد والمجاهدة من عطف الجزء على
الكل لان الرياضة تشملها لانها ملازمة العزلة للعبادة مع مجاهدة النفس
بالعبادة من ذكر وصلاة وصوم عطفه اي معبرا بها عن العزلة وقوله
والخلوة عطف مرادف وتناول الحلال والجوع معطوفان على العزلة
اي وملازمة تناول الحلال وملازمة الجوع على سبيل الزهد فيها اي
لا لعلة لان التقليل من الدنيا اما ان يكون لزهد فيها واما ان يكون لمانع
كمرض ومداومة الخ عطف على ملازمة وعبر اولا بالملازمة وثانيا بالمداومة
تفننا وانما تفنن في التعبير فرارا من الثقل الحاصل بتكرار اللفظ
وكيف يمكن هذا استفهام انكاري بمعنى النفي اي ولا يمكن التعبد لمن لا يعرف معبوده
لان التعبد فرع المعرفة وحينئذ فلا يمكن التوصل بالتعبد اليها وفيه
انا لا نسلم ان التعبد يتوقف على معرفة المعبود بل على الجزم بوجوده وان
كان ذلك الجزم من غير دليل وحينئذ فالتقليد كاف في التعبد وكذا هو كاف
في العبادة وحينئذ فلا يصح ما ذكره من الرد الا ان يقال قصدوا ان التعبد
طريق المعرفة بمعنى المعرفة الكاملة فتامل والتقوى لمن لا يعرف الى اخره
التقوى هي امتثال الاوامر واجتناب النواهي ثم يحصل ما عدى

التعبير والذكر عما قاله بلزوم العزلة والخلوة وحينئذ فكلام هذا اشارة
الى الاطراف المتقدمة بعبارة جامعة شاملة وا ما قوله فكيف يمكن الخ راجع
للعبادة والذكر وقوله والتقوي راجع للاطراف ما عدا الحلال وقوله او طلب
مباح راجع لتناول الحلال اي وكيف يمكن طلب مباح بمعنى تتنا ولم قوله ثم
لا ينكران الاستعانة بذلك اي بذلك المذكور من العزلة والمجاهدة
والتصفية وكان المناسب ان يقول نعم لا ننكر ان تلك الاشيا المتفرعة
على اصل المعرفة يستعان بها على رسوخ المعرفة فالرياضة ناشئة عن اصل
المعرفة ولكنها سبب لكمال المعرفة ورسوخها قوله واحكام ما يتقرب به اليه
بفتح الهمزة عطف على لفظ الجلالة اي وبعد معرفة ما يتقرب الخ اي
العبادات التي يتقرب بها الى الله من صلاة وصوم وحج وغير ذلك ويصح قراءته
بكسرها عطفا على المعرفة اي وبعد احكام اي اتقان ما يتقرب الخ والاتقان
يرجع للمعرفة قوله والزيادة اي وسبب في الزيادة في المعارف اي غير المعرفة
الاصلية قوله ونتعرض عطف على سبب قوله لكثير من المواهب المراد
بالمواهب المعارف فكثرة المواهب ترجع لكثرة المعارف قوله والترقي اي
ونتعرض للترقي والانتقال من مقام الايمان الى مقام الاحسان بحيث يصير
مشاهد الرب جل جلاله والمراد بمشاهدته ملاحظته واستحضاره عند
كل شيء وفي كل حال قوله فالبحث عن ذلك اي فالالتفات لذلك اي لما ذكر
من الرياضة فرع تحصيل اصل الايمان فلا فرع لتحصيل الايمان الكامل
والحاصل انه لا التفات لرياضة ولا لمجاهدة ولا لعزلة الا بعد تحصيل اصل
الايمان اعني الاذعان القلبي المقترن بالمعرفة الناشئة بالنظر الصحيح
فقول الشارح بالنظر الصحيح متعلق بمحذوف اي فرع تحصيل اصل الايمان
المصاحب للمعرفة الناشئة بالنظر الصحيح قوله وتحصيل علوم اي وفرع
لتحصيل علوم اي مسائل علمية مميزة للاحكام الشرعية وللتخليص الباطن
اي انها فرع لتحصيل مسائل علمية يطول تتبعها وهي مسائل علم الفقه
وعلم التصوف قوله والتقدم لمعالي الامور مبتدأ وقوله عجلة خبره وهذا
تقوية في الرد والمعالي جمع معلاة وهي الامر المكسب للشرف واضافة
معالي للامور من اضافة الصفة للموصوف اي ان التقدم لمعالي تلك
الامور

الامور اي لتلك الامور العالية من العزلة والذكر والخلوة الموجبة للشرف
قبل اتقان اصولها من النظر الصحيح والعلوم المذكورة وقبل ضبط اي
معرفة طرق تلك الاصول عجلة وشهوة نفسانية ولذا قال بعض الاكابر
ان اراد الله ان يهيئ انسانا للالهام شغله بالعلوم الشرعية وآلاتها
عجلة اي تعجل اي استعجال على تحصيل الشيء قبل اوانه وضبط طرقها
اي طرق هي تلك الاصول واضافة طرق للضمير للبيان توجب لصاحبها
الفضيحة دينا اي عند امتحان غيره له في الدنيا كان يساله عن حكم من الاحكام
الشرعية فيقول لا ادري والا فالبراهمة الخ اي والا نقل ان الرياضة
ناشئة عن المعرفة بل قلنا انها محصلة للمعرفة كما قال هذا الزاعم لمنع
ذلك لان البراهمة الخ والحاصل ان الزاعم بان الرياضة محصلة
للمعرفة شبهته التي يتمسك بها ان يقول انا مرتاض على ما تقتضيه
الرياضة وكل من كان كذلك فهو عارف ينتج انا عارف وحاصل الرد عليه
ان قولك وكل مرتاض عارف لا يسلم الا ترى الى البراهمة والنصارى
فانهم قد ارتاضوا على عقيدة فاسدة وكل واحد منهم يقول انا مرتاض
على ما تقتضيه الرياضة وكل من كان كذلك فهو عارف وح فالرياضة
ليست محصلة للمعرفة فان قال هذا الزاعم لا يقضي على برياضة من ذكر
لان رياضتي جارية على منهج الشريعة ورياضتهم ليست كذلك كانت
المصادرة قد ارتاضوا على عقيدة فاسدة كاعتقاد النصارى ان المسيح
ابن الله واعتقاد البراهمة قدم العالم ونفي الرسالة والبراهمة قوم من اليهود
افترقوا بحسب الالهيات على فرقتين فرقة ترى ان العالم حادث وان موجده
هو الله تعالى وفرقة ترى انه قديم وافترقوا بحسب النبوة على ثلاث فرق
فرقة نفت الرسالة اصلا وكذبت الرسل فيما بلغوه عن الله من ايجاب الركوع
والسجود واباحة ذبح البهائم للاكل لان ذلك عندهم قبيح يستحيل
ان يشرعه الحكيم وفرقة نفوا الرسالة الا عن ادم وفرقة نفوها الا عن
ادم وابراهيم وهم منسوبون الى رجل اسمه برهم لا الى سيدنا ابراهيم
كما توهم اصحاب هذه الطريق وهم المرتاضون قبل المعرفة بالتخيلات
الشيطانية اي بالامور الخارقة للعادة التي يظهرها لهم الشيطان او

المقامات اي بحيث ان النفس تظهر لهم في النوم او في اليقظة حالة حسنة
كرامات جمع كرامة وهي امر خارق للعادة يظهر على يد عبد ظاهر الصلاح
ليس ببني حالا ولا مآلا استدراج هو الامر الخارق للعادة الذي يظهر
على يد غير مدعي الصلاح وسمي ذلك استدراجا لانه يغتر به صاحبه
حتى يدرجه ويوقعه فيما هو اعظم مما هو عليه من المعاصي فيا خزاه الله
احذ الا يمكن اخلاته هذا وقال بعض من ادعى الولاية وليس وليا يخشى
عليه من سوء الخاتمة ريثما انفسنا اي يلهمنا ما به رشد انفسنا اي
ما به صلاح حالها ونستعرض لذكر شروط الخ لم يتكلم الشارح على ما وعد
به في فصل النبوة لسهو ذهول حصل منه واعلم ان محل كون الخلف
بالوعد مذموم اذا كان اللسان يعد والقلب مصمم على خلافه او يكون
القلب موافقا للسان حال الوعد ثم بعد ذلك يتركه ما وعد به عن عهد واما
تركه سهوا فلا ذم في الاخلاف والمراد بالشروط الامور التي تبنى عليها حقيقة
وتلك الامور امتثال الاوامر واجتناب النواهي والاعراض عن الانهماك في
الشهوات واراد بالشروط العلامات فعلامات اولي تلك الامور المذكورة
وعنوانه الخ اي وليس مراده بالالهام معناه الشايع الذي هو القاء معنى
في القلب بطريق الفيض اذا تجردت للشيء اي اذا تجردت وتوجهت
للشيء وازالة الشواغل البدنية اي القائمة بالبدن ظاهرية او باطنية
وعطف هذا على التجرد عطف تفسير ولا يخفى ان التجريد الذي هو ازالة
الشواغل غير الرياضة المتقدمة ادركته اي ادركت ذلك الشيء وحصلته
بسبب ازالة تلك الشواغل مستعدة بكسر العين اسم فاعل اي
متهيئة لقبول المعارف وظاهر هذا الكلام ان قبول المعارف ليس حاصلا
بالفعل وهذا يقتضي انه ليس نفسيا لها بل هي متهيئة له فقط وليس
كذلك اذ التحقيق كما يأتي انه نفسي لها والا لزم التسلسل واجيب
بان الاستعداد للقبول القبول الحصولي اي القبول بالفعل اي انها من اصل
خلقتها قائمة بها المعارف بالفعل فهو تجوز واطلق الاستعداد للقبول على
حصوله بالفعل اي ان مجرد ازالة الشواغل اي ان ازالة الشواغل وحدها
لا تحصل المطلوب الخاص بل لا بد من ان يصاحب ازالة تلك الشواغل
علوم

علوم اما ضرورية او نظرية ثم ان ظاهر العبارة متناف لان محصل كلامه ان ازالة
تلك الشواغل علوم اما ضرورية او نظرية ثم ان ظاهر العبارة متناف وحدها لا تحصل
المطلوب الخاص بل لا بد من ان يصاحب ازالة تلك الشواغل مجردة عن غيرها لا تحصل المطلوب
الخاص الا اذا صاحبها علوم الخ ومن المعلوم انه اذا صاحبها علوم ضرورية او نظرية
لم تكن مجردة عن غيرها وحاصل الجواب ان المراد بقوله لا مع حصول الخ الا اذا ازالت
الشواغل بقطع النظر عن وصفها بالتجريد مع حصول الخ وحينئذ فلا تنافي
فتامل وقوله لا مع حصول علوم الخ اي تصديقية وهي العلم بالصغرى والعلم
بالكبرى اما ضرورية بان تكون مقدمات المطلوب ضرورية من اول الامر
لا تحتاج لاثباتها ببرهان وقوله او غير ضرورية اي بان تكون مقدمات
المطلوب نظرية ابتداء تحتاج لاثباتها ببرهان حتى تنتهي للضرورة فقوله
او غير ضرورية اي ابتداء فلا ينافي انها تكون ضرورية انتهاء وقوله يترتب
عليها اي على تلك العلوم المطلوب الذي هو التصديق بالنتيجة والجزم
بها فقوله وهو النظر اي والمطلوب هو النظر لا يصح بل الاولى ان يقول
وهو المعرفة وذلك لان المطلوب نشأ عن النظر لا انه نفسه الا ان يقال ان
الضمير في قوله وهو راجع للترتيب الماخوذ من قوله يترتب اي ان ترتيب
تلك العلوم هو النظر والتجريد لازمه اي لازم للنظر الذي يترتب عليه
المطلوب وح فلا يكون التجريد هو المحصل للمطلوب والحاصل ان المطلوب
يحصل بالنظر والتجريد من لوازم النظر وحينئذ فالمطلوب لا ينشأ عن
التجريد بل عن ملزوم التجريد وذلك الملزوم هو النظر وحينئذ فلا يسلم
قول القائل ان طريق المعرفة التجريد قول بعض المطرين وهو الامام
العلامة الشيخ ابن زكري التلمساني كان رضي الله عنه كثيرا ما يقع بينه
وبين المصنف من المنازعات وقضية كلام الشارح ان ابن زكري انفرد بهذا القول
وليس كذلك بل قال به جماعة وحكى ابو منصور الماتريدي الاجماع
عليه لا مقلد في المؤمنين اي ان كل من يعتقد عنده بانه مؤمن كان عاميا
او غير عامي ليس مقلدا لكن تارة يكون له قدرة على التعبير عما في ضميره
من الادلة كالعلماء وتارة يعجز عن التعبير عن الدليل الكائن في قلبه كالعامة
فالادلة كامنة في قلوبهم كلهم لكن منهم من يعجز عن التعبير بالدليل ومنهم

من لا يحسن فالذي يتعاطى علم المنطق له قدرة على التعبير عنه والذي لا يتعاطاه
لا يقدر على التعبير عنه لانهم اشترطوا في حصول المعرفة ازالة الشواغل الى اخره
فيه انهم لم يجعلوا ذلك شرطا بل جعلوه هو الاس والطريق للمعرفة فالاولى للشارح
ان يقول لانهم جعلوا ازالة الشواغل طريقا للمعرفة وهو لم يجعل لها طريقا بل
جعلها حاصلة الخ فتامل والحاصل ان الهنود جعلوا المعرفة موقوفة
على الالهام اي التجرد عن الشواغل البدنية واما ابن زكري فيقول ان المعرفة
حاصلة بالفعل لكل مومن بنفسها وليست موقوفة على شيء واما المصنف
فيقول انها موقوفة على النظر اسم الايمان الاضافة للبيان والاولى
ان يقول اسم مومن لان الذي يطلقون به على الشخص هو لفظ مومن لا لفظ
الايمان تامل وان مونة النظر الخ المونة هي الكلفة واضافتها
للنظر للبيان وهذا معمول لمحذوف اي ويلزمه ان مونة النظر الخ وذلك
لان بعض المعاصرين لم يصرح به وانما الذي صرح به ان المعرفة حاصلة لكل
مومن وحينئذ فيلزمه عدم الاحتياج الى النظر وقد يقال لا نسلم ان قول هذا
القايل ان جميعهم حصلت لهم المعرفة يستلزم ان مونة النظر لا يحتاج اليها بل
يحتاج اليها الا انها سهلة شان العقل التوجه لما فيها وجب عليه من
العقايد فتامل وهذا اي ما ذكر من الامرين اعني ان كل مومن
عنده معرفة وان النظر لا يحتاج اليه قول لا خفاء في بطلانه وانعقاد الخ
اي ولا خفاء في انعقاد الخ لكن فيه انه قال به جماعة وان ابا منصور الماتريدي
حكى الاجماع عليه كما مر اذ معلوم قطعا ان عقايد الايمان ليست كلها
ضرورية اي وكلامه يقتضي انها كلها ضرورية لحصولها لكل مومن من
غير احتياج لنظر واستدلال وفيه انه لا يقول انها حاصلة من غير نظر بل
حاصلة بنظر سهل وحينئذ فلا تكون ضرورية وهذا تعليل لقوله لا خفاء
في بطلانه بل منها ما يفتقر الى دقيق النظر لما كان قوله ليست ضرورية
محتملا لان تكون كلها نظرية ومحتملا لان تكون بعضها نظريا وبعضها ضروريا
اضرب لبيان المراد فقوله بل منها الخ اي ومنها ما يفتقر الى مطلق النظر وكان
المناسب لادخاله النفي على كل ان يقول بل منها ما هو ضروري ومنها ما هو
نظري ولعله عدل عنه لكونها كلها نظرية لكن بعضها يحتاج لدقة النظر
وبعضها

وبعضها يحتاج لمطلق النظر وقد يقال لا نسلم ان ما يحتاج اليه في تحقيق
اصل الايمان من النظر الدقيق بل هو سهل وكيف لا اي وكيف لا يفتقر
بعضها الى دقيق النظر والحال انه قد اختلفت هذه الامة في العقايد اختلافا
كثيرا واختلافها فيها انما هو لدقة النظر فقوله وكيف الخ رد على من يقول انها
لا تفتقر الى دقيق النظر بل كلها ضرورية وقد يجاب بان ابن زكري لم
يدع ان المعرفة ضرورية وان النظر لا يحتاج اليه بل يقول ان المعرفة تتوقف
على نظر وذلك النظر سهل شان العقلاء ان يتوجهوا اليه لحكمه بان المعرفة
حاصلة للعقلاء فيقتضي انها ضرورية كيف وقد سبقه ابو منصور الماتريدي
الى القول بان المومنين كلهم عارفون المشرقة اعترض بانه كيف تكون
مشرفة مع ان منها ما هو كافر وما هو مبتدع والجواب ان شرفها من
حيث النسبة للنبي عليه السلام فلا ينافي انها خاسرة من حيث المخالفة
للشرع والمصيب منها فرقة واحدة وهي فرقة اهل السنة الاشعرية
والماتريدية ولهذا اي ولكون المصيب انما هو فرقة واحدة حكم الهادي
اخبر صلى الله عليه وسلم ان جميعها في النار لكن منها ما هو ماكث في النار
على الدوام ومنها من يخرج وظاهره ان العاصي في الاصول لا يكون تحت
المشيئة بل لا بد من دخول النار وهو بخلاف العاصي في الفروع لكن ان
كان النقل كذلك فيتبع والا فتاول العبارة بان يقال قوله جميعها في النار
اي معذبة بها ما لم يشا الله العفو عنها فتامل الا واحدة اي فلا
تدخل النار من حيث الاصول فلا ينافي دخولها من حيث المخالفة في الفروع
ان لم يحصل عفو امر بتحصيل الحاصل فيه ان ابن زكري دعواه على
ما قاله المصنف ان المعرفة حاصلة لكل مومن وحينئذ فلا يلزمه ان يكون الامر
بالنظر امرا بتحصيل الحاصل لانه لا يلزم من ذلك الا لو قال النظر حاصل من كل احد
الان يقال ان في الكلام حذفا واصله امر بتحصيل سبب ما هو حاصل
فالحاصل المعرفة وسببها النظر وقد يقال ان ابن زكري وان ادعى ان
المعرفة حاصلة يقول ان النظر الذي تتوقف المعرفة عليه سهل شان العقل ان
يتوجه اليه وحينئذ فاللازم له ان حث المولى على النظر وامره به امر بتحصيل
ما هو سهل الحصول ولا ضرر في ذلك وكذا ما قرره الخ اي وكذا يودي

الي ان ما قرره الخ ما قرره الله مبتدا وتقرير خبره وكذا اربطا اي رابطة للعلام
بما قبله واعترض بانا لا نسلم انه يلزم علي قول ابن زكري ان كل مومن عارف ان
ما قرره سبحانه من ادلة العقايد في الكتاب تقرير لما هو معلوم بل هو تقرير لما
يسهل علمه لا لما هو معلوم بالفعل فتامل   وهذا اي ما ذكر من انا دنيني
وايضا فليس الخبر اي خبر ابن زكري بان كل مومن عارف وقوله كالعيان بكسر
العين اي كالمشاهدة لانا نشاهدنا بعض المومنين بخلاف ما اخبر عنهم
ابن زكري ولا شك ان الموجبة الكلية يناقضها السالبة الجزئية وح فاخباره
باطل لكن قد يقال مقتضى هذا الحكم علي كلام ابن زكري بالبطلان لا بالاضعفية
تامل   من لم ياخذ اي من لم يحصل في هذا العلم وهو علم الكلام في
غيره من العلوم اي كالنحو والبيان   بل وشاهدنا كذلك اي من لا يحسن
العقايد تقليدا الخ   اما العامة الخ اي ما ذكرناه من لفظ العلما وهو قليل
اما العامة الخ   لا يحسنون العقايد تقليدا اي لكونهم يعتقدون اعتقادات
فاسدة وحينئذ فكيف يقول ابن زكري كل مومن عارف   مجالس العلما
اي علما الشريعة   واهل الخير هم العلما فهو مرادف بحسب المراد ويحتمل
ان المراد باهل الخير الاوليا الملازمون للعبادة ويبعده ان شان اهل
الصلاح انهم لا يعلمون العقايد فالاولى الاحتمال الاول   اعتقاد
التجسيم اي يعتقدون ان المولى جسم او في الجهة العليا او ان الطبيعة تؤثر
او ان الله يحكم لغرض ولعله من قال انه جسم كالاجسام فكافر قطعا ومن قال
لا كالاجسام فهو مبتدع علي الاصح ومن قال بالجهة فالحق انه ليس بكافر ان
اراد جهة العلو فان اراد جهة السفل فهو كافر ومن قال بتاثير الطبايع
فكافر والحاصل ان العقايد الفاسدة توجد في اهل العلم وغيرهم لكن العلوم
اكثر   والجهة اي العليا لانه هو الذي شاع ان يعتقد   وكثير من اهل
البادية اي وكذا من اهل القرى ولما مرض للعم جالية ابن زكري والعقباني في
لعبادته فاذن لابن زكري في الدخول عليه دون العقباني فلذا قال نعوذ
بالله منه اي فلا تجتمع به   ممن يحفظ لفظ القران اي ولا يعرف معناه
مثل ذلك اي مثل انكار البعث   وله اصل في رياسة العلم اي انه كان
مشهورا بالعلم وهو الحاج العقباني من تلمسان   وعقيدته اي معتقده وهو
عطف

عطف تفسير علي ما قبله   ومن عقيدته نفي المعاد الجسماني اي وانما المعاد
الارواح   واخلي منهم الارض تفسير لما قبله وليس المراد ابعدهم مع وجودهم
قال وجادلته اي نازعته في ذلك مرارا فاثبت له بالادلة وهو يا نفي
بالشبه   فطبع علي قلبه اي ختم علي قلبه بحيث لم يصل الي قلبه ما ذكرته له
من الادلة لمانع الحجاب   واظن ان المصيبة اي المعضلة التي يعتقدها
وهذا اي مطالعته بعض كتب الفلاسفة الخ شان المتمشرقين اي الذين
يعلاون شرفهم اي فهمهم بالعلام   وزادوا الخ اي انهم وافقوا العامة في
عدم حسن العقايد وزاد والخ   والتكبر علي الانصاف اي علي اهل الانصاف
المحقق   ومن ثم اي ومن اجل ذلك التكبر وقوله حرموا اي النظر في الايات الدالة
علي وجوده تعالي وعلي بقية صفاته   ساصرف الخ اي الذين يتكبرون
اصرفهم عن النظر في اياتي الدالة علي فيموتون كفارا غير عارفين والذين
لا يتكبرون اوجههم الي النظر في الايات فيعرفونني حق المعرفة فيموتون
علي احسن حالة   وهذا دليل لقوله حرموا   اللهم ادخلنا اي الجنة في زمرة اي
جماعة المفلحين اي الفائزين في الدنيا بمعرفة الحق حق المعرفة وفي الاخرة
بدخول الجنة والنظر للمولي   من غير ان يعرف معناهما اي من غير ان يقوم
بقلبه معناهما وليس المراد انه قام بقلبه معناهما وعجز عن النطق ببيان
المعنى اذ هذا الاعلام فيه ثم ان نفي معرفة المعنى يجامع ادراك المعنى الذي
لم يصاحب دليلا لان المعرفة لا تكون الا مع الدليل فلذا عطف عليه قوله
ولا ان يميز الخ   والحاصل ان نفي المعرفة في قوله لا يعرف معناها يصدق
بما اذا جزم بالمدلول تقليدا فاتى بقوله ولا ان يميز الرسول من المرسل
لبيان انه ليس عنده ادراك للمعنى اصلا   من غير ان يعرف اي من
غير ان يصدق بمعناهما الذي هو ثبوت الالوهية لله والرسالة لسيدنا
محمد مرادنا بالمعرفة المنفية المعرفة التصديقية وقوله ولا انه يميز اي ولا ان
يتصور الفرق بين الخ ثم بعد ذلك فمن بهذه المثابة لا ايفا انه متلوقا فالتعبير
بقوله وبعض المقلدين الخ لا يحسن وح فكان الاولى ان يقول وبعض من
يطلق عليه اسم الايمان او يقول وبعض العامة ينطق الخ تامل   بجانبه بكسر
البا وفتح اليا بلا همزة   لا يضرب له في الاسلام بنصيب اي بحظ من الارث

والصلاة عليه وهكذا والعاقل من انصف من نفسه الي بهذا انتو بيضا بابن زكري
لمخالطة العلم اي بالاشتغال به ومخالطة اهله بالاخذ عنهم لما كنا نخشي
الخ اي بل كنا نعتقد ان الله ليس بقادر مثلا او انه جسم كالاجسام الخ
ولكنا في اودية الوادي هو الجهل المخمص الذي هو عطنة الهلاك وقوله
من اعتقادات الخ بيان للاودية وقوله نهيم اي نسير ولا نوري ابن يتوجه
بل عطنة الهلاك فيا عجبا الخ اي بهذا انتو بيضا يابن زكري يشير به
الي ان حاله قبل القراءة كان صنما يعيا لا يري شيا ثم انعم الله عليه
بالعلم فقصد التعجب من حيث جهل حال نفسه من انه كان عاميا لم يعرف
شيا ثم انعم الله عليه بالعلم فقصد التعجب ثم والحاصل ان ابن زكري
عاقل وقد جهل الضروريات التي من جملتها احوال نفسه ولا شك ان من كان
كذلك يتعجب منه بجهل الضروريات اي مثل توقف المعرفة علي النظر وقوله
حتي انه لم يشعر بحال نفسه اي من كونه كان عاميا صنما يعيا قبل مخالطة
للعلم ثم انعم الله عليه بالعلم والحاصل ان علم الشخص بحال نفسه من جملة
الضروريات ومن اعرض عن النظر اي ولم يشعر بحال من اعرض عن النظر
اجمالا وتفصيلا ليرتقوا في معرفتها اي من ادراكها تقليدا الا ان
المعرفة لا تجامع التقليد ولو عبر بالادراك كان اظهر وقد يقال عكس
انهم انما اقتصروا علي سرد العقايد مشيا منهم علي القول بان التقليد
كاف للارتقا المذكور فهذا الوجه الذي هو سرد العقايد يمكن ان يستدل
به من يري ان التقليد كاف وان كان للخصم ان يستدل به في هذا المقام
لكن الاستدلال به لمن يقول بكفاية التقليد اظهر ومن قصر عقله
عن النظر اي عن الدليل اجمالا وتفصيلا وهذا يقتضي ان من المكلفين
من ليس اهلا للنظر وهو مخالف لما مر من ان كل مكلف اهل للنظر وهما
قولان وما ذلك اي وما سبب ذلك الاقتصار علي العقايد مجردة
الا انهم الخ من مرتبة يخشي عليهم فيها فيه انهم اذا كانوا لا يحسنوا
العقايد فهم كفار وحينيذ فلا يحسن التعبير بقوله يخشي فكان الاولي
ان يقول ان ينقلوهم من مرتبة يجمع فيها علي الكفر الي مرتبة مختلف فيها فتامل
ولعلها تكون سلما الي المعرفة فيه ان هذا الكلام يدل علي ان هولا
الجماعة

الجماعة المولفين للتاليف المذكورة يقولون بالاكتفا بالتقليد وعلي هذا
فيكون علي مذهب الم من ان التقليد غير كاف فتامل وبالجملة فاهل
النظر الخ اي واقول قولا ملتبسا بالجملة اي بالاجمال من فيهم قوة النظر كالمعتزلة
والفلاسفة وبقية الفرق كلهم نظروا او لم يصلوا كلهم الي الحق اي النسبة المطابقة
للواقع بل منهم من لم يصل كالفلاسفة وانما وصل له القليل وهم
فرقة اهل السنة الاشعرية والماتريدية وانما وصل الخ لما كان
قوله لم يصلوا كلهم يصدق بوصول النصف اتي بقوله وانما الخ دفعا لذلك
فكيف بمن لم ينظر اي فعدم وصوله للحق اولي وما ذاك اي وما
سبب عدم وصولهم الي الحق الا لما علم الخ وقوله ان احكام الوهم تزاحم
الخ الاولي ان يقول ان احكام الوهم الناشية عن العوايد والمالوفات
تزاحم احكام العقل الناشية عن النظر الصحيح لان المزاحم له احكام الوهم
انما هو احكام العقل لا النظر وتوضيح ذلك ان العادة جارية مثلا بان المري
لا يكون الا في جهة وحينيذ فيحكم الوهم بان المولي لا يري والا كان في
جهة فالوهم حاكم بعدم روية المولي مستندا في ذلك الحكم لما جرت به
العادة من ان المري لا يكون الا في جهة والعقل حاكم بروية مستندا في
ذلك الحكم للنظر الصحيح وهو ان المولي موجود وكل موجود يصح ان
يري ومن جملة احكام الوهم ان كل ذات قايمة بنفسها في فراغ والعقل
لا يحكم بذلك فقد زاحمت احكام الوهم احكام العقل ورسوخ العوايد
اي ورسوخ الامور المعتادة في الاذهان والامور المعتادة ككون
المري لا يكون الا في جهة وقوله والمالوفات عطف مرادف علي نفس
العوايد في هذا العلم اي في مسايل هذا العلم لا ينفك الحق عنها
اي لا يتبين وينفصل الحق عن تلك المزاحمة الا بعسر لما ادرك
الخلق شيا من معرفة الاولي من صفات اذ المعرفة هي الادراك وقوله من
لا تكيفه اي من لا تتصف العقول بالكيفيات الغير اللايقة وهذا لا ينافي انها
تصفه بالصفات اللايقة كصفات المعاني وقوله ولا تحده الاوهام اي
لا تحده بنهاية اي لا تدرك الاوهام له حدا ونهاية ليس كمثله شي
وهو السميع البصير قدم نفي المثل ثم اثبت له الصفات لما جرت به العادة

ان التحلية تقدم علي التحلية بالحا ولولا فضل الله الخ هذا دليل لقوله
ولولا التوفيق الالهي الخ وقوله ما زكي اي ما طهر احد منكم بالمعرفة كان
قلت الخ هذا السوال متوجه لابن زكري ورد لانكار المص عليه قد نقل عن
القاضي الخ المراد به القاضي ابو بكر الباقلاني انه قال لا يوجد مومن الا
وهو عارف بالله اي ولا شك ان هذا القول هو عين ما نقله عن ابن
زكري فيكون ما قاله ابن زكري حقا فكيف يدعي المص بطلانه الا ان
احوالهم اي المومنين وقوله مختلفة في ذلك اي فيما ذكر من المعرفة
فمنهم قوي القريحة اي قوي العقل واعلم ان القريحة في الاصل
اسم لاول ما يستنبط من ما البير ثم استعيرت لاول ما يستنبط من العلم
بجامع ان كلا اول لما هو سبب في الحياة ثم اطلقت على محل العلم
وهو العقل من باب تسمية المحل باسم الحال على طريق المجاز المرسل فهو
مجاز مبني على مجاز مبني على حقيقة على ما في قلبه على تعيين من
والمراد بما في قلبه العقايد اي فمنهم من عقله قوي له قدرة على ان يعبر
عن العقايد التي في قلبه ويبرهن عليها اي يقيم عليها البرهان وذكر
الضمير في عليه مراعاة للفظ ما التي مصدوقها العقايد ومنهم من عرف الله
بقلبه اي قام بقلبه ثبوت القدرة لله والوحدانية ونحوها من العقايد وقام بقلبه
الادلة الدالة عليها ولا قدرة له ان يعبر على ما في قلبه اي عن العقايد اي
والادلة التي في قلبه فحملي بمعنى عن لان عبر انما يتعدى بعن لا بعلى
معروف بضرورة العقل اي معروف بالعقل معرفة ضرورية لا تتوقف على
دليل وانه عز اي اثبت معرفة وجوده اي ادوجود ذاته ووجود
صفاته وقوله في خلقه اي مخلوقاته وما اقيم الخ جواب عما يقال اذا
كان للمولى قد عرف معرفة وجود ذاته ومعرفة وجود صفاته في مخلوقاته
فلا حاجة للادلة التي ذكرها في القرءان والتي جاءت بها السنة استدلالا
على انواع الضرورة مراده بالانواع الجزئيات ومراده بالضرورة الضروري
اي انما هو استدلال على جزئيات الضروري اي فثبوت الوجود لله جزئي من
جزئيات الضروري وكذا ثبوت القدرة والارادة الخ لا ان الاستدلال
لتحصيل اصل المعرفة هذا الكلام وفيه انه حينئذ يكون الاستدلال عبثا
اذ

اذ الضروريات لا تحتاج لادلة فالاولى ان يقال انها لزيادة التقوية فتامل
وظاهر هذا لعين ما انكره اي من كلام ابن زكري وح فالانكار لم يتم بل ذلك
القول الذي قاله ابن زكري حق لموافقة القاضي ابو بكر بن الطيب له وموافقة
الطايفة الذين من اهل العلم له ايضا قلت ليس هذا اي ما قاله
ابن الطيب والطايفة الذين من اهل العلم عين ما قاله ابن زكري الذي
انكرته بل القول الذي انكرته غير هذا فهو جار على اصله اي على قاعدته
وقوله من ان الخ بيان لاصله حقيقة الايمان الاضافة بيانية
اي حقيقة هي الايمان وهو التصديق القلبي التابع للمعرفة وانما
تحصل الخ اي تلك الحقيقة مع المعرفة وفيه ان تلك الحقيقة هي التصديق
التابع للمعرفة وحينئذ فهذه المصاحبة معلومة من نفس الحقيقة
فالاولى حذفها الا ان يرتكب التجريد بان يراد بالحقيقة في قوله الا ان
تحصل اي تلك الحقيقة مجرد التصديق فتامل ولهذا كانت حقيقة
الايمان هو التصديق التابع للمعرفة هذا ظاهر على القول بعدم كفاية
التقليد واما على القول بكفايته فيقال هذا التعريف للايمان الكامل
واما اصل الايمان فهو التصديق التابع للجزم من التصديق التابع
للاعتقاد التقليدي او التابع للظن او الشك او الوهم اي فليس ذلك بايمان
والاحسن تقديم الوهم ثم الشك ثم الظن على سبيل الترقي والا فيقال
احترز بالظن كان غيره من الشك والوهم محترزا عنهما بالاولى لضعفهما
عنه وبعد هذا فيقال ان التصديق عبارة عن الاذعان وهو قول الشخص
في نفسه قبلت ولا يعقل بتبعية ذلك لشك ولا ظن ولا وهم وح فالاولى
حذف قوله والتابع للظن والشك والوهم فتامل فمعنى الخ حاصله
ان ابن زكري فهم ان معنى قول القاضي لا يوجد مومن الا وهو عارف لا يوجد
شخص نحكم عليه بالايمان نظرا لظاهر حاله من نطقه بالشهادتين الا وهو
عارف وقال المص ليس هذا معنى قول القاضي وانما معناه لا يوجد
مومن بحسب اخبار الله اي في حكم الله اي بحسب حكم الله الدايم بحسب اخبار
الله عنه بانه مومن لان اخبار الله عن احد بانه مومن لا يكون الا مطابقا
للواقع اي مطابقا لما في علم الله او اللوح المحفوظ واشار الشيخ بقوله اي

في حكم الله الي انه ليس المراد بالشرع الاحكام الشرعية المنظور فيها للظاهر
وهي النسب وان كان هو المتوهم لا في حكمنا اي لا بحسب حكمنا
واخبارنا نحن المبني على الظاهر لا عما في نفس الامر فاخبارنا عن
احد بانه مومن قد لا يكون مطابقا للواقع لاحتمال ان يكون كافرا بخلاف اخبار
الله فانه لا يكون الا مطابقا فقوله المبني على الظاهر وصف كاشف الا وهو
عارف اي جازم بالعقايد جزما ناشيا عن الادلة اي ممن ليس له هذا
لازم لقولنا لا يوجد مومن عند الله الا وهو عارف ونحوه كالظان
والشاك والواهم والاولى اسقاط ذلك لما تقدم انه لا كلام لنا في واحد
منهما لان كلا منهما كافر اتفاقا والنزاع انما هو في المقلد مثلا اراد به
الشاك والظان والواهم على من يتوهم اي على من يقع في ذهنه
ذلك ولو على سبيل الجزم وليس المراد بالتوهم الطرف المرجوح في صدق
حقيقة الايمان اراد بالصدق الانصاف على طريق التسمح والا فالصدق
هو الحمل والحقيقة لا تحمل انما الذي يحمل هو المشتق من الايمان بعض المومن
على العارف اي فقد افاد من فضل الصفة وهو المومن على الموصوف وهو العارف
نهو في قوة لك الضمير راجع لقول القاضي ابو الطيب لا يوجد مومن
الا وهو عارف صادقة اي معاصرتها لانها لا تحتاج لدليل ينتج
من الاول اي من الشكل الاول ثم ان هذه النتيجة الحاصلة انما هي من
ضم المقدمة المسلمة الصدق الى القضية الحاصلة من عكس النقيض المخالف
وترك ذكر النتيجة الحاصلة من ضم تلك المقدمة المسلمة الصدق للقضية
الحاصلة من عكس نقيض الموافق لان معنى النتيجتين واحد لان النتيجة
ح كل مقلد ليس بمومن وهي عين قولنا لا شيء من المقلد بمومن وانما
العنت الشارح في النتيجة لعكس النقيض المخالف لانه المتفق عليه بخلاف
الموافق فانه مختلف فيه واحرى اي واولى في كونه ليس مومنا من
كانت له كالشاك والظان والمتوهم ولا داعي الى ذلك لانه لا نزاع فيه
واما قول الشارح لما فرغ من بيان منع قول القاضي لا يوجد مومن
تنبيه الا وهو عارف شرع يوجه قول القاضي الا ان احوالهم مختلفة الى اخره
فقال ان هذا القول دعوان المعرفة موجودة قدر على التعبير ام لا يعني
اي واضح

١٠
اي واضح ووجه الشارح وجود المعرفة مع عدم القدرة على التعبير لا نفقد يتوهم
خلافه لان المعرفة محلها القلب اي لانها عقلية والعقل قايم بالقلب
عقلي ايض اي كما انها عقلية واعترض بانه لم يصرح في كلامه اولا ان المعرفة عقلية
قلبي يقول ايض واجيب بانه لما قال اولا محلها القلب علم انها عقلية
لان العقل قايم بالقلب فلذا صح له ان يقول بعد ذلك ايض تامل والنطق
باللسان لا اثر له فيهما اي في المعرفة والنظر وحينئذ فلا يتوقف كل من النظر والمعرفة
عليه وقوله فلهذا اي فلاجل كونهما لا يتوقفان عليه لم يجعل شرطا فيهما
فقول الشارح لم يكن شرطا فيهما الاولى ان يقول فيهما بل المقصود حصول
العقايد اي الجزم بالايمان جزم القلب بالعقايد حالة كون ذلك الجزم ملتبسا
بادلتها المنتجة لها عقلا وهذا اي ما ذكر من كون الادلة منتجة لها عقلا
مبني على ان لزوم النتيجة للدليل عقلي فوان يعبر عن ذلك اي
عن ما ذكر من العقايد بادلتها وقوله من حصلت له اي المعرفة والمناسب ان
يقول من حصلا اي المعرفة والنظر ولا ريب اي ولا شك في حصول
حقيقة الايمان له مثل هذا الاولى حذف مثل اي ولا شك في حصول حقيقة
الايمان لهذا الشخص الذي حصلت له معرفة العقايد بادلتها لكن قد يقال ان
الايمان عندنا التصديق والاذعان الذي هو حديث النفس التابع للمعرفة
ولا يلزم من المعرفة حديث النفس الا ترى للكفار الموجودين في زمن النبي عليه
الصلاة والسلام وحينئذ فلا يتم قوله فلا ريب الخ تامل وليس نزاعنا فيه
اي فيمن حصلت له المعرفة بالادلة اي ليس فيه الخلاف بحيث يقول
البعض انه ليس بمومن بل يتفق على ايمانه وانما نزاعنا في ان المعرفة
الخ الاولى ان يقول وانما نزاعنا في ان قول القاضي هل يدل الى اخره
على ان كل من يطلق عليه اسم الايمان عارف اولا كما زعم ابن زكري يقول
بالدلالة وانا اقول بعدمها لان معنى قول القاضي لا يوجد مومن الا وهو
عارف لا يوجد شخص مومن بحسب حكم الله واخباره الا وهو عارف
وليس معناه كل من وليس معناه كل من يطلق عليه مومن نظر الظاهر حاله
فهو عارف كما فهم ابن زكري لان كل ما قال الخ وانما كان الاولى للشارح
ان يقول ذلك لانه ليس النزاع في كون الناصح قال ذلك الا انما

النزاع في كون كلام القاضي يدل على ان المعرفة حاصلة لكل من يطلق عليه
الايمان او لا يدل فتامل بناء على الظاهر مرتبط بقوله يطلق عليه اي
نظرا للظاهر حاله وعلى القطع خبر مقدم وان هذا مبتدا موخر والتقدير
وكون هذا اي حصول المعرفة لكل من يطلق عليه اسم الايمان نظرا للظاهر
حاله مما لا يقوله القاضي ولا غيره حاصل على القطع خلافا لابن زكري
القائل ان القاضي يقول بحصول المعرفة له بل كل عاقل يجوز اي يجوز
كل عاقل مبتدا ويجوز بالتشديد والجملة خبر اي واذا كان كل عاقل يجوز
ذلك فلا يصح الخ قطعا ان القاضي يقول ان المعرفة حاصلة لكل من صدق عليه
انه مومن في الظاهر واتقن براهينه اي في نفس الامر ولا المعرفة عطف
مغاير او حفظ تلك الادلة تقليدا عطف على قوله في قلبه اي لاحتمال ان
تكون في قلبه شبهات ولاحتمال ان يكون حفظ تلك الادلة تقليدا او لم
يتحققها لكن قد يقال انه لا يتقن البراهين الا اذا اتقنها ورد الشبه
الواردة عليها وح فلا يحتمل قوله لاحتمال الخ تامل الا ان قرائن الاحوال
الاضافة للبيان وال في الاحوال جنسية فتبطل معنى الجمعية اي الا ان القرائن
التي هي حالة تغلب الخ وقوله تغلب الظن اي ظننا وقوله باحد الامرين
المراد بهما المعرفة في نفس الامر وعدمها فيه والمراد باحدهما التي تغلب قرائن
الاحوال ظننا عليه المعرفة في نفس الامر وبالجملة اي واقول قولا
ملتبسا بالجملة وهذا راجع لقوله وعلى القطع الخ لما كان مرجعه الى
المعرفة من رجوع المشروط الى الشرط لان الايمان وهو الاذعان شرطه
المعرفة والمعرفة من السرائر فيه ان الايمان كذلك من السرائر فلا وجه
لتخصيص المعرفة متوليها اي مطلع عليها وحده وقوله فلا تعرف لفظة
زائدة في جواب لما وهذا اي لاجل كون المعرفة من السرائر وكذلك
الايمان نحن اعطايه اي من المال ما لك عن فلان اي تعرض عن
فلان حيث لم تعطه من المال اني لاراه الخ بفتح همزة اراه بمعنى اني
لاعلمه موقنا واما بضمها فمعناه اظنه وهو غير مناسب في هذا المقام
او مسلما اي بل تراه مسلما اي منقادا في الظاهر ولم تره مومنا اي
منقادا في الباطن اذ لا اطلاع لك على ما في الباطن وانما تطلع على الامر
الظاهري

الظاهري خرجه البخاري اي ذكره محتجا به وحسنا هذا الحل اي من قوله
وعلى القطع الى هنا في حق الغير المظهر للايمان اي في حق غيره
المظهر للايمان للناس باعتقاده الظاهري انه مومن باطنا والحاصل ان من
اخبر الله عنه بانه مومن فهذا نقطع بايمانه وانه عارف اي جازم بالعقائد
بادلتها واما من اظهر للناس الانقياد وانه مومن باطنا فلا نقطع بايمانه
وانما نطلق عليه انه مومن بغلبة ظننا ايمانه الحاصل من قرينة حاله
واما الانسان في نفسه اي باعتبار نفسه وذاته وقوله فهو اعرف بحال
نفسه اي هل عنده معرفة اولا ومن الجهلة من لم يعرف حال نفسه المراد
بالجهلة الذين لا معرفة عندهم اي ومن الذين لا معرفة عندهم من لم يعرف
بحال نفسه من الجهل القائم به فيدعي العلم ولم يعرف بالجهل القائم به اي
ومنهم ايضا من يعرف حال نفسه من انه جاهل لا يعرف شيئا وهذا هو المنصف
فهو في درجة الخ مقدم من تاخير والاصل ومن الجهلة من لم يعرف حال
نفسه ويتوهم انه في درجة المعرفة فهو في درجة التقليد المختلف فيها
ولهذا الخ مرتبط بمحذوف والاصل ويتوهم انه في درجة المعرفة وليس
كذلك ولهذا الخ اي ولاجل كون ما ذكر عارفا فليس عارفا قال الخ ولم يدر
كيف عرف اي ولم يدر جواب كيف عرف وجوابه هو التصريح بالدليل لانه
اذا قيل له كيف عرفت ان الله قادر مثلا او موجود قال بهذه المصنوعات فاذا
لم يعرف الجواب كان غير عارف ومنهم اي ومن الجهلة من لم يتقن العقائد
ولو بدرجة التقليد اي بان يكون عنده شك فيها او ظن او وهم او جهل
من ان مراده هذا ايمان لما حل عليه قول القاضي وفي شرعه
ان الشرع ما نظر فيه للظاهر من الاحكام ومن نطلق عليه انه مومن نظرا للظاهر
حاله مومن في الشرع لان الشرع منظور فيه للظاهر وهذا ليس بمناسب
لما قاله سابقا ولاحقا والمناسب ان يقول وفي الحقيقة فلعله اطلق الشرع
على الحقيقة وهي ما نظر فيها للباطن قد صرح الخ خبر عن قوله وهذا
الخ والمعالم كتاب لفخر الدين الرازي لمن يحكم عليه بالايمان اي
بالمشتق من الايمان بحيث يقال له مومن اي عند الله وكذا ايضا في قوله لمن
يحكم عليه بالكفر اي بالمشتق من الكفر بحيث يقال له كافر اي عند الله

ان حقيقة الايمان الاضافة للبيان اي حقيقة هي الايمان الشرعي التي هي
التصديق التابع للمعرفة وقوله يرجع الى المعرفة والتصديق اي من رجوع
الكل الى اجزايه بنا على القول القايل ان الايمان هو التصديق اي الاذعان
والمعرفة وقيل انه حديث النفس التابع عن التصديق القلبي بشرط تبعيته
للمعرفة وقيل انه نفس المعرفة بشرط ان يتبعها حديث النفس ففي اقوال
ثلاثة قال اي ابن التلمساني يرجع الى الجهل لما كان الكفر يقابل
الايمان وقد جعل الايمان مركبا من المعرفة والتصديق فيكون الكفر حينئذ
جزيياته الجهل بالعقايد التي شرط في الايمان علمها وهذا يقابل الجزء الاول
من الايمان وكذا التكذيب بالعقايد وهذا مقابل الجزء الثاني من الايمان
فقوله يرجع الى الجهل بما شرط الخ اي الى الجهل بعقايد شرط العلم بها في
حقيقة الاسلام ورجوع الكفر لما ذكر من رجوع الكلي الى جزيياته وانما
كان الكفر يرجع الى ذلك لان انتفا الشرط يقتضي انتفا المشروط فاذا
انتفى شرط الايمان انتفى الايمان واذا انتفى الايمان ثبت الكفر لما بينهما
من تقابل العدم والملكة على التحقيق ولان المحل القابل للشي لا يخلو عنه
او عن ضده بما شرط الخ اراد بالشرط ما توقف عليه حقيقة الايمان
فلا ينافي ما تقدم ان المعرفة جزء من الايمان اجماعا راجع لقوله شرط
ولقوله يرجع فاذا انتفى من الشخص العلم بذلك كان ذلك الشخص كافرا
اجماعا هذا كلامه وفيه نظر اذ الحق ان المقلد مومن حتى عند الله فاين
الاجماع تامل او التكذيب به اي بالعقايد المشروطة في حقيقة
الايمان وهو عطف على الجهل اي ان الكفر يحصل بالجهل بالعقايد ويحصل
بالتكذيب بها كان يكذب بثبوت الوحدانية او غيرها من العقايد وكذلك
الاعراض عن النظر في التوحيد اي في مسايل التوحيد كلها وليس مراده بالتوحيد
خصوص اعتقاد ان الله واحد لما يلزمه من الجهل اي بالعقايد التي شرط
العلم بها في حقيقة الايمان لا يقال ان لازم المذهب ليس بمذهب فلا يكفر
الشخص باللازم لاعتقاده او لقوله وحينئذ فكيف يحكم على هذا المعرض بالكفر
وحاصل الجواب ان محل عدم الكفر باللازم ما لم يكن بينا والا كان كفرا كما هنا
ثم يعبر هذا الخ ان الاعراض عن النظر والجهل متلازمان ولم يات الكفر للمعرض الا
من

ذكره

من الجهل وحينئذ فذكر الجهل يغني عن الاعراض فالاولى للش حذف قوله وكذلك
الاعراض الخ تامل وكذلك الشك والظن والوهم اي بالعقايد وقوله
فانها يستلزمان انتفا المعرفة الخ فيه انه متى انتفت المعرفة ثبت الجهل
والجهل صادق بالشك والظن والوهم وحينئذ فالاولى حذف قوله وكذلك
الشك والظن الخ لاغنا ذكر الجهل عنهما فتامل كذلك اي كفر لما يلزمه
من انتفا المعرفة فقد حذف العلة من هنا للعلم بها من ذكرها فيما قبله وقد
يقال ان المعرض عن النظر اذا جزم بالعقايد يكون عين المقلد وح فلا حاجة لذكر
المقلد بعد قوله وكذلك الاعراض لان المقلد فرد من افراد المعرض لصدقه به
وبخالي الذهن فانظر عزوه اي عزو ابن التلمساني ينبيك اي
اذا تاملت فيه ينبيك لايمان وجودهما اي فكيف تقول يا ابن
زكري لا يوجد مومن الا وهو عارف فان ارادوا ان النظر في معرفة الخ
في بمعنى اللام اي فان ارادوا ان النظر اي الدليل الموصل لمعرفة الخ وانما
قلنا ذلك لان النظر ليس نفس المعرفة بل موصل اليها وقوله ينتهي الى
الضرورة اي الى برهان مقدمات ضرورية وان تنتهي الى مقدمات
ضرورية في الكلام حذف والاصل لابد وان تنتهي الى ادلة مقدماتها
ضرورية والا لزم التسلسل اي والا بان كانت البراهين التي مقدماتها
نظرية لا تنتهي الى ادلة مقدماتها ضرورية بل الى براهين مقدماتها نظرية
لزم التسلسل اذا كان يستدل على كل مقدمة نظرية بدليل مقدماته
نظرية وهكذا اي ويلزم الدور اذا رجع الامر الى المقدمات النظرية التي
تركب منها الاول ولم ينتج القطع اي الجزم بالعقايد والاولى ان
يقول فلم ينتج بالفا تفريعا على قوله والا لزم الخ ثم ان عدم انتاجه للجزم
يصدق بانتاجه للظن بالعقايد وليس مرادا تامل وان ارادوا انه
معروف بضرورة العقل اي بالعقل على طريق الضرورة وقوله بدءا اي ابتدا
من غير توقف على شي تفسير للضرورة ولو قال الش وان ارادوا ابتداء انه
معروف بضرورة العقل انه معروف بالعقل ابتدا بحيث لا يتوقف الخ كان اوضح
واعلم ان الش قد تردد في فهم كلام المطابقة المذكورة وتعين ان المراد
منه الاحتمال الثاني لا الاول لان قولهم وما اقيم من الادلة الخ يفيد نفيه

وقد اختلف الخ لانه قد اختلف له فهو من عطف العلة علي المعلول فان قلت
اذا كانت تلك المقالة ظاهرة البطلان ولا خفاء فيها فلا يحتاج لدليل وحاصل
الجواب ان ما ذكر تنبيه لا دليل والامور الظاهرة قد ينبه عليها ازالة لما في
بعض الاذهان من الخفا تامل بعد تحقيق الاستدلال علي حدوث العالم
ببرهان اي بعد تحقيقنا الاستدلال فهو من اضافة المصدر لمفعوله اعلم
ان طريق الاستدلال علي حدوث العالم ان تقول العالم اجرام واعراض والاعراض
متغيرة من عدم الي وجود ومن وجود الي عدم وكل ما كان متغيرا فهو حادث
ينتج الاعراض حادثة ثم تقول والاجرام ملازمة للاعراض الحادثة وكل ما كان
ملازما للحادث فهو حادث ينتج الاجرام حادثة فقد ظهر لك من هذا ان العالم
انما تم الاستدلال علي حدوثه ببرهانين لا ببرهان وحينئذ فكان الواجب
ان يقول الشارح ببرهانين تثنية برهان الا ان يقال الاضافة في برهان
للجنس المتحقق في متعدد وضمير برهانه للحدوث هل دلالته اي هل
دلالة ذلك العالم من حيث كونه محدثا وقوله بعد الاولي حذف فاذا لا حاجة
له مع تحقيق الاستدلال الخ ضرورية اي لا يحتاج معها الي ضميمة شيء
اخر بل متي ثبت عند العقل حدوث العالم بالدليل انتقل الذهن لوجود
محدثه وصف به ام نظرية يحتاج معها الي ضميمة شيء اخر اي وهو
الامكان بان يضم الي الحدوث ويقال العالم حادث ممكن وكل ما كان كذلك
فله محدث ينتج العالم له محدث وليس المراد بالشيء الاخر الذي يضم الي الحدوث
ملاحظة الصغري والكبري كما قيل واليه ذهب امام الحرمين الخ الحق
عدم الاحتياج كما قال الفخر علي ما ياتي والحاصل انه اختلف في دلالة
العالم علي محدثه هل من جهة حدوثه وعليه فلا يحتاج الي ضميمة او من جهة
امكانه او منهما معا او من جهة الحدوث بشرط الامكان او العكس والحق ان
كلها طرق موصلة وقد بعض الاشياخ ان معني قوله يحتاج الي ضميمة شيء اخر
اي برهان وذلك لان حدوث العالم انما ينتج ان له محدثا وكونه موجودا اولا
فشيء اخر فيحتاج في اثبات الوجود الي برهان اخر بان يقال محدث العالم
متصف بصفات المعاني والمعنوية وكل من كان متصفا بها فهو موجود ينتج
محدث العالم موجود او يقال لو لم يكن محدث العالم موجودا لما اتصف بصفات
المعاني

المعاني ولا المعنوية لكن التالي وهو عدم الاتصاف بها باطل فكذا المقدم وهو لو لم
يكن موجودا فثبت نقيضه وهو انه موجود بحسب الظاهر دلالته اي
علي وجود محدثه وانما اتي بذلك لاجل القول الثاني القايل بالاحتياج الي
ضميمة شيء اخر واما العلم بحدوث العالم وحده فلا يكفي في الدلالة علي وجود المحدث
فاذا الحق الخ اي فاذا كان هذا الخلاف موجودا في اظهر العقايد وهو
وجود الباري المقتضي انه غير ضروري فكيف بالاغمض منها وهو باقي العقايد
اي كيف تكون ضرورية اي لا تكون كذلك في اظهر العقايد متعلق بمحذوف
خبر كان اي موجودا في اظهر العقايد وقوله وهو اي اظهر العقايد وقوله
علي وجوده الاولي حذف علي الا ان يجعل من اضافة الصفة للموصوف اي
وجوده المعلوم الذي اتفقت الخ توضيح لقوله اظهر العقايد الا
من لا يعتد به اشار بهذا الي ما عليه الدهرية من نفيهم وجود الصانع اي
وجود ذلك عندهم ان العالم اجزاوه عندهم قديمة ونظم العالم وتركيبه
منها عارض علي وجه الاتفاق فلا وجود للصانع ولئن سالتهم الخ اي
بالاية استشهادا لقوله اتفقت عليه جميع العقلا فكيف بالاغمض منه اعني
باقي الصفات ثم ان قضيته ان الوجود فيه غموض وهو مخالف لما سبق من
انه اظهر العقايد وقد يجاب بان المراد بالاغمض منه ان لو كان فيه
غموض او ان المراد بالاغمض الغامض ولئن سلمت الضرورة في هذه العقيدة
اعني وجود المولي وقوله تسليما جدليا اي تسليما لاجل الالزام فمن اين
يلزم الضرورة اي العلم الضروري وقوله في ساير اي باقي وقد علم اي والحال
انه قد علم تشتت انظار العقلا في تلك العقايد اي في شانها فبعضهم
اداه نظره الي انه قادر بذاته وبعضهم اداه نظره الي انه قادر بقدرة زايدة
علي ذاته الا الاقل اعني اهل السنة والحق في المسلة اي في مسلة
هل كل مومن اي من يطلق عليه لفظ مومن عارف اولا ويحتمل ان المراد بالمسلة
مسلة التقليد هل هو كاف اولا كان اوضح كان زايدة واوضح بمعني اوضح
مما ان يفتقر من بمعني عن وفي الكلام حذف اي والحق في المسلة
واضح وضوحا مغنيا عن ان يفتقر معه الي مثل هذا الطول المصاحب لها
وقوله لكن قد يضطر الي بيان الواضح بسبب خفايه اي علي بعض الناس

محمود الخوارج تعريض بالخصم المنازع في تلك المسئلة اعني ابن زكري ان
يرينا الحق اي في نفس الامر وقوله حقا اي ظاهرا فقوله وان يرينا الباطل اي في
نفس الامر وقوله باطلا اي ظاهرا   المقدمة الاولى في حد الخ اعلم
ان مقدمة العلم عبارة عن الحد والموضوع والغاية واما مقدمة الكتاب فهي
الفاظ يتوقف الشروع في الكتاب عليها اذا علمت ذلك فهذه المقدمة
الاولى مقدمة علم من حيث احتوائها على حد هذا العلم وموضوعه
وترك المص بيان غايته وهو تصحيح الايمان ومقدمة كتاب من حيث
احتوائها على حد هذا العلم وموضوعه وترك المص بيان غايته وهو تصحيح
الايمان ومقدمة كتاب من حيث احتوائها على الفاظ يتوقف الشروع في
ذلك الكتاب عليها ثم ان قول المص ينبغي لخ اي على جهة الاستحباب
لا على جهة الوجوب لانا نجد كثيرا من المحققين لا يقدم الكلام في كتابه على
الموضوع والحد والغاية اتكالا على ما هو معلوم   في حد علم الكلام الاضافة
للبيان لانه من اضافة العام للخاص لا بيانية لان شرطها ان يكون بين
المضافين عموم وخصوص وجهي   وبيان موضوعه اي موضوعيته موضوعه
والمراد ببيان موضوعية الموضوع التصديق بموضوعية الموضوع للفن اي التصديق
بان كذا موضوع العلم وانما قدرنا موضوعيته لان التصديق انما يتعلق بموضوعية
الموضوع لا بالموضوع ولان الذي يعد من مقدمة العلم انما هو التصديق
بموضوعية العلم   ثم اي تدعوا   اما حقيقة علم الكلام فيه ان
المناسب لما تقدم ان يقول اما حد علم الكلام لان الحقيقة هي المحدود لا الحد
وقد يجاب بانه اراد الحقيقة التفصيلية وهي عين الحد واما المحدود
فهو الحقيقة مجملة لان الحد والمحدود متحدان بالذات وانما يختلفان بالاجمال
والتفصيل فقط فلا حاجة لما قاله بعضهم من انه اطلق الحقيقة واراد الحد
مجازا من اطلاق اسم المدلول وارادة الدال   فهو العلم باحكام لخ الاحكام
جمع حكم بمعنى النسبة التامة وليس المراد به الايقاع والانتزاع واعلم
ان العلم اما ان يراد به الملكة او القواعد والضوابط او النسب التامة
او التصديق بها فان اريد به النسب كانت الباء للتصوير اي فهو العلم المصور
باحكام الالوهية وان كان بمعنى التصديق بالنسب كانت الباء للتعدية وان
اريد به

اريد به الملكات او القواعد كانت الباء للملابسة وعلى كل فالمراد بالاحكام
النسب كثبوت القدرة لله الخ وقوله الالوهية هي كون الذات الها اي معبودة
بحق واعترض بان احكامها المتعلقة بها كونها معنى من المعاني وانها امر اعتباري
وانها لا تنقسم ولا شك انه لا يتكلم على هذه الاحكام في هذا الفن وحينئذ
فالعلم بها ليس من علم الكلام فكلامه مشكل واجيب بان المراد بقوله
فهو العلم باحكام الالوهية العلم بالاحكام التي تضمنتها واقتضتها الالوهية
وذلك مثل ثبوت القدرة لخ وليس مراده العلم بالاحكام المتعلقة
بالالوهية فتامل   وارسال الرسل ان جعل عطفا على الالوهية كان المعنى
والعلم باحكام ارسال الرسل وفيه ان ارسال الرسل انما له حكم واحد وهو الجواز
على ان التعريف حينئذ لا يشمل العلم بعصمة الرسل وامانتهم وتبليغهم
وصدقهم مع ان العلم بذلك من جملة علم الكلام وان جعل عطفا على الاحكام
والمعنى العلم بارسال الرسل كان التعريف قاصرا لعدم شموله للعلم بالنبوات وذلك
لان النبوات منها ما هو واجب كالصدق والامانة والتبليغ والعصمة ومنها
ما هو مستحيل وهو ضدها ومنها ما هو جائز كالاعراض البشرية والعلم بهذه
الامور من جملة علم الكلام وقد يقال نختار الاول ونقول المراد بقوله العلم باحكام
الارسال لخ العلم بالاحكام التي تضمنها الارسال من وجوب الصدق والامانة
لخ واستحالة اضدادها لخ تامل فان قلت على هذا يصير قوله وصدقها
مستدركا لا حاجة له لدخوله فيما قبله قلت صرح بقوله وصدقها وان
دخل فيما قبله لانه عطف خاص على عام لاجل قوله في محل لخ واعلم انه سياتي
ان عصمة الرسل دليلها الشرع وكذلك التبليغ والامانة واما الصدق في
الاخبار المتعلقة بالاحكام الشرعية فدليله العقل على احد الاقوال وحينئذ
فذكر الصدق هنا وان كان داخلا في الاحكام التي تضمنتها الرسالة انما هو
على احد الاقوال الاتية او يقال صرح به لاجل قوله في محل اخبارها اي سواء
كانت متعلقة بالاحكام او لا دفعا لما يتوهم ان الصدق خاص بالاخبار المتعلقة
بالاحكام الشرعية ثم ان الصدق المتعلق بالاخبار الخارجة دليله الشرع
والمتعلق بالاحكام الشرعية دليله العقل وقوله وارسال الرسل خص الرسل
ولم يقل الانبيا اما بناء على انهما مترادفان او لاجل بعض الصفات وهو

المبلغ تامل وما يتوقف الخ عطف على الاحكام اي والعلم بالاشيا التي يتوقف
عليها احكام الالوهية وما عطف عليها من احكام الارسال فضمير عليه راجع لما
وقوله من ذلك راجع لاحكام الالوهية وما عطف عليه وقوله خاصا به حال من
ما اي حالة كون ذلك الشيء الذي هو مصدوق ما خاصا بذلك ثم ان المراد
بالشيء الذي هو مصدوق ما حدوث العالم او امكانه وحينئذ فالمعنى والعلم
بثبوت حدوث العالم او بثبوت امكانه اللذان يتوقف عليهما ثبوت بعض احكام
الالوهية كثبوت القدرة والارادة الخ وثبوت بعض احكام الرسالة كثبوت صدق
الرسل في الاخبار الدالة على الاحكام الشرعية وخرج بهذه الحال علم المنطق
فانه وان توقف عليه شيء من احكام الالوهية واحكام الرسالة الا انه ليس
خاصا بذلك الشيء الذي توقف عليه بل يخدم في جميع العلوم والحاصل
ان علم التوحيد هو العلم باحكام الالوهية واحكام ارسال الرسل وما يتوقف عليه
شيء منها حال كون ذلك المتوقف عليه خاصا بها فيخرج علم المنطق فانه وان
توقف عليه بعض احكام الالوهية الا انه ليس خاصا بذلك بل يخدم كل العلوم
فالعلم بالحدوث او الامكان من فن التوحيد لانه خاص به بخلاف علم
المنطق فليس منه ثم ان المراد باحكام الالوهية التي يتوقف العلم بثبوتها على
العلم بالحدوث او الامكان ما كان دليله عقليا فخرج السمع والبصر والكلام
فانها لا يتوقف ثبوتها على العلم بحدوث العالم ولا على امكانه لان دليلها
الشرع والمراد باحكام الرسالة التي يتوقف ثبوتها على العلم بحدوث العالم او
امكانه ثبوت الصدق في الاخبار الدالة على حكم شرعي فانه متوقف على المعجزة
المتوقفة على حدوث العالم فخرج ايضا ثبوت العصمة للرسل والتبليغ والصدق
في الاخبار التي ليست دالة على حكم شرعي فانه متوقف فان دليلها الشرع
وتقرير ادلتها عطف على الاحكام اي والعلم بتقرير ادلتها اي ادلة الاحكام
لان هذه الادلة انما هي ادلة للاحكام اعني ثبوت القدرة والارادة الخ بطريق
نسبة الشيء للملابسة اي ملتبسا ذلك التقرير بقوة فاذا قلت العالم
حادث وكل حادث له صانع ينتج العالم له صانع فهذا تقرير الدليل
فاذا وردت شبهة على الصغرى او الكبرى وردها المقرر للدليل كان عنده قوة والا
فلا يقال للانسان انه يعرف علم الكلام الا اذا كان فيه قوة على تقرير الادلة
ورد الشبه

ورد الشبه عنها وقوله بها اي تلك القوة متعلقة لرد الشبهات والشبهات
جمع شبهة اي ما يظن دليلا وليس بدليل كانت نقضا اجماليا او تفصيليا
او معارضة وحل الشكوك اي كما اذا قال السني العالم حادث وكل
ما كان كذلك لابد له من صانع فيقول الفلسفي لم لا يكون قديما وما المانع
منه فهذا وجه لذلك الفلسفي شك وما قاله ليس شبهة ولا يقال للسني
انه يعرف علم الكلام الا اذا كان له قدرة يحل بها ذلك الشك الشيخ ابن
عرفة هو الامام ابو عبد الله محمد بن عرفة ومنه اي ومن اجل ان
علم الكلام عرف بما ذكر من التعريف المفيد انه لا يقال للانسان عالم بعلم الكلام
الا اذا كان له قدرة على رد الشبهات قال غير واحد الخ هو اي علم الكلام
بالمعنى المذكور فرض كفاية اي لا فرض عين لانه لا يتيسر عليه كل احد
على كل قطر المراد بالقطر هنا المكان لا حقيقته وقوله يشق اي بان كان
بينه وبين الاخر مسافة يومان مثلا وحده ابن التلمساني ذكر تعريف
ابن التلمساني ولم يكتف بتعريف ابن عرفة لانه مشغوف بالاعتنا بكلامه
بثبوت الالوهية اي بثبوت احكام الالوهية اي الاحكام التي تضمنتها
الالوهية على ما تقدم كالقدرة والمراد بالاحكام هنا المحكوم بها كالقدرة
والارادة الخ وقوله والرسالة اي والعلم بثبوت ما تضمنته الرسالة كالعصمة
والتبليغ والصدق والامانة وما يتوقفان الخ اي والعلم بما يتوقفان
اي والعلم بالامور التي يتوقف عليها معرفة ما تضمنته الالوهية والرسالة
فقوله معرفتهما اي معرفة ما تضمنته الالوهية ه وقوله من جواز الخ بيان لما
والمراد بجواز العالم امكانه وقوله وحدوثه الواو بمعنى او لان احدهما كاف
فالاحكام التي تضمنتها الالوهية ما عدا السمع والبصر والكلام يتوقف ثبوتها
على العلم بالامكان او بالحدوث واما الثلاثة فلا تثبت بهما وكذا
الاحكام التي تضمنتها الرسالة كالعصمة والتبليغ والصدق في الاخبار التي
ليست دالة على حكم شرعي لا يتوقف ثبوتها على العلم بحدوث العالم او امكانه
لان ثبوت صدقهم فيما يتوقف على المعجزة وهي متوقفة على حدوث
العالم والحاصل ان بعض ما يتعلق بالرسول يتوقف ثبوته
على العلم بالحدوث او الامكان والبعض الاخر لا يتوقف وكذا ما يتعلق بالاله

[illegible]

بعضه يتوقف ثبوته على العلم بالحدوث او الامكان والبعض الاخر لا يتوقف
بحدوث العالم وبعضه لا يتوقف ثبوته على ذلك   وابطال ما ينا قض
ذلك اي والعلم بابطال ما ينا قض ذلك اي ثبوت الاحكام التي تقتضيها
الالوهية والرسالة والذي ينا قضها هي الشبه والشكوك فان قلت
ان الابطال صفة قائمة بالمبطل والعلم بذلك ليس من علم الكلام والجواب ان
في الكلام حذف والاصل والعلم بالادلة التي بها ابطال ما ينا قض ذلك
فتامل   بفساد عكسه اي بفساده جمعا اي رده بانه غير جامع لخروج
احكام المعاد اي الاحكام المتعلقة بعود الاجسام لما كانت عليه وثبوت
الفتنة عند خروج الروح والصراط والميزان الخ بخلاف تعريف ابن عرفة فان
احكام المعاد داخلة فيه بقوله وصدقها في كل اخبارها فان من جملة اخبارها
احكام المعاد وقد يجاب بانها داخلة في قوله والرسالة لان المراد والعلم
بثبوت ما تضمنته الرسالة ولاشك انه شامل لجميع ما ذكر وح فلا فرق
بين تعريف ابن عرفة وتعريف ابن التلمساني والا فيعترض على ابن عرفة بان
تعريفه ليس شاملا للقدرة والارادة فلولا قلنا الاحكام التي تقتضيها
الالوهية لما دخلت تامل   واما موضوع علم الخ موضوع كل علم ما يبحث
فيه عن عوارضه الذاتية اي الامر الذي تحمل عوارضه الذاتية على جزئياته
في ذلك الفن وذلك لانك اذا اخذت جزئيا من جزئيات الموضوع
وحملت عليه شيا من مبادي الفن وهي عوارض الموضوع حصلت مسيلة
من مسايل ذلك الفن   ما هيات الممكنات اعلم ان الممكن هو ما استوي
وجوده وعدمه اي ما كان كل منهما جايزا وان لم يكن موجودا في الخارج
بالفعل بخلاف الحادث فانه ما وجد بعد عدم فالاول اعم من الثاني ثم ان
مراد المص بالممكنات المحدثات اي الموجودات بعد عدم اعم من الجواهر
والاعراض لان الممكن الذي لم يوجد لا يبحث عن عوارضه الذاتية في هذا
العلم وانما دلت الحوادث على وجوب وجود صانعها وعلى صفاته وافعاله
لافتقارها اليه لكونها اثره والاثر يدل على المؤثر ثم اعلم ان افتقار
العالم الي الصانع قيل من جهة حدوثه وقيل من جهة امكانه وقيل من
جهتهما معا وقيل من جهة الحدوث بشرط الامكان وشارحنا عبر بالممكنات
لعله

لعله اشارة لاعتماد القول بانه من جهة الامكان والحق انها كلها طرق
موصلة للعلم بوجوب وجود الصانع وبصفاته وافعاله وقوله ما هيات
الممكنات الاضافة للبيان لان المضاف اعم من المضاف اليه   من حيث
دلالتها الخ اي لا من حيث كونها جواهر واعراض وقوله على وجوب وجوده
اي على ان وجوده واجب اي لا يقبل الانتفا   وصفاته عطف على وجود
اي ومن حيث دلالتها على وجوب صفاته وهذا لا ينافي ان هذه الصفات
الواجبة منها ما هو وجودي وهي المعاني ومنها ما هو ثبوتي اي له ثبوت في
نفسه فقط وهي المعنوية ومنها ما هو عدم وهو السلوب ولا يصح ان تكون
عطفا على موجدها لان المعنى حينئذ ومن حيث دلالتها على وجوب وجود
صفاته لان هذا حينئذ يكون قاصرا على صفات المعاني واما قوله وافعاله
عطفا على وجوب وحينئذ ففي الكلام حذف مضاف اي ومن حيث دلالتها
على جواز افعاله ولا يصح عطفه على وجود لان الافعال لا تتصف بالوجوب
وانت خبير بان جعل قوله وصفاته عطفا على وجوده وجعل قوله وافعاله
عطفا على وجوب فيه تشتيت فالاولى جعل كل من صفاته وافعاله عطفا على
وجوب اي من حيث دلالتها على وجوب وجود موجدها ومن حيث
دلالتها على صفاته ومن حيث دلالتها على افعاله وما ذكره المص من ان موضوع
هذا العلم ما هيات الممكنات احد اقوال وقيل موضوعه ذات الله
وصفاته وقيل الموجودات مطلقا وقيل المعلومات فيشمل المستحيل
لانه يبحث في هذا الفن عن ما يعرض للمعلومات من وجوب واستحالة
اي وجواز وهذا مختار الاعاجم كالعضد والسعد والسيد   واما
تفسير الالفاظ الخ التي جعلنا المقدمة بسبب اشتمالها عليها مقدمة كتاب
لفظ العالم الاضافة للبيان وكذا نقول فيما بعد   بفتح اللام اي لانه
ماخوذ من العلامة وهي الدلالة لانه دال على صانعه ويصح الكسر بنا على اخذه
من العلم لانه يعلم به الصانع اي يفيد العلم به   كل ما سوي الله ليس المراد
الكل الجميعي والا افاد ان زيدا مثلا ليس بعالم وهو باطل بل المراد به الكل المجموعي
اي الهيئة المجتمعة التي هي غير الله لكن فيه انه يلزم ان النوع لا يقال له
عالم وكذا اهل جنس مع ان الحق ان العالم كما يطلق على الهيئة المجتمعة

يطلق ايضا علي كل نوع وعلي كل جنس وعلي كل صنف هذا وقد حقق بعض
المحققين من الاعاجم ان العالم اسم للقدر المشترك بين الهيئة المجتمعة وبين كل
نوع وكل جنس وكل صنف والراد بذلك القدر المشترك ما سوي الله وعلي
هذا يكون العالم من قبيل المشترك المعنوي وعلي ما قبله من قبيل المشترك
اللفظي ثم بعد ذلك ما سوي الله صادق بالمستحيل كشريك المولي وصادق
بالموجود والمعدوم الجايز وصادق بالامور الاعتبارية مع ان العالم اسم
لما سوي الله من الموجودات واما الابوة والبنوة ونحوهما من الامور
الاعتبارية فليست من العالم وح فالواجب ان يزيد قولا من الموجودات ثم
ان هذه الزيادة مبنية علي القول بنفي الاحوال واما علي القول بها فهي من
العالم حينئذ وح فالواجب ان يزاد في تعريف العالم من الثابتات بدلا من
الموجودات فان قلت ان ما سوي الله من الثابتات او الموجودات شامل
لصفات الله فيقتضي انها من العالم وليس كذلك فكان عليه ان يزيد
وصفاته بعد قوله ما سوي الله كما فعل بعضهم واجيب عن هذا بان المم
راعي ان صفات المولي ليست غيرا ولا عينا فلذا لم يحتج للزيادة لفظ الازل
اضافة للبيان نفي الاولية اي انتفاؤها فليس المراد حقيقة المصدر
بل الحاصل به اي ليس له اول فيه ان هذا تفسير للازلي لا للازل اذ هو
عدم الاولية فكان الاولي ان يقول والازلي ما ليس له الخ ثم ان الازل يتصف
به الموجود كالباري وصفاته والمعدوم اذ من افراد الازلي عدمنا في الازل
وهو لا ينقطع وانما المنقطع عدمنا فيما لا يزال بوجودنا وما قاله المعاري
من ان عدمنا في الازل انقطع بوجودنا لا يصح وفي شرح العقايد النسفية
الازل عدم الاولية او استمرار الوجود في ازمنة مقدرة غير متناهية
في جانب الماضي ما لا يزال هو ضد الازل فهو ثبوت الاولية وقوله ويعنون
به الخ فيه ان هذا تفسير للموصوف بما لا يزال اعني الحوادث لا انه تفسير لما
لا يزال فالاولي ان يقول ويعنون به بثبوت الاولوهية كما قال في الذي قبله
ويعنون به الموجود الخ هذا ابنا علي القول بنفي الاحوال واما علي القول بثبوتها
فيجب ان يراد بالموجود الثابت ويراد بقوله لا اول لوجوده اي لثبوته ثم
فالعلم مثلا صفة قديمة لا اول لوجودها واما العالمية فهي ثابتة قديمة
لا اول

لا اول لثبوتها تامل ويسمونه ايضا ازليا اي ويسمون الموجود الذي
لا اول لوجوده ازليا كما يسمونه القديم وفيه ان هذا يفيد ان الازلي والقديم
مترادفان مع ان الذي يفسر القديم بالازلي الموجود الذي لا اول لوجوده يجعل
الازلي اعم لانفراده في اعدامنا قبل وجودنا فانها ازلية لا قديمة لانها ليست
موجودة واما قدرة المولي مثلا فهي قديمة وازلية واما من يقول بترادفهما
فيفسر الازلي بالموجود في ازمنة مقدرة غير متناهية في جانب الماضي
ويعنون به الموجود الذي لا انقضا لوجوده هذا علي القول بنفي الاحوال
واما علي القول بها فيفسر بانه الثابت الذي لا انقضا لثبوته ومنها
لفظ الحادث الخ اعلم انه اختلف في الفاعل المختار هل يفعل الوجود والعدم
او الوجود فقط اي هل تتعلق قدرته بالوجود والعدم او بالوجود فقط
والجمهور علي الثاني وبيان ذلك انهم يقولون العالم اما جواهر واما اعراض
والاعراض لا تستمر زمانين والجوهر مشروط بقاؤه بقيام العرض به فاذا اراد
الله اعدام الجوهر قطع الاعراض عنه فيفنا بنفسه فالاعراض مثل الزيت
بالنسبة للسراج فشرط بقا السراج وجود الزيت فاذا ذهب عدم السراج
وخالفهم القاضي ابو بكر الباقلاني فقال ان القدرة تتعلق بالايجاد والاعدام
سوا اعدام ايجاد الجوهر والعرض واعدامهما فالعرض يبقي زمانين عنده وهو
الصحيح لما يلزم علي الاول من ترجيح احد الامرين المتقابلين علي الاخر بغير
مرجح اذا علمت هذا فقول الشارح الحادث هو الموجود بعد عدم يناسب
القول الاول والمناسب للقول الثاني ان يقال الحادث هو الواقع بعد ان لم
يكن واعلم ايضا ان الحادث حقيقة علي القول الاول هو الموجود
بعد عدم والحادث مجازا هو المتجدد بعد عدم فالابوة التي توصف بها اذا
ولد لك ولد حادثة مجازا لا حقيقة وكذلك صفات الافعال حادثة مجازا
لانها متجددة بعد عدم لا موجودة بعد عدم فقول الشارح ويعنون به ما وجد
الخ تفسير للحادث حقيقة ولم يتعرض للمجازي واما علي القول بان الحادث هو
الواقع بعد ان لم يكن فهو شامل للاعدام والاحوال المتجددة بعد عدم فهي
حادثة حقيقة تامل ويعنون به اي بالجوهر ما كان جرما اي شيئا
كان جرمه يشغل الخ وفيه ان الجوهر نفسه جرم ولا جرم له الا ان يجعل

اضافة جوهر للضمير بيانية وكان الاولى ان يقول ويعبرون به الجرم الذي يشغل
فراغا والجرم في الاصل ذو الابعاد الثلاثة والمراد به هنا الذات فهو من اطلاق
الاخص وارادة الاعم والمراد بالفراغ الخلو بحيث يمتنع له هذه حيثية
توضيح لا تقييد ويصح كونها للتعليل وهو بمعنى المتحيز اي فالمتحيز والجوهر
مترادفان مدلولهما واحد وهو الجوهر الذي اشغل فراغا وقوله بمعنى المتحيز
اي بذاته لا بالتبع والا فهو العرض وهو لا يشغل فراغا كالاكوان والجرم في
كما صدق الاكوان والجرم لان المتصف بالجرمية انما هو افرادهما لا حقيقتهما كلا اذ لا وجود
للحقيقة في الخارج وحينئذ فلا يشغل فراغا وكذا قوله لا كالطعم واللون
اي لا كما صدق الطعم واللون لا يقبل الانقسام بوجه اي لا طولا ولا عرضا
ولا عمقا فان كان يقبل الانقسام اي طولا فقط او طولا وعرضا فقط
او طولا وعرضا وعمقا فهو الجسم فالجسم عند اهل السنة هو ما تركب من جوهرين
فردين فاكثر فيشمل الخط والسطح والجسم بالمعنى المذكور عند المعتزلة
والاول عندهم ما قبل القسمة طولا فقط والثاني ما قبلها طولا وعرضا
فقط والثالث ما قبلها طولا وعرضا وعمقا وهذا بنا على مذهب اهل السنة
وقال بعض المعتزلة اقل ما تركب منه الجسم اجزا ثلاثة واحد منها فوق الاثنين
ليتحقق الطول والعرض والعمق لان الجسم عندهم ذو الابعاد الثلاثة وان
لم ينقسم على زوايا قائمة وقيل لا بد من ثمانية اربعة فوق اربعة ليتحقق
الابعاد الثلاثة وهي الطول والعرض والعمق والانقسام الى زوايا قائمة
ويسمى كل واحد اي انه كما تسمى الهيئة الاجتماعية بالجسم كذلك كل
موجود جوهر باعتبار ضمه الى الاخر يقال له جسم وذلك لان كل جوهر من
الجوهرين اللذين تركب منهما الهيئة الاجتماعية عند التركيب يصدق
عليه انه مؤلف وكل مؤلف جسم ينتج ان كل جوهر جسم هذا وما ذكره الشارح
طريقة لامام الحرمين وخالفه الفخر والغزالي وقالا الجسم هو الهيئة الاجتماعية
من الجوهرين واما كل جوهر ولو باعتبار انضمامه الى غيره فلا يقال له جسم تامل
ما كانت ذاته لا تشغل فراغا اي شي ذاته لا تشغل له والاولى ان
يقول ويعبرون به عما لا يشغل فراغا لان العرض ليس ذاتا بل معنى وهذا
صادق بالذات العلية لانها لا تشغل فراغا وكذا صادق بصفات الباري
وبالمجردات

وبالمجردات على القول بها وهي ما ليس جوهرا ولا عرضا وقوله ولا له قيام الى اخره
اخرج المجردات والذات العلية لانها قائمة بنفسها ولم يخرج الصفات القديمة
وقوله وانما يكون الى من تتمة التعريف يخرج للصفات القديمة وهي صفات الباري
فلا تسمى عرضا لاختصاصه بالصفات الوجودية الحادثة قبل اتصافه
بها اي عند اعتباره مجردا عنها وقوله مع اتصافه بها اي عند اعتبار اتصافه
بها تامل وهي الحركة هي كونان في مكانين في انيين والسكون كونان في
انين في مكان واحد كذا قيل ويلزم عليه ثبوت الواسطة بينهما مثل الكون
الاول في الحيز الاول وقيل الحصول الاول في المكان الثاني وما عداه من الحصولات
كالحصول الاول في الحيز الاول والحصول الثاني في الحصول الثاني والحصول الثاني
في الحيز الاول فهو سكون واما الاجتماع فهو كون الجسمين بحيث لا يتخللهما
ثالث والافتراق فهو كون الجسمين بحيث يتخللهما ثالث ووجه حصر الاكوان
فيما ذكر هو ان الكون في الاصطلاح هو حصول الجرم في الحيز المخصوص فاما
ان يكون حصوله فيه من غير مسبقية حصول اخر في ذلك الحيز المخصوص فهي
الحركة وعكسه السكون وان كان حصوله في ذلك الحيز مع حصول جرم اخر
فان كان بحيث لا يمكن ان يتخللهما ثالث فهو الاجتماع وان كان بحيث يمكن
ان يتخللهما ثالث فهو الافتراق ثم اعلم ان الذي في شرح المقاصد النسفية
ان الاكوان كلها اعراض اي امور موجودة وعليه كلام الشارح والذي ذكره
غيره ان الاجتماع والافتراق من الامور الاعتبارية وان الحركة والسكون
من الاعراض الموجودة وحينئذ فيقال اي فرق بينهما مع ان كلا منهما
من الاكوان التي هي امور اعتبارية فتامل ما لا يتصور الى ما واقعة
على حكم والمراد بالنسبة كثبوت القدرة او المحكوم به كالقدرة والارادة لان
كلا منهما ومن ثبوتهما لا يتصور في العقل عدمه ولكن ان يقول قوله ما اي
شي سواء كان ذاتا كذات الله او صفة كالقدرة او معنى ككونه قادرا
فان قلت ان الانسان يقول ان قدرة الله عدمها مستحيل ومعلوم ان
الحكم بالاستحالة فرع عن تصور عدمها فالقدرة واجبة وقد تصور العقل
عدمها فقولكم الواجب لا يتصور عدمه في العقل لا يصح واجيب بان
المراد بالتصور هنا التصديقي ولا شك ان القدرة لا يصدق العقل

بعدمها وان كان يتصوره لاجل الحكم عليه بالاستحالة واطلاق التصور
على التصديق لا ضرر فيه لانه مطلق عليه مقابل التصديق وعلى ما هو
اعم اعني مطلق ادراك وقد اوضحت كان كذلك فهو من استعمال الكلي
في بعض جزئياته واستعمال الكلي في الجزئي لا يقع في التعاريف الا اذا كان
هناك قرينة معينة لذلك الجزئي سوا قلنا ان استعمال الكلي في الجزئي مجاز
حيث اريد بالكلي نفس ذلك الجزئي لان المجاز لا يقع في التعريف الا بقرينة
معينة او قلنا انه حقيقة مطلقا اي سوا استعمل فيه من حيث تحقق
الكلي في ذلك الجزئي او اريد بالكلي نفس ذلك الجزئي لانه حينئذ من قبيل
المشترك المعنوي في فرد من افراده فلا بد فيه من قرينة معينة ولا قرينة
هنا فتامل ثم بعد ذلك فالتعريف غير جامع لانه لا يصدق الا على الصفات
الوجودية ولا يشمل السلوب والمعنوية وشرط التعريف ان يكون جامعا مانعا
وانما كان لا يشمل السلوب والمعنوية لان السلوب يتصور عدمها اي
يصدق العقل بعدمها لانها امور اعتبارية عدمية وكذا المعنوية يتصور
عدمها بمعنى انها ليست موجودة والجواب ان المراد بتصور العدم المنفي
المصاحب لتحقق النقيض ولا شك ان عدم المولى لا يصدق العقل بعدمه
مع تحقق نقيضه وهو الحدوث وكذا نقول في المعنوية وليس المراد ان الواجب
امر لا يصدق العقل بعدمه فقط غير ملتفت لنقيضه وحينئذ فانطبق
التعريف على جميع الصفات فتامل وقوله عدمه بالرفع نايب فاعل يتصور
او ان يتصور بالبنا للفاعل وعدمه فاعل وعلى هذا المعنى لا يتصور
ما لا يمكن لكن على هذا كان الواجب حذف قوله في العقل لان الواجب لا يمكن
عدمه شرعا وعقلا ام لا تامل   اما بالضرورة اي وعدم تصور
العقل لعدمه اما ملتبس بالضرورة اي ببداهة العقل فلا يتوقف على
نظر واستدلال واما ملتبس بالنظر الخ   كالتحيز هو اخذ الجوهر قدرا من
الفراغ فهذا لا يصدق العقل بعدمه ببداهة العقل وقوله للجوهر اي سوا
كان جوهرا فردا او كان ذلك الجوهر جسما   وثبوت صفات ذاته اي سوا
كانت صفات معاني او معنوية او كانت سلبية فعدم تصديق العقل بعدمها
لوجود الدليل العقلي الدال على ثبوتها   ما لا يتصور في العقل وجوده
ما قيل

هذا
ما قيل في يتصور فيما مر يقال هنا ثم ان التعريف غير مانع لانه صادق
بالمعنوية اذ لا يصدق العقل بوجودها ولا يمكن وجودها وكذا صادق
بالسلبية فيفيد انهما من افراد المستحيل مع انه ليس كذلك والجواب
ان المراد بالوجوب التحقق ولا شك ان المعنوية والسلبية يصدق العقل [illegible]
بتحققها لا بعدم تحققها فتامل   كوجود الضدين كالبياض والسواد
فان قلت انهم استدلوا على عدم اجتماع الضدين بقولهم لو اجتمع
الضدان للزم عليه اجتماع النقيضين واللازم باطل بداهة فكذا الملزوم
وبيان ذلك انه لو اجتمع البياض والسواد لاجتمع سواد ولا سواد وبياض
لا بياض وهذا تناقض واذا كان قد استدلوا على امتناع اجتماع الضدين
بما ذكر كان استحالة اجتماع الضدين نظرية لا ضرورية واجيب بان
ما ذكر وقع منهم على سبيل التنبيه لا على انه دليل والامور الضرورية قد
ينبه عليها فتامل   كوجود الشريك الخ انما كان وجود الشريك
مستحيلا لانك تقول لو وجد اله ثان فاما ان يتفقا على ايجاد الامر الممكن
او يختلفا فان اتفقا وحصل بقدرتهما لزم اجتماع مؤثرين على اثر واحد
وان حصل بقدرة احدهما لزم عجز الاخر لان قدرته غير عامة التعلق وما
يثبت لاحد المثلين يثبت للاخر وان اختلفا في ايجاده فاما ان يتم مرادهما
او لا يتم مراد واحد منهما او يتم مراد احدهما دون الاخر وكل باطل لانه اذا
لم يتم مرادهما لزم عجزهما فلا يوجد عالم وهو باطل لما ادى اليه وهو عدم
تمام مرادهما باطل وان تم مرادهما لزم اجتماع النقيضين وهو باطل كما
ادى اليه من تمام مرادهما عند اختلافهما باطل وان تم مراد احدهما دون الاخر
لزم عجز الذي لم يتم مراده وعجز الذي لم يتم مراده باطل للزوم عجز الاخر
لان الفرض انه مماثل له وما جرى على احد المثلين يجري على الاخر واذا
بطل اللازم بطل الملزوم   ما لا يلزم من تصور وجوده الخ المراد
بالتصور التصديق وقوله وعدمه اي ومن تصور عدمه اي ما لا يلزم
من التصديق بوجوده ولا من التصديق بعدم وجوده محال واعترض
بان هذا لا يشمل عالمية زيد لانها لا تتصف بالوجود مع انها من افراد الجائز
واجيب بان هذا التعريف مبني على نفي الاحوال او ان المراد بالوجود الثبوت

وهذا مجاز ولعله ارتكب في التعريف لشهرته فتامل   كوجود زيد اي
فان عدم لزوم المحال متصور ووجوده ضروري وقوله كوجود زيد اي بالنظر
الى حد ذاته بقطع النظر عن تعلق علم الله به والا كان واجبا   ونحوه
لا حاجة لهذه الى الحاق الان يقال انها للتاكيد   كوجود الجنة والنار اي
فان وجودهما باعتبار تعلق علم الله به واجب لانه يلزم من عدم وجودهما
محال وهو انقلاب العلم جهلا   كالثواب للمطيع اي فان هذا جايز
لكن لا يعلم هذا الا بالدليل العقلي وهو ان فاعل هذه الاشيا فاعل مختار
وكل فاعل مختار له ان يثيب الطايع ويعذب العاصي وله ان يثيب العاصي
ويعذب الطايع فثواب الانبيا واثابة الكفار جايز عقلي وان كان
كل منهما لا يقع لان ثواب الطايع وعقاب الكافر واجب شرعي يستحيل
بحسب الشرع تخلفه كل وكان الاولى للشارح ان يمثل بعكس ما ذكره من
المثال لايهام وجوب ذلك واعلم ان الجايز مرادف للممكن عند المتكلمين
بخلاف المناطقة فان الامكان عندهم قسمان خاص وهو الامكان عند
المتكلمين وعام وهو اعم من ذلك لصدقه بالواجب   لتعلق علم الله
بعدم وقوعه الاولى ان يقول لعدم تعلق العلم بوقوعه لان العلما قالوا
علم الله المشبه لعلمنا التصديقي تابع لتعلق الارادة وقد ورد في الحديث
ما شا الله كان وما لم يشا لم يكن فالمناسب لكون تعلق العلم التصديقي
تابعا لتعلق الارادة وقد قيل ما لم يشا لم يكن ان يقال لعدم تعلق العلم
الخ وقولهم ان تعلق الارادة تابع لتعلق العلم منظور فيه للعلم الشبيه
بالتصوري واما العلم التصديقي فهو تابع لتعلق الارادة وهذا انما هو
بالنسبة للحادث فالانسان يتعلق علمه اي ادراكه بالشي ثم تتعلق به
ارادته ثم يصرف فيه ويقاس الغايب على الشاهد فظهر من هذا ان علمه
تعالى المشابه لعلمنا التصديقي قد ينتفي كما في الامور التي لم تتعلق بها
الارادة واما علمه المشابه لعلمنا التصوري فلا ينتفي اصلا لتعلقه بجميع
اقسام الحكم العقلي ومن المعلوم ان العلم بوجود الثواب للعاصين وبوجود
العقاب للطايعين علم تصديقي ولم تتعلق به الارادة فلا يتعلق به العلم
فكان المناسب للشارح ان يقول لعدم تعلق علم الله بوقوعه   المقدمة
الثانية

١١

الثالثة اعلم الخ المناسب لقوله سابقا المقدمة الاولى في كذا ان يقول
هنا المقدمة الثالثة في اضرب الاستدلال اعلم الخ   الاستدلال بالسبب
الخ وهذه طريقة الفقها والاصوليين فيستدلون بالعلة على المعلول
فيقولون هذا الخمر شديد حرام لاسكاره فقد استدل بالاسكار السبب وهو الاسكار
على المسبب وهو الحرمة لان السبب في تعلق الخطاب باجتناب الخمر نفس الاسكار
وكالاستدلال بمس النار على احراق الممسوس فتقول هذا الثوب محترق
لمماسته النار واذا اردت ان تركب من ذلك قياسا منطقيا جعلت العلة
حدا اوسطا وقلت الخمر مسكر وكل مسكر حرام او هذا الثوب مسته النار وكل
ما مسته النار فهو محترق وهذا الدليل يسمى عند الاصوليين بقياس العلة
ويسمى عند المناطقة بالبرهان اللمي لان الحد الاوسط فيه يصلح جوابا
للسوال بلم فاذا قيل لم كان الخمر حراما فيقال لانه مسكر   كالاستدلال
باحراق الشي اي فتقول هذا الجسم مسته النار لاحراقه فان اردت ان تركب
ذلك قياسا منطقيا جعلت المسبب حدا اوسطا فتقول هذا الجسم محترق
وكل محترق مسته النار ينتج هذا مسته النار وهذا يقال له برهان اني لان
الحد الاوسط فيه يفيد انية السبب اي تحققها   ومنه الاستدلال بوجود
الاثر على المؤثر وهذا شان اهل الكلام وذلك كقولك العالم صنعة
وكل صنعة لها صانع ينتج العالم له صانع فالاثر كالعالم والمؤثر كالمولى
فالمولى يقال له سبب مؤثر   الاستدلال باحد مسببي سبب الخ اي
فاذا كان مسببان لهما سبب واحد وانت تعرف احد المسببين وتجهل
الاخر فتستدل بالمسبب الذي تعرفه على الذي تجهله مثلا مجاورة النار
سبب في الحرارة وفي الغليان فاذا كنت عالما بالغليان دون الحرارة
لبعدك من الماء مثلا فتقول كلما وجد الغليان وجدت المجاورة للنار وكلما
وجد مجاورة للنار وجدت الحرارة ينتج كلما وجد الغليان وجدت الحرارة
فقد استدل باحد المسببين على وجود المسبب الاخر وهذا الاستدلال باحد
جمع القسمين الاولين لان فيه استدلالا بسبب على مسبب وبالعكس وكذا
يقال ان الانسانية تستلزم الكتابة بالقوة والتعجب بالقوة فتستدل باحدهما
على الاخر فتقول كلما كان كاتبا بالقوة كان انسانا وكلما كان انسانا كان

منتجا بالقوة ينتج كلما كان كاتبا بالقوة كان منتجا بالقوة   قال
غليانه الخ فقد يقال ان الغليان مسبب عن الحرارة القوية المسببة
عن مجاورة النار وحينئذ فالاستدلال بالغليان على وجود الحرارة من الاستدلال
بالمسبب عن السبب وقد يجاب بان هذا بحث في المثال وهو لا يضر لان
القصد به ايضاح الكلام   الرابع الخ اعلم اننا نتفق مع المعتزلة على
وجود ذات الباري وانها عالمة ونختلف معهم في وجود قيام العلم المسمى
فنحن نقول بين العالمية وقيام العلم التلازم العقلي فنستدل بكونه
عالما على قيام العلم به والمعتزلة يقولون ليس له صفة يقال لها العلم قائمة
به فان قلت   ان هذا يرجع للاستدلال الثاني لانهم
يقولون ان بين المعاني والمعنوية تلازم والمعاني علة في المعنوية وحينئذ
فالاستدلال بالمعنوية على المعاني من قبيل الاستدلال بالمسبب على السبب
نحو عين القسم الثاني قلت وجه جعله قسما رابعا والجواب ان من جعلها
اقساما اربعة يريد بالسبب الذي يستدل عليه بالمسبب السبب المؤثر
في نفس الامر كالمولى بالنسبة للعالم او في الظاهر كالنار بالنسبة للاحراق
ومراده باحد المتلازمين ما ليس احدهما مؤثرا وذلك كالعلم فانه لم يؤثر
في العالمية فصح حينئذ كون الاقسام اربعة واما من جعلها ثلاثة اقسام
فقد نظر الى مجرد الملازمة كان احدهما مؤثرا ام لا فالخلاف في الحقيقة
لفظي   ان يكون له سبب اي مؤثر فيه تعالى ابرزه من العدم الى الوجود
بل الله هو السبب في ايجاد العالم والعالم مسبب الا ان السبب لما كان
خفيا لعدم الاطلاع عليه والمسبب ظاهر المشاهدة فاستدللنا بالمسبب
اعني العالم على ذلك السبب فتامل   ويعين هذا الخ اي وبالادلة
التي قيلت في الاول يبطل الثالث فيقال في بطلانه انه ليس هناك سبب
اثر في المولى سبحانه وفي غيره حتى يستدل بذلك المسبب الاخر على المولى
لانه لوجوب وجوده يستحيل ان يكون له مؤثر فيه   اذا عرفت هذا
لما ذكرنا سابقا ان اول ما يجب على كل من بلغ عاقلا النظر فيما يوصل لمعرفة
صانعه شرع الان في بيان النظر الموصل لمعرفة وجود الصانع فذكر لذلك
طريقتين طريق النظر لوجود المستدل خاصة وطريق النظر لوجود
العالم

العلم جملة وعبر باذا للجزم بوقوع الشرط   ايها المقلد اجرى الكلام على
المقلد مع ان الكلام اولا في المكلف حيث قال واعلم ان اول ما يجب قبل كل شي
على من بلغ النظر فيما يوصل لمعرفة صانعه وهو اعم الصادق بالمقلد وغيره
لان غير المقلد داخل في الخطاب بالطريق الاولى فلذا لم يصرح بذكره تامل
الناظر لنفسه اي بعين البصيرة التي هي عين في القلب كعين الراس   بعين
الرحمة الاضافة لادنى ملابسة اي المقلد الحامل له على النظر لنفسه بعين
بصيرته الرحمة والشفقة عليها   فاقرب شي مبتدا وقوله بخروجك صفة
لشي وقوله ان تنظر خبر وقوله فاقرب شي الاضافة للاستغراق اي فاقرب
الاشيا لان اقرب لا يضاف الا للمفرد   بخروجك عن التقليد اي في عقيدة
الوجود لانه يخرج عن التقليد في العقايد عموما كما هو ظاهر المطلق
وذلك نفسك اي وذلك الاقرب نفسك وفيه ان النفس هي المقلد فكيف تكون
اقرب الاشيا اليه مع ان الاقرب للشي غيره واجيب بان المراد بالنفس الهيكل
المخصوص المركب من الروح والجسم والمراد بالمقلد المخاطب فيما مر النفس
المتكلمة وهي الروح او يقال ان في الكلام حذف والاصل ان النظر في اقرب
الاشيا الي هو اليك وذلك اي اقرب الاشيا الي هو اليك نفسك فان قلت
ان الهيكل قريب فكيف يشير اليه باشارة البعيد قلت انما اشير اليه باشارة
البعيد للاشارة الى ان الهيكل اذا اتصف بصفات الكمال حصل له العلو
والارتفاع الى اعلى مكان لكن قد يقال انه حال الخطاب والاشارة له لم يكن
متصفا بصفات الكمال فتامل   وفي انفسكم فهو خبر لمحذوف اي امارات
وعلامات دالة على وجود الصانع   افلا تبصرون اي افلا تنظرون فيها
نظر متبصر والفاء عاطفة على محذوف هو مدخول همزة الاستفهام اي اعميتم
فلا تبصرون او ان الهمزة مقدمة من تاخير والاصل فالا تبصرون   فتعلم
الخ هذا اشارة لدليل اقتراني انتج به صفة الوجود للمولى ذكر المص صغراه وهي
ان تقول ان لم اكن ثم كنت وحذف كبراه للعلم بها وهي وكل من لم يكن ثم كان
لا بد له من موجد يوجده ينتج انه لابد لي من موجد يوجدني وقد ذكر المص
النتيجة بقوله فعلمت ان لك الخ واشار للمقدمة بقوله فتعلم على الضرورة اي
بالضرورة اي ببداهة العقل الى ان الصغرى ضرورية فلا يحتاج اثباتها

لدليل لاستحالة الخ ظاهره ان هذا الدليل للنتيجة وفيه ان النتيجة
لا تحتاج لاثباتها بالدليل لان الذي يحتاج لاثباته بالدليل انما هو المقدمات
فاذا كانتا نظريتين او احدهما فيقام عليه الدليل وان كانا ضروريتين فلا
يحتاج لدليل والنتيجة اثباتها تابع للمقدمات والدليل الذي ذكره هنا
صغراه ضرورية وكبراه فيها كذلك وقيل نظرية تحتاج للدليل فكان الاولى
للمص ان يقول لاستحالة ان يوجد الشيء ويجعل ذلك دليلا للكبرى المطوية
الا ان يقال ان هذا التعليل لمحذوف والاصل فنعلم ان لك موجدا اوجدك
ولابد ان تكون غيرك لاستحالة الخ والا امكن الخ اي والا يستحيل
ان يوجد نفسك بل امكن ذلك فنقول لا يصح لانه لا يمكنك ان توجد غيرك
وايجاد الغير اهون عليك ثم ان هذه الشرطية لما تضمنت دعوتان
احدهما امكان ايجاد الغير والاخرى ان ايجاد الغير اهون اتى المص بسندهما
معوقا في بقوله لمساواته لك من الطرف الاول وبقوله وانما قلنا الخ سندا
للطرف الثاني لما في ايجادك نفسك من التهافت اي بخلاف ايجادك
لغيرك فانه لا تهافت فيه فلذا كان ايجاد الغير اهون من ايجاد النفس
من زيادة التهافت اي التنافي والتساقط واضافة زيادة لما
بعده للبيان وقوله والجمع بين الخ عطف تفسير وهو تقدمك على
نفسك اي من حيث الفاعلية وقوله وتاخرك عنها اي من حيث المفعولية
فالمراد التقدم والتاخر في الزمان اي واذا بطل كون الفاعل مفعولا لنفسه
بطل كون الشخص موجدا لنفسه كما اشار له المص بقوله فاذا كانت ذاتك
نفس فعلك الخ نفس فعلك اي نفس مفعولك فاراد بالفعل الحاصل
بالمصدر الى مضمون ما سبق اي ما تضمنه ما سبق من العبارات وقوله وهو
الخ بيان لمضمون ما سبق وفي الكلام حذف مضاف اي وهو ضعف القول
بالتقليد لان الضعف لا يتعلق بالتقليد نفسه وانما يتعلق بالقول به
والانسب جعل الاشارة راجعة لعموم كفاية التقليد اي اذا علمت انه
لا يكفي وان صاحبه لا ينجو من النار لان هذا هو المعلوم مما تقدم
للاستدلال اللام للتعليل اي وكيفية نظم القياس لاجل الاستدلال على
وجود الصانع بالنفس وقوله ان تقول خبر الكيفية وفيه ان القول ليس
هو

هو كيفية النظم بل الكيفية نفس المقول الا ان يقدر مضاف اي مقول ان تقول
ان لم اكن الخ الحاصل انه ذكر مقدمات ثلاثة كلها مناسبة لما قاله
المتن الا ان الاخيرة اخصرها والاولى اوضحها واما الثانية فلم تتضح
نسبتي منهما وقوله لان كلها بمعنى واحد لا يسلم الا في الثانية والثالثة
لان حادث بمعنى موجود بعد عدم واما الاولى ففيها سبق العدم على
الوجود الا ان يقال ان المآل واحد وان اختلف المفهوم لان الاولى الملحوظ
فيها اولا العدم بخلاف الثانية والثالثة فالملحوظ فيهما اولا الوجود
فينتج هذا البرهان جعل ما ذكر برهانا واحدا نظرا للمعنى والا فالنظر للفظ
براهين ثلاثة لان كل عاقل الخ هذا تنبيه لا دليل والا فالامور
الضرورية لا تحتاج لدليل وقوله في ان هيئته اي وهي هيئة الخصوص
وبها اي وبتلك الهيئة تحققت الحقيقة الانسانية اي في الخارج
لان الحقيقة لا توجد خارجا الا بجزئياتها ومن جملتها هذه الهيئة
مثلا راجع لقوله في ان هيئته الخ اي لا يرتاب في ان هيئته ولا في ان
هيئة زيد وعمر كانت معدومة الخ كانت معدومة الخ هذا انما يناسب
المقدمة الاولى التي لوحظ العدم فيها اولا فمنهم من يدعي الخ حاصله
انه اختلف في دلالة الصانع هل هي ضرورية او نظرية كما اختلف في الامكان
ايضا هل دلالته عليه ضرورية او نظرية والمناسب لقوله الحاكمة بافتقار
كل حادث الى المحدث المبني على الاستدلال بالحدوث لا الامكان لا تفتقر
الخ هذا في قوة التفسير على حذف اي اي منهم من يدعي انها ضرورية
لان لزوم الموجد للحادث بين بالمعنى الاخص فمتى تصور الطرفان جزم العقل
باللزوم ولا يفتقر الى وسط وحينئذ صدق بانه حادث صدق بان له موجدا
اوجده غيره ولا ينافي الايجاد الا من فاعل موجود واما كونه قديما او
لا فذاك لا يفتقر لغير برهان عليه حتى قال اي انتهى الامر الى ان قال
في فطرة اي خلقة والمراد بالطبع السجية واضافة فطرة لما بعده
بيانية اي مركوزة في فطرة هي طبع الصبيان من حيث لا ادراك اي من
معان لا ادراك فيه اي في معان لا ادراك لها الخ لا يصدق كذا هذا اصادق
بان يكون بك وبان يتحير والمراد الاول فكان على الشارح ان يقول لا يصدق فيك

بل يكذبك **قوله** فان الجماد اي الذي هو ابلد الحيوانات **قوله** في فطرة البهايم اي في
خلقة بني البهايم **قوله** ان حصول صوت الخ اي فتلك القضية مركوزة في
عقول العاقل وحينئذ فالكبري القايلة وكل حادث فله محدث معلومة للبهايم
قوله حصول صوت الخشبة الخ بدون الخشبة اي مع ان الخشبة فاعل الصوت كما
اذا وقعت الخشبة بنفسها من اعلي لاسفل فالصوت لها وهي الفاعل
فقوله بدون الخشبة اي التي هي الفاعل **قوله** ومنهم من يقررها الخ المناسب
لما تقدم ان يقول ومنهم من يقول انها نظرية **قوله** من يقررها اي يثبتها
بوسط اي بدليل **قوله** فيقول الاوضح ان يقال في تقرير ذلك الدليل لو لم
يكن للحادث موجد اوجده غيره لكان حادثا بنفسه لكن التالي باطل اذ لو حدث
بنفسه لزم ترجيح احد الامرين المتساويين علي الاخر بلا مرجح لكنه باطل لما التالي
فيه من التنافي اي الجمع بين المتنافيين وهو كون المساوي الذي هو غير راجح
راجحا **قوله** في الوقت المعين اي كيوم الجمعة **قوله** والمعقل لا يمنع الخ اي بل العقل
يجوز وجوده يوم الخميس او السبت **قوله** باوقات اي او وقت **قوله** بساعات
تفنن في التعبير حيث عبر اولا باوقات وثانيا بساعات مع ان الاوقات
هي الساعات **قوله** احد الامرين المراد بالامرين المتساويين الوجود والعدم
وقوله والاعيان الخ اي والانتقال انه يقتصر بل قلنا بعموم الافتقار لعاب
احد الامرين لكن المراد بهما الوجود في الوقت المعين وعدم الوجود فيه والمراد
باحد الامرين الوجود وقوله مساويا اي لغيره وهو العدم وقوله لذاته
اي لاجل ذاته لا لامر خارجي وقوله راجحا اي عن العدم لاجل ذاته وقوله وهو
محال ضرورة اي لما فيه من الجمع بين متنافيين وهو كون المساوي الذي
هو غير راجح راجحا واعلم ان المحال كون المساوي راجحا لذاته
اما رجحان الشيء مساويا لغيره لذاته وراجحا عليه لعارض فلا ضرر الامترا
وجود الممكن الذي اراده الله مساو لعدمه من ترجح الوجود علي العدم بارادة
الفاعل فهذا انما يكون الشيء ممكنا لذاته واجبا او مستحيلا لعارض وانما المحال
ان يكون الشيء ممكنا لذاته وواجبا او مستحيلا لذاته **قوله** فتتبين الخ من هنا
الي قوله مرجح هو ما انتجه الدليل المتقدم واما قوله منفصل عن الحادث
الخ فهو دعوة اخري ياتي دليلها وكذلك كون المرجح هو الفاعل المختار دعوة
ياتي

التالي

ياتي دليلها ومعني كون المولي منفصلا عن العالم انه ليس جزءا منه ولا قايما به
كالعرض وهذا اي ما ذكر من الاستدلال علي الكبرا بهذا الدليل
بالنسبة للممكن الخ اعترض بان هذا ينافي ما تقدم اذ ما تقدم مبني علي ان
منشا احتياج العالم الي الصانع الحدوث وهذا يفيد انه الامكان والجواب
ان المراد بقوله فنقول انه الحادث اي الممكن فالمراد بالحدوث المشوب بالامكان
لقبوله اي الممكن اياه اي العدم بلا سبب وهذا بخلاف الوجود فانه
يقبله لسبب واعترض بان المقبول امر ذاتي فنفي للممكن لا انه لسبب وح
فكان الاولي ان يحذف قوله لقبوله لانه يوهم انه ليس ذاتيا للممكن والجواب
ان المراد بالقبول الحصول بالفعل اي ان العدم يحصل بدون سبب بخلاف الوجود
فلا بد من سبب فاظهر في الاحتياج اي فالممكن من حيث وجوده
اشد ظهورا في الاحتياج الي الصانع من نفسه عند التساوي والحاصل
ان الممكن من حيث ظهوره ووجوده اشد ظهورا في الاحتياج للصانع من نفسه
عند التساوي فاذا كان عندنا ذي الوجود والعدم يحتاج وجوده لصانع
فاحتياج وجوده للصانع علي القول بعدم التساوي من باب اولي تامل
لئلا يلزم ترجيح الوجود المرجوح اي بخلافه علي الاول فان فيه ترجيح
الوجود للمساوي والصحيح ان العلم اي التصديق لكن اعترض بان القول
المقابل القايل انها ضرورية فاسد لان الذي يقابل الصحيح انما هو الفاسد
مع انه صحيح الا ان يقال المراد بالصحيح الراجح وحينئذ فمقابله مرجوح
ظن قوم انه ضروري اعلم ان بعض افراد الضروري قد يكون فيها خفا وذلك
كما خفي فيه بعضهم نظرا لذلك الخفا فقال انه نظري ومن نظر لحصوله بادني
تامل قال انه ضروري فقوله الثم الا انه يحصل الخ اي فمن نظر للقرب قال
بالضرورية ومن نظر للافتقار الي الدليل قال بالنظرية وقوله ظن قوم اي
كالرازي ومن وافقه ثم انه لما كان قول هولا القوم صحيحا بالنظر لما ذكر
الا ان الرازي وقع منه مبالغات في ضروريتها اخذ الشيخ في الرد عليه بقوله واما
مبالغة الخ وقوله بانه اي العلم بها ثم يمنع عمومه في العلام حذف والتقدير
واما مبالغة الفخر بانه في فطرة الصبيان فلا تصح لانه يمنع عمومه في جميعهم ثم
ان هذا الكلام يقتضي ان الفخر ادعي العموم مع انه لم يدع العموم ولا يقول به غاية الامر

ان عبارته ظاهرة في العموم ولكن ليست نصا فيه فمن الجايز ان المحشي يريد الجنس
وحينئذ فلا يرد عليه ذلك المنع فتامل   وان اراد في فطرة الكل عبر بهم
لان التعبير بالكل يقتضي ان المنع الاول متعلق بارادة كل المميزين لا كل الصبيان
وحينئذ فغير المميزين لا كلام فيهم اصلا لكن قوله فنحن لكن لا نسلم الي اخره
يقتضي ان الاولي حذف قوله الكل وان المراد نمنع عموم لجميع الصبيان وان
اراد غير بعضهم الخ فسلم الخ فتامل   حتي يلزم ما ذكره من ان العلم
بها ضروري وقوله الا الضروري اي بل يحصل عندهم العلم النظري ايضا   كيف
ونحن الخ الاستفهام للاستبعاد اي كيف لا علم لهم الا الضروري والحال انا
نري ان الصبيان لا ينفكون الخ اي ومن الجايز ان تكون من ذلك علمهم
بان كل فعل لا بد له من فاعل موجد له والحاصل انا نسلم ان العلم بالكبري
مركوز عند مميزي الصبيان لكن لا نسلم انه ضروري وانه لا علم عندهم الا
الضروري بل لا ينفكون عن العلوم النظرية وهذا العلم اعني العلم بالكبري
من جملتها وقد يقال ان المحشي لم ينف عن الصبيان العلم النظري اذ غاية
ما قال ان العلم بالكبري ضروري حتي عند الصبيان وكون الصبيان عندهم
علوم نظرية اولا فشي اخر فمن الجايز ان يجوزه فيهم ويقول ان العلم بتلك
المقدمة ليس منه فتامل   ويتمحض العقل فيها اي عن الوهم بحيث
لا يعارضه الوهم وليس المراد ان العقل متمحض لا يحتاج الي مقدمات نظرية
وحينئذ فقوله ويتمحض العقل فيها يرجع لقوله الاتي لا يعارضها شبهة
فتامل   واما المبالغة بانه اي العلم بتلك المقدمة مركوز الخ والمبالغة
مبتدا خبره محذوف تقديره واما المبالغة فلا تتم لان من العجب الخ وحاصله
ان تقرير الخ لك الامر وهو معنى العلية الواقعة كبري في قولنا هذا صوت
خشبة وكل صوت خشبة مولم لا تستلزم حصول صوتها بدونها ينتج هذا
الصوت مولم عند الحيوانات انما هو لتكرر علمها لها لا لكونه ضروريا كما ادعاه
المحشي   مركوز ايضا في فطرة البهايم انه مقوس من تاخير والاصل مركوز
في فطرة البهايم ايضا كما انه مركوز في فطرة الصبيان   فمن العجب ما يذكر الخ
اي لكونه ظاهر البطلان وقوله فلو فرض الخ علة لقوله فمن العجب الخ   تذكرة
قضايا

قضايا اي تصدق بقضايا حملية كالقضايا الواقعة كبريات مثل قولنا في هذا
الدليل وكل صوت خشبة مولم ومثل قولنا وكل حادث فله موجد وارادوا بلوازمها
النتيجة لكن انت خبير بان النتيجة ليست لازمة للكبري فقط بل لها مع الصغري
فيجب ان يصرح بكلامه بان يقال قوله ولوازمها اي مع الصغري او يقال ان
العلية هي القاعدة وهي التي تكون دليلا فحسن اضافة النتيجة اليها على
انه لا مشاحة في التعبير بعد فهم المراد فتامل   لم ينفر من صوتها اي لكون
القضية العلية القايلة كل صوت خشبة مولم لم يصدق بها لكون صوتها
غير متقرر في خياله فلو كانت مركوزة في قلبه لنفر من صوتها ضرب بها او لم يضرب
بها اصلا ورد بانا لا نسلم ان البهايم لا تنفر من صوتها بل تنفر منه ولو لم
يضرب بها قط وذلك كما هو مشاهد فان الفار مثلا اذا احس صفيرا في جحره
ثم انه عند اول رؤيته للانسان يهرب منه لكونه مركوزا عنده ايلامه له وحينئذ
فادراك معنى تلك العلية ليس للتكرر على الحس بل لكونه ضروريا وهذا يقتضي
ان الحيوانات عندها علم ضروري مع انه لا علم لها ولا ادراك والذي عندها
انما هو مجرد الهام   عند سماعها الاولي عند سماعه اي الصوت لان
المسموع الصوت لا نفس الخشبة   تخيل من حسها اي من الاحساس
بصوتها اي تخيل من سماع صوتها الالم   لمقارنته اي الحس المولم وهو
الخشبة والاولي ان يقول لمقارنته اي الحس الالم وعدم التميز اي تميز
الالم عن الحس اي وعدم انفصال الالم اي سماع الصوت وقوله الانفكاك
اي وعدم الانفكاك وهذا تفسير لعدم التميز اي ان التميز لا الالم لا يتميز
عن الحس اي لا ينفك عنه في خيالها حتي وجد الحس فيه وجد الالم   كما ان
التسليم المراد به الملدوغ واطلاق السليم عليه تفاولا   ينفر من الحبل
المبرقش اي والحال انه يعلم انه حبل   لمقارنته الاذي اي لهذا الشكل
عند الملسوع واضافة مقارنته للاذي من اضافة المصدر لفاعله
وهذا اي تخيل الالم الحاصل للحيوان من سماع الخشبة وتخيل الايذا
للسليم من رؤيته الحبل المبرقش   من الخيالات ان قلت هذا من الوهميات
لان المستقر في هذه الخشبة معنى جزئي والخيال انما هو الصور
لا المعاني قلت   لا مشاحة في ذلك لان حكم الوهم يسمى تخييلا

كما نقل السعد عن المشفا لامن التمييز العلمي اي المنسوب للعلم والمناسب
ان يقول لا من افراد العلم الا ان يقال هو من نسبة الشي الي نفسه للمبالغة
قال معناه اي معني ما ذكر من قوله واما مبالغة الخ وهذه الطريقة
اي طريقة من يقول ان الكبري نظرية ويستدل عليها بوسط كما تقدم الي
سبب اي فاعل مختار وهو الله تعالي وفي هذا اشارة الي ان الله تعالي يقال
له سبب من يشوب اي يخلط الحدوث بالامكان ان قلت ليس فيما تقدم
ذكر الامكان والحدوث في الاستدلال فكيف يكون ما تقدم طريق من يشوب
الحدوث بالامكان قلت الاهم هو الحدوث وقد استدل به في قوله ان لم اكن
تركت ثم انه في تحقيق الكبرا والاستدلال عليها اعتبر الامكان حيث النفت
لترجيح احد الامرين المتساويين وللصحة والحاصل ان الكبرا مسنون عنها
بالحدوث ولكن الدليل عليها بالامكان فاشابة الحدوث بالامكان من حيث
دليلها والا فالصغري والكبرا لم يذكر فيهما الا مادة الحدوث ولم يذكر
فيهما الامكان ولكن حققت الكبري بالامكان لما تقدم انه يقال في الدليل
انا حادث وكل حادث لابد له من محدث لان الحادث اذا حدث في وقت معين
فالعقل لا يمنع صحة لذ ما تقدم والصحة هي الامكان واذا علمت ان الامكان
انما اخذ محققا للكبري ولم يوخذ لا شطرا ولا شرطا في الصغرا ولا في الكبري
تعلم ان قول المحشي طريقة من يشوب الحدوث بالامكان اي علي جهة
الشرطية او الشطرية لا يسلم لان طريقة من ذكر تشوب الحدوث بالامكان
في الصغرا والكبري كما ستراه وعليه هذه الطريقة اي طريقة من
يستدل علي افتقار الحادث لسبب وقد اختلف الخ كالعلة لما قبله
كذا قرر والظاهر ان هذا استينا فكلام في منشا احتياج الحادث
الاولي ان يقول في منشا احتياج العالم لا جل ان يا تي علي كل من الطرق الاربعة
الا ان يقال مراده بالحادث له لذات بقطع النظر عن التعبير عنها بهذا العنوان
فقيل الامكان فعلي هذا القول في كيفية الاستدلال العالم ممكن وكل ممكن
لابد له من سبب يرجح وجوده علي عدمه او الحدوث وعلي هذا القول
في كيفية الاستدلال العالم حادث وكل حادث له صانع وقيل مجموعهما
الخ وعلي هذا وكذا علي القول بعده نقول العالم ممكن حادث وكل ما هو
كذلك



كذلك فله صانع فعلي القولين الاخيرين هيئة الدليلين واحدة كما سياتي للشارح ولا
نقول له علي القول الاخير العالم ممكن بشرط الحدوث وكل ما هو كذلك فله صانع كلها
طرق موصلة اي وليس احدها ارجح من الاخر الا ان طريقة الامكان بمجرد امناسبة
للخواص وطريقة الحدوث بمجرد امناسبة للعوام لظهورها واما الطريقتين الاخيرتين
فمناسبتين لكل منهما اما ان تعتبر في الذوات اي في الاجرام لانها لم تكن ثم
كانت وقوله او في الصفات اي الاعراض لانها لم تكن ثم كانت وكان الاولي ان
يقول اما ان تعتبر في الذوات او الاعراض او فيهما فتكون الطرق الموصلة
ثمانية الخ وعلي ما قلناه تكون اثني عشر من ضرب ثلاثة في اربعة وان اسقط
الخ هذا توجيه الي تصرف بعض الاشياخ سقط طريقتان هما الاستدلال
بالامكان بشرط الحدوث في خصوص الاجرام وخصوص الاعراض وكذا عدها
الخ اي ومثل عدنا لها ستة باسقاط طريق الامكان بشرط الحدوث عدها الخ
وكذا عدها الخ في الاربعين اي في كتابه المسمي بالاربعين مسيلة
لتركيبها من الاولين اي من الامكان فقط او الحدوث فقط وفي العبارة تسمح
لان المركب من الاولين حقيقة هو الاول من الاخيرين لا كل منهما لكنه اطلق
التركيب علي مطلق الاجتماع تامل والفرق الخ لما كانت هذه الطرق منها
ما يتاخر فيه العلم بحدوث العالم علي العلم بالصانع اشار لذلك بقوله
والفرق الخ بين الامكان المجرد اي عن اعتبار الحدوث شرطا او شطرا وقوله
وبين غيره من الطرق اي الثلاثة وهي الاستدلال بالحدوث فقط والاستدلال
بالحدوث والامكان معا والاستدلال بالامكان بشرط الحدوث ان العلم
بحدوث العالم يتاخر في طريق الامكان عن العلم بالصانع وذلك لانا اذا علمنا
وعلمنا ان العالم ممكن لافتقاره وقلنا كل ممكن له صانع فغاية ما علم ان العالم
له صانع واما كون العالم حادثا او لا فشي اخر اذ لا يلزم من كون الشي له صانع
ان يكون حادثا الا تري ان اهل السنة من الاعاجم كالسعد والسيد وامثالهما
يقولون ان الذات العلية موثرة في الصفات بطريق التعليل ولكن لا يقال
انها حادثة بمعني انها موجودة بعد عدم انا اذا حققنا اي اثبتنا بالدليل
وقوله لا ارجحية لاحدهما علي الاخر الخ اي بل الارجحية من حيث تعلق العلم
والارادة وقوله ويرد عليه ذلك اي علي عدم الارجحية المذكورة في بعض

النسخ اذا احققنا ان العالم ممكن بذاته ويدل على ذلك افتقاره اي ويقول
على العالم افتقاره ويرد عليه انهم يستدلون بالامكان على الافتقار لا العكس
كما هو قضية كلامه وحينئذ فالاولى حذف هذا وقد يجاب بانهما متلازمان
فيصح الاستدلال بكل منهما على الاخر   واذ كل ممكن بذاته من حيث هو
هذه حيثية اطلاق اي سواء كان موجودا او معدوما والاولى حذف قوله بذاته
اي بقطع النظر عن عارض كتعلق العلم اذ هذا يوهم ان هناك ممكن بغير ذاته
الان يقال انها مقدمة من تاخير والاصل وكل ممكن من حيث هو قابل للوجود
والعدم بحسب ذاته اي بقطع النظر عن عارض تعلق العلم والارادة بوجوده
ثم بعد هذا فما قاله الشارح قضايا ليست مركبة على صورة قياس بل قضايا
متلازمة وكان الاولى له ان يقول اما اذا احققنا ان العالم ممكن وكل ممكن
قابل للوجود والعدم فالعالم قابل للوجود والعدم وكل ما هو كذلك فوجوده من
غيره فينتج لك العالم وجوده من غيره فثبت لك من هذا ان العالم له صانع مغاير
له وكونه واجب الوجود اولا وكونه فاعلا مختارا او بطريق التعليل او بالطبع
فشيء اخر يحتاج لدليل فلذا اشار بعد بقوله ثم ذلك الغير الخ الى دليل كونه واجب
الوجود واشار بعد بقوله فنقول صانع العالم الخ الى دليل كونه فاعلا بالاختيار
والا افتقر الخ اي والا بان لم يكن واجب الوجود لذاته بل وجوده من
غيره لافتقر الى من اوجد العالم ولا بد ان ينتهي الى واجب الوجود لانه اذا لم
ينته الى واجب الوجود لزم اما الدور ان رجع للاول او التسلسل ان لم
يصل الى نهاية والدور والتسلسل محال فما ادى اليه وهو عدم الانتهاء الى
واجب الوجود محال واذا كان عدم الانتهاء المذكور محالا كان نقيضه وهو
الانتهاء واجبا   صانعا باللزوم الذاتي اي بحيث يكون الصانع الذي
هو المولى علة او طبيعة في وجود العالم   فلا يكون العالم حادثا بل
قديما اي لعدم علته وطبيعته لان المعلول مقارن لعلته والمطبوع مقارن
طبيعته واعلم ان قول الفلاسفة ان العالم قديم مرادهم الانواع
واما الافراد فهي حادثة عندهم كما يقول اهل السنة   كما يقول الفلاسفة
ارادبهم ما يشمل الطبائعيين   واحتمال ان يكون صانعا بالاختيار هذا
مقابل للزوم الذاتي له اللزوم مطلقا لان الصنع بالاختيار يجامع اللزوم
العرضي

[illegible]

العرضي وهو تعلق ارادة المولى بايجاد العالم فوجود العالم حينئذ لازم عرضي
فيكون العالم حادثا اي لان الفاعل بالاختيار لاختياره مفعوله والامكان
مختارا   الذي نظر كذا الخ اي فكما ان نظر السني في وجود الصانع الامكان كذلك
نظر الفلاسفة في وجود الصانع الامكان فيطلقون على العالم انه ممكن لكن
يفسرون الامكان بما كان وجوده من غيره فيقولون في الاستدلال على وجود
الصانع العالم ممكن بمعنى ان وجوده من غيره لكونه علة فيه او مؤثرا فيه بطبيعته
وكل ما كان كذلك فله موجد اوجده ولا يقولون وكل ما هو كذلك فهو قابل
للوجود والعدم لانهم يقولون بقدمه والحاصل انهم يقولون
بامكان العالم من جهة ان وجوده من غيره ويقولون بقدمه من جهة
استناده لعلة قديمة وهو مقارن علته واما السني فيقول في الاستدلال
على وجود الصانع العالم ممكن وكل ممكن قابل للوجود والعدم وكل قابل للوجود
والعدم فوجوده ليس من ذاته وكل ما ليس وجوده من ذاته فوجوده من
غيره فثبت بهذا العلم بوجود الصانع كما ثبت بدليل الفلاسفة   وان لم
يهتدوا هو اليه اي بتحرير الفصل لتاكيد عدم الاهتداء وانما لم يكن مهتديا لانه
يقول بقدم الافلاك وقدم انواع العالم   اوجبه لذاته في بعض النسخ اوجده
لذاته وهي احسن لان عليها يكون قوله بعد لذاته ليس مستغنى عنه
بخلافه على نسخة اوجبه اي واذا كان اوجبه فيكون علة فيه   او اقتضاه
بطبعه اي اوجده بذاته لكن مع توقف على شروط وانتفاء موانع وانما عبر
اولا باوجده وثانيا باقتضاه تفننا   وجهات التاثير منحصرة الخ اي
من انحصار العام في الخاص لان جهات التاثير اعم من الثلاثة باعتبار
العقل لان العقل يجوز اكثر من ذلك وان كانت لا تخرج في الواقع عن ثلاثة
وحينئذ فالحصر استقرائي لا عقلي وفي بعض النسخ وجهة التاثير
منحصرة الخ وعليها يكون الحصر من انحصار الكلي في جزئياته   اما ان
يصح منه الترك اي والفعل وقوله اولا يصح منه اي الترك   والاول اي وهو
المؤثر الذي يصح منه الترك وقوله والثاني اي المؤثر الذي لا يصح منه الترك
وقوله اما ان يتوقف افتقاره اي تاثيره وقوله والاول اي المؤثر الذي
لا يصح منه الترك ويتوقف تاثيره على شرط وانتفاء مانع وقوله والثاني اي

وهو المؤثر الذي لا يصح منه الترك ولا يتوقف تأثيره على شرط ولا على انتفاء مانع
والثاني العلة قد يقال ان قوله ولا الاخير يحتمل ان المراد انه لا يتوقف على
شيء اصلا او يتوقف على شيء لكن ليس شرطا ولا انتفاء مانع وحينئذ
فلا يصح قوله والثاني العلة لان العلة قاصرة على الامر الاول ولهذا قلنا
ان الحصر في الثلاثة استقرائي لا عقلي خلافا لظاهر الشارح فان قلت
ان حصر الفاعل في الثلاثة لا يصح وذلك لان من افراد الفاعل الفاعل بقوة
اودعت فيه وح فالاقسام اربعة لا ثلاثة والجواب ان الفاعل
بقوة عند من قال به وهم المعتزلة يقول انه من افراد الفاعل بالاختيار
ويعترف بحدوث العالم فيقولون ان العبد فاعل بالاختيار يفعل
فعل نفسه بقدرته التي اوجدها الله فيه فتأمل قوله كالعلة العاقلة
استقصائية وقوله طبيعة اي كالطبيعة وكان الاولى زيادتها لتعادل ما قبلها
قوله لاستحالة الاختلاف اي لان تاثيرهما بالمناسبة الذاتية ومن كان تاثيره كذلك
لا يؤثر في المختلفات لما يلزم عليه من الجمع بين الضدين قوله وفاعل العالم الخ
هذه كبرى لقياس من الشكل الثاني تضمنت صغراه قوله قبل لان ما يؤثر كذلك
وحاصله العلة والطبيعة لا يخصصان مثلا عن مثل وفاعل العالم قد خصص
مثلا عن مثل ينتج ان العلة والطبيعة ليسا صانعين للعالم واذا ابطل
كونهما صانعين للعالم تعين ان يكون الصانع له مختارا لان جهات التاثير
ثلاثة واذا ابطل اثنان منها تعين الثالث وقوله فتعين الخ مفرع على
النتيجة المحذوفة التي قدرناها قوله فنقول الخ اي اذا علمت ما تقدم من القياس
فنقول لك يتفرع عليه قياس اخر صغراه اخذت مما تقدم لم يحتج لدليل
وقوله وكل موقع بالاختيار حادث هذه الكبرى لكونها لم تعلم مما تقدم
وكانت في حد ذاتها نظرية ذكر لها دليلا بقوله اذ اختياره وجوده الخ قوله
فنقول حينئذ اي حين كان الفاعل موجدا بالاختيار قوله اذ اختياره الخ
هذا دليل للكبرى ولما كان هذا الدليل نظريا اقام عليه دليلا اشار له
بقوله والا كان تحصيل حاصل وحاصله قياس استثنائي وتقريره ان نقول
لو لم يكن اختياره الوجود مستلزما سبق العدم لكان اختياره تحصيل حاصل
في الوجود لكن تحصيل الحاصل باطل لانه محال فبطل الملزوم فصح نقيضه
وهو ان

وهو ان اختياره الوجود يستلزم سبق العدم وهو المدعى فقوله الخ والا كان الى اخره
هذه هي الاستثنائية وحذف الشرطية لظهورها وقوله والا كان اي اختياره
الوجود تحصيلا للحاصل وقوله في الوجود ظرف للحاصل من ظرفية الموصوف
في الصفة اي والا كان اختياره الوجود صاحب تحصيل للعالم المتصف بالوجود
فالحاصل مصروف العالم فالعالم اذا كان موجودا كان اختياره وجوده اختيارا
لايجاد شيء موجود وهذا عبث باطل وثبوت بالنصب عطفا على تحصيل
اي وكان اختياره وجوده ذا ثبوت ممكن اي تاثير مراده بالتمكن التاثير ولو
حذف ثبوت كان اظهر وقوله كما من بمعنى في وما واقعة على موجود اي
وكان اختياره وجوده تاثيرا في موجود ليس متصفا بالعدم بل بالوجود واذا
كان اختياره الوجود تاثيرا في موجود متصفا بالوجود كان ذلك تحصيلا
للحاصل فهذا راجع لما قبله كيف تاخر الخ وذلك لانك تقول العالم ممكن
وكل ممكن فله موجد ثم تبطل كون ذلك الموجد علة او طبيعة فيثبت انه
فاعل بالاختيار وهذا يستلزم ان يكون العالم موقعا بالاختيار فتضم لذلك
كبرى قائلة وكل موقع بالاختيار حادث ينتج العالم حادث فقد تاخر العلم
بحدوث العالم في هذه الطريقة عن العلم بوجود الصانع بخلاف غيرها من
الطرق لان حدوث العالم اما دليل على وجود الصانع او جزء دليل عليه او شرط
في دليله وعلى كل فالعلم به من باب العلم بالدليل والعلم بالصانع
من باب العلم بالمدلول والعلم بالدليل سابق على العلم بالمدلول يعني
غير كاف في الكفاية لان كونه غير الم يعلم من الدليل المتقدم بل من شيء
اخر وذلك لان الاستدلال بالنفس وانها لم تكن ثم كانت فوجودها
حينئذ اما ان يحصل اتفاقا او يحصل بموجد باطل حصولها اتفاقا
لما يلزم عليه من اجتماع التساوي والرجحان المتنافيين واذا لم يكن وجود
النفس اتفاقا فلا بد لها من موجد فهذا الموجد اما ان يكون عينها او غيرها الاول
باطل لما يلزم عليه من التهافت كما تقرر فتعين الثاني وهذا نظر اخر فقول
الشارح يعني غيرك لم يرد به انه من نتيجة البرهان وانما اراد التنبيه على ان
موجدك يجب ان يكون غيرك بدليل ما يعد اي وهو قوله لاستحالة
ان يوجد الانسان نفسه وهذا اي قوله ان لك موجدا الخ نتيجته

الدليل وفا لاشارة لحصول العلام وكان الاولى للشارح ان يقدم الاشارة قبل الغاية
قوله لاستحالة الخ علة لكون الموجد لكل غيره فهو لبعض لزم ان يكون المرجح عنده
المناسب ان يزيد هنا ويقول لاستحالة ان توجد نفسك لان ما قدمه من قوله بعد انك
لذاته انما هو توطية للعلة لان قصده ضم المعلول للعلة والمعلول هو الذي
لوحظ بطريق المنافية الاولى وغاية ما قال بدليل ولم يذكر ربط العلة بالمعلول
قوله قدرة على اختراع مثله ان قيل القدرة للعبد عرض لا بقاء لها فكيف تتعلق
بالشي وبمثله قلت العلام مفروض فيما لو كان له قدرة يصح التاثير بها
باقية على انه لو فرض ان العلام في قدرته الزايلة لكان المعنى ان من يقدر على
شي يقدر على مثله ولا يلزم من ذلك اتحاد القدرة المتعلقة بالشخص وبمثله
قوله والممكنات متساوية اي لان الممكنات الخ فهذا علة لكون القدرة
على اختراع احد المثلين قدرة على اختراع مثله قوله متساوية في الامكان
المصحح لتعلق القدرة سياتي ان للقدرة تعلقين صلاحي وتنجيزي فالامكان
المصحح لتعلق القدرة بالنسبة للصلاحي بسبب يلزم من وجوده وجود الصلاحي
كما في الممكن ومن عدمه عدمه كما في الواجب والمستحيل وبالنسبة للتنجيزي
شرط له يلزم من عدمه العدم كما في الواجب والمستحيل ولا يلزم من وجوده
الوجود كما في الممكن قوله فالقدرة الخ اي واذا كانت الممكنات متساوية
فالقدرة الخ قوله والمقدم مثله اي واذا ابطل المقدم وهو امكان ايجاد الانسان
نفسه ثبت نقيضه وهو استحالة ايجاد الانسان نفسه وهو المطلوب فقد
جرى في هذا الدليل على طريق الخلف وهي اثبات الشي بابطال نقيضه قوله على
ايجاد جميعها اي الذي من البعض الاخر قوله يدركه من نفسه العجز الخ بمعنى
فتنتفي القدرة عليه وكل ما لا قدرة عليه يمتنع ايقاعه بالاختيار قوله على
دعوتين اي الاولى مصرح بها والثانية ضمنية قوله بين امرين متنافيين
اي لانه من حيث انه فاعل يقتضي تحققه في الخارج قبل الامر الذي انه متحقق
في الخارج قبل لا قبل ومتحقق في الخارج بعد لا بعد وهذا تناقض قوله
والفاعل قبل فعله اي لان الفاعل يجب ان يكون قبل مفعوله قوله ويجب
تاخره الخ الانسب بما قبله ان يقول ويجب تاخره لكونه مفعولا لها والمفعول
بعد فاعله قوله وهو قول منها فت اي لكونه الامر الى انه قبل لا قبل
وبعد

وبعد لا بعد وهذا اي من التهافت والفراش بفتح الفا طير صغير اذا راى
نارا سقط فيها فان قلت الخ هذا السوال ابطال للمقدمة الصغرى الثابتة
في المقدمة القائلة انه لم اكن ثم كنت وابطال لكونها ضرورية وحاصله انا
لا اسلم ان العدم سابق على الوجود بل الذات الموجودة باقية من قبل والمتغير
انما هو الصورة المتواردة عليها مثلا القمح يجعل دقيقا ثم خبزا ثم يصير
عذرة فالذات باقية والمتغير انما هو الصور وكذا انا كنت ما في صلب ابي
وابي كان ما في صلب ابيه وهكذا فذات النطفة على حالها موجودة من
قبل والمتغير انما هو الصورة الواردة عليها وحينئذ فالصغرى القائلة انا لم
اكن ثم كنت لا تسلم فضلا عن كونها ضرورية وحاصل الجواب الذي اشار
له المص بقوله والجواب ان ذلك الخ انا نسلم ان المتغير انما هو الصور
واما الذات فهي موجودة من قبل لكن ليس كلا منا في تلك النطفة الموجودة
من قبل بل كلا منا في الزايد على النطفة فكذلك الزايد لم يكن ثم كان فقولنا في
الصغرى ان لم اكن ثم كنت اي باعتبار ذلك الزايد هلم جرا قبل
وليس المراد بها هنا الاتيان والمجي الحسي بل الاستمرار على الشي والمداومة
عليه وجرا مصدر جره اذا سحبه وليس المراد الجر الحسي بل المراد هنا التعميم
فكانه قيل واستمر على هذا الحكم استمرارا وهلم جرا منصوب على المفعولية
المطلقة وعامله محذوف اي هلم اي اقبل وجر جرا او على الحال اي اقبل
في حال كونك جارا اي مستمرا فالفاعل في جرا هلم او على التمييز اي هلم
من جهة الاستمرار لا من جهة الانقطاع او على المصدرية لان هلم في معنى
جر وا فكانه قيل جروا جروا على قياس قولهم جاء زيد مشيا من ان مشيا بمعنى
ماشيا او ان المعنى جاء زيد ومشى مشيا والاول مذهب بصري والثاني كوفي
غاية الامر الخ اي والذي لم يكن ثم كان واتصف بالضرورة هو التحول
من صورة الى صورة لا التحول من عدم الى وجود وفي قوله غاية الامر الى اخره
اشارة الى ان المقرر للدليل قد وهم فاستعمل الضرورة في غير محلها وذلك لان
في المقام طرفين طرف الانتقال من العدم للوجود والتحول من صورة الى صورة
ومن طور الى طور ومحل الضرورة الثاني لا الاول كما وهم المستدل لجري الايراد
لا يقال هذا السوال انما يتم اذا كانت مادتي موجودة في صلب ابي

وما وجد في صلب ابيه فهي مادتي ومادة ابي وهكذا وهذا باطل
والالحان في صلب الاول مطلق فيها بل كثيرة واصناف مختلفة اما اذا
قلنا ان مادتي هي الموجودة في صلب ابي وما وجد في صلب ابيه انما
هي مادة ابي لا مادتي وهكذا فلا يتم هذا السوال ولا يتوجه لانا
نقول اذا لم توجد مادتي بعينها في صلب جدي فقد وجد اصلها الذي
نشات عنه وكانت منه وحينئذ فالسوال متوجه على كل حال فقد
تم لك البرهان اي من حيث ان الصغري قد علم صحتها من هذا الجواب
وتقدم تصحيح الكبري بهذا الاثر اي فالذي علم به وجود الصانع
انما هو حدوث الزائد وقد يقال ان الزائد لم يكن معدوما بل كان من
الاغذية فهو بحسب مادته موجود لا معدوم وبيانه في دفعه وسند
المنع اي منع الضرورة واما سند منع الصغري فمسكوت عنه هنا ظاهره
واذا تاملت تجد سند المنع الصغري ايضا لانه سند لمنع الصغري من اصلها
قولكم المناسب وقولكم لانه انتقال لمنع اخر ولعل الخ هذا
غير كلام المص لان المص جزم وقال وهلم جرا وهذا الترجي فالاولي عدم
الجزم وقوله واذا لاح الاحتمال اي المشار له بقوله ولعل الامر الخ
تبدل الصور واما الهيولي فلم تتبدل والمتبدل انما هو الصور
اجاب بما حاصله الخ هذا الجواب غير جواب المتن لان حاصل جواب
المتن انا نسلم ان المتغير انما هو الصور واما الذوات فهي موجودة من قبل
لكن كلامنا ليس في تلك النطفة الموجودة من قبل بل كلامنا في الزائد
عليها فذلك الزائد لم يكن ثم كان فقولنا في الصغري انا لم اكن ثم كنت باعتبار
ذلك الزائد وحاصل هذا الجواب الذي اجاب به الش ان ذاتي مركبة
ومجتمعة من نطفة وزائد وهو العظم واللحم والعروق والدم فهي لم تكن
ثم كانت بالنظر لجزئها فجواب المص بالنظر للزائد وهذا بالنظر فيه
للهيئة فهو مغاير لما قال المص لما ادعاه الش من ان حاصله لا يتم
لانه يقتضي ان المعني واحد بانعدام جزئها اي وهو الزائد واما النطفة
فهي موجودة ولا اول لها والذي وجد بعد عدم انما هو الزائد فالحاصل
ان الماهية تركبت من النطفة والزائد وتنعدم بانعدام جزئها وهو
الزائد

الزائد واما النطفة فهي موجودة لا اول لها احتمالا او قطعا والماهية
المركبة عطف مرادف على الكل المجموعي او تفسير ومن المعلوم ان جزء
الاكبر اي واما النطفة فيحتمل وجودها من قبل على ما في الشرح او تقطع به
كما في المتن فصدق الخ المناسب ان يقدم قوله الاتي واذا ثبت ان جزءا
من ذاتي الخ على قوله فصدق الخ ويقول واذا ثبت ان جزءا من ذاتي لم يكن ثم
كان فذاتي لم تكن ثم كانت فصدق قولنا الخ لان الصدق متفرع على ثبوت
ان ذاتي لم تكن ثم كانت المتوقف على ثبوت ان جزءا من ذاتي لم يكن ثم كان
فصدق قولنا اي فصدق مقولنا لان الموصوف بالصدق هو المقول
لا الحدث وقوله انا لم اكن ثم كنت الخ بدل من مقولنا وقوله في الصغري بمعني
من وهو بيان للمقول اي فصدق مقولنا الذي هو الصغري وهو كذا المقول
انا لم اكن ثم كنت ولك ان تقدر مضافا قبل قوله قولنا والاصل فصدق
مقول قولنا ويكون قوله انا لم اكن الخ بيانا للمضاف ويكون قوله في الصغري
من ظرفية العام في الخاص قبل الذكر للبدل عام قبل الابدال منه وهو قوله
انا لم اكن الخ ونحوه اي كانت وهو من الكنايات اي العبارات
عبارة اي معبر به عن الهيكل المخصوص من روح وبدن والبدن
مركبا من النطفة والزائد عليها ثم ان ما ذكره هنا من انا ونحوه اشارة
للهيكل المركب مما ذكر طريقة المتكلمين ولا يعارض ما سبق من ان اقرب
الاشيا للانسان هويته اي روحه التي يشير اليها بانا لان ما سبق حكاه
المهندسون وهم يقولون انا يشار بها للروح فقط كما مر التنبيه
عليه فذاتي لم تكن الخ اي الهيئة المركبة لم تكن الخ وحينئذ فلا
تنافي ان جزءها وهو النطفة موجود فاحتاج الى موجد لذاتي الاولي
حذفه لانه نتيجة الدليل السابق وقد علمت مما سبق وانما كلامنا الان في الجواب
وارد على الصغري الاقتران المتحد اذ البحث في الصغري واجاب عنه المستدل
فلا يحتاج المستدل لاعادة النتيجة لكن داب المص التوحيد فسبق قلمه لما في
ذهنه وان كان غير محتاج اليه فصار الامر اي غاية الامر تطرق الخ
اي لان النطفة سابقة من قبل والحادث هو الزائد فيحتمل ان النطفة موجودة
للزائد كالنطفة مثلا الاولي حذف قوله مثلا وتحمل الكاف استقصائية

نسخة

قوله هو

ايراد

لان الجزء المفروض في المقام اذ قد يره هو النطفة ليس الا ولو قال وهو النطفة لكان
اولي اثر في فعل البعض الزايد المناسب اثر في البعض الزايد لان التاثير ليس
في الفعل بل في البعض اذ التاثير هو الفعل لانها مغايرة لمجموع ذاتي اي لان
الجزء يقابل الكل وكان المناسب ان يقول لانها مغايرة لمجموع ذاتي للزايد لان
الموضوع ان النطفة يحتمل ان تكون موثرة في الزايد لا في المجموع برهان
بطلانه اي بطلان تاثير النطفة في الزايد وقد يقال لا حاجة لهذا لانه قد
فهم ما سبق لان الزايد الخ اي وانما ذكرنا بطلانه بعد ولم نذكره هنا لان
الذي قصرناه بالكلام هنا ان نستنتج الخ فهو علة لمحذوف انما هو احتياج
الذات الي موجد اي وهذا صادق بان يكون ذلك الموجد للذات نفسها او غيرها
وعلي انه غيرها فيحتمل ان يكون جزها وان يكون غيرا منفعلا عنها واما
تحقيق ذلك الموجد اي للذات اي واما تحقيق جواب ما هو ذلك الموجد للذات
وتحقيق حدوث كل جزء الخ انت خبير بان كل جزء صادق بالزايد وقد علم
حدوثه فلا حاجة لبيانه وانما الكلام في حدوث النطفة فقط فتامل علي
ان اسناد ايجاد شي من الذات اي كاين من الذات كالنطفة وقوله لبعضها
اي كالزايد وهو اي البرهان ما الزمناه الخ اذ لو كان الخ علة لقوله
يندرج بطلانه وقوله للتمكن المناسب ان يقول للزايد واضافة خاصة لما
بعده بيانية وهو باطل اي لكن التالي باطل فبطل المقدم وهو امكان
ان النطفة توجد الزايد فصار بطلان تاثير النطفة في الزايد قد علم مما هنا
فلا حاجة لما ياتي من البرهان علي بطلانه فقوله وهو باطل في قوة قضية
استثنائية صغري واما الشرطية القايلة او لو كان للنطفة تاثير في الزايد
لكانت الذات تؤثر في غيرها فهي كبري لان القياس استثنائي والمقدمة
الاولي فيه كبري والمقدمة الثانية صغري عكس القياس الاقتراني
فان قيل الخ هذا شروع في منع الشرطية القايلة لو كان للنطفة تاثير في
الزايد لامكن تاثير الذات في ذات غيرها وحاصل المنع لا نسلم الملازمة
التي في الشرطية لان النطفة تؤثر بشرط الاتصال اي الكينونة في الرحم واما اذا
خرجت فلا تؤثر فحينئذ لا يلزم من تاثير النطفة في الزايد ان تكون الذات من
حيث اشتمالها علي النطفة موثرة في غيرها بشرط الاتصال هذا محط
الغايدة



الغايدة وقوله بالطبع لبيان الواقع لان التاثير بشرط هو التاثير بالطبع
عندهم وقوله الكينونة تفسير للاتصال قلنا فيلزم الخ اي قلنا الوضع ذلك
للزم الخ وحاصل الجواب ان غالب الذات انما يوجد بعد الانفصال من الرحم
فيلزم علي كلامك ايها السايل من انها انما تؤثر بشرط الاتصال في الرحم ان لا يوجد
غالب الذات وحاصل ما ذكره انه قياس شرطي تقريره لو كان تاثيرها
بشرط الاتصال لانقطع التاثير بعد الانفصال لكن التالي باطل فبطل المقدم
وهو كون النطفة تؤثر بشرط الاتصال فسقط ذلك الاعتراض وهو المنع
المتوجه علي الشرطية واعلم ان الطبايعيين يرون ان النطفة تؤثر في
الزايد عليها في الرحم وبعد الانفصال عنه وان كان تاثيرها في الرحم عندهم
مشروطا باعتدال المزاج لا انهم يقولون تؤثر في الرحم خاصة كما يوهمه كلام
المصنف وبهذا ظهر لك ان السوال والجواب غير محررين لانهم حيث قالوا بالتعميم
فلا يصح ايراد السوال علي لسانهم معتبرا ثم يرده وان الجواب المذكور لا يرد
علي الطبايعيين وانما يرد عليهم بالبرهان المتقدم وهو لو كان للنطفة
تاثير في الذات لامكن للذات ان تؤثر في غيرها لكن التالي باطل ويقول
انه يدل علي ان اختلاف الذات الخ علي ان اختلاف في الذات وتخصيص
كل جزء اي تكون هذا العضو للشم لا غير مع جواز ان يكون للابصار وكون
هذا العضو للابصار مع كونه صالحا لان يكون للسمع وكون هذا العضو
يدا لا رجلا مع انه صالح لكونه رجلا وهكذا فكل هذا دليل علي ان الفاعل
مختار وقوله وتخصيص كل جزء من الذات عطف تفسير علي ما قبله
يمنع ان يكون لعلة الخ الجار متعلق بقوله تاثير اي يمنع ان يكون في الذات
تاثير لعلة او لطبيعة لان معلول العلة الواحدة ومطبوع الطبيعة
الواحدة لا يختلف كما مر فتعين ان التاثير فيها اي في الذات انما هو
بالاختيار اي والنطفة لا اختيار لها فلا تكون موثرة والممكنات
الخ هذا امر مرتبط بمحذوف والاصل والذات من الممكنات والممكنات
بالنسبة الي الفاعل المختار سوا في التاثير فيها بالاختيار فصح التاثير
فيها بالاختيار فظهر لك ان البرهان السابق وهو ان لو كنت ثم
كنت الخ يقتضي الخ وفيه ان البرهان السابق انما ينتج كون الذات

لها موجود واما كونه ليس نفسها ولا جزا من اجزايها فا ما ظهر من قوله وهو
غيرك لاستحالة الخ فكان الاولى للشارح ان يقول فظهر ان الموجد للذات ليس
نفسها ولا جزا منها ويحذف ما عداه ويمكن الجواب عن الشارح بان قوله يقتضي
اي بالنظر لما تعلق به من الاطراف كقوله واستحالة ان توجد نفسك الخ
بعين وسبب ذلك الخ قصده بتلك العبارة تطبيق الجواب العاين في
المتن على الجواب العاين في الشرح فليس المحكوم عليه بالعدم ثم الوجود بمجرد
الزايد كما هو ظاهر كلام المتن بل المحكوم عليه المجموع لكن هذا التطبيق
لا يتم مع قول المتن بعد فقد تم البرهان القاطع بهذا الزايد فانه يقتضي
ان المحكوم عليه بالعدم ثم الوجود انما هو الزايد فقط لا المجموع وعلى كل
حال فالمآل واحد وهو تسليم قدم النطفة وحدوث الزايد ثم اذا
نظرت الخ لما كان حاصل الجواب المتقدم ان الاستدلال على وجود الصانع
بالزايد على النطفة لانه لم يكن ثم كان المقام بمعرض ان يتوهم ان
صانع ذلك الزايد هو النطفة كما يقول الطبايعيون تعرض لرفع ذلك
بقوله ثم اذا انظرت الخ وهذا هو الزايد وعد به بقوله سابقا لكن سنذكر
بعد هذا البرهان بطلانه ونقوله وسنزيد ذلك بيانا وثم في قوله ثم
اذا نظرت الخ للترتيب الاخباري والرتبي واراد بالنظر النظر بعين البصيرة
اي ثم اذا تاملت في هذا الزايد وقوله من ذاتك يحتمل ان تكون من
ابتدايية متعلقة بمحذوف اي حالة كون ذلك الزايد مظروفا في ذاتك
وعلى هذا فالمراد بالذات الهيئة الاجتماعية من الذات والنطفة وتكون من
ظرفية الجزء في الكل ويحتمل ان تكون من على حالها و في متعلقة بمحذوف
صفة للزايد اي العاين من ذاتك ويحتمل ان تكون اسما بمعنى بعض
اي من الزايد الذي هو بعض ذاتك وعلى هذين الاحتمالين يكون المراد
بالذات الهيئة الاجتماعية يعرض فا صفة كاشفة للجرم اذ الجواهر
على القول بها لا تتصف بكونها تملا فراغا وكذا الاعراض لا تتصف بذلك
بذلك الابتدا ثم ان الوصف الكاشف يفيد التصوير وقوله بعد يجوز الى اخره
وصف للجرم ايضا لكنه مفيد للحكم ومن المعلوم ان ما افاد تصور الشي يقدم
على ما افاد الحكم عليه لان الحكم على الشي فرع عن تصوره من المقدار
المخصوص

المخصوص اي من كونه ثلاثة انواع اذرع وقوله والصفة المخصوصة اي ككونه
ابيض مثلا وان يكون على خلافهما اي وان يكون على بعض مصروف
خلافهما اي وان يكون جزيا من جزييات خلافهما فاذا فرض المقدار المخصوص
مثلا ذراعين فيجوز على الجرم ان يكون كذلك ويجوز ان يكون جزيا من
جزييات خلاف ذلك بان يكون اربعة او خمسة او ستة على البدلية وانما
اقتصر على هذين الامرين اعني المقدار المخصوص والصفة المخصوصة مع ان
الممكنات المتقابلات ستة اشار لها بعضهم بقوله الممكنات المتقابلات
وجودنا والعدم والصفات ازمنة امكنة جهات كذا المقادير
روي الثقات لان ما ذكره كاف في المراد وهو تحقق الاختيار ثم ان ما ذكره
المص بقوله واذا نظرت الى هذا الزايد وجدته يجوز ان يكون الخ متضمن
لصغرى قياس قايلة الزايد من ذاتك قد اختص بمقدار وصفة بدلا عن
خلافهما اي وكل ما هو كذلك فله صانع مختار ينتج الزايد من ذاتك له
صانع مختار وهذا مستلزم لقولنا صانع الزايد من ذاتك مختار وحذف المص
الكبرى للعلم بها وذكر ما يتضمن الصغرى ثم انك تاخذ لازم هذه النتيجة
وتجعله صغرى للكبرى قايلة لا شي من النطفة بمختار فتقول صانع
الزايد من ذاتك مختار ولا شي من النطفة بمختار ينتج من الشكل الثاني
صانع الزايد من ذاتك ليس بنطفة وتنعكس تلك النتيجة الى قولك
النطفة ليست بصانع الزايد من ذاتك فصيرنا قياسا الاول من الشكل
الاول فنوخذ نتيجة ونجعل صغرى لقياس من الشكل الثاني وهذا هو
المراد بالبرهان في قول المص فيخرج لك من هذا البرهان الى البرهان الثاني
فتعلم اي فتصرف حال كونك قاطعا اي جازما ومن المعلوم ان القطع
لازم لعلم فذكره بعده من ذكر اللازم بعد الملزوم وقوله فتعلم ان
لصانعك اي لصانع الزايد منك لان الكلام فيه وهذا الحصل نتيجة القياس
الاول التي جعلت صغرى للقياس الثاني وانت خبير بان العلم بالنتيجة
انما يترتب على العلم بمجموع الصغرى والكبرى والمص لم يذكر الكبرى الا انه
لما كانت ظاهرة فكانها مذكورة فصح التفريع ببعض ما جاز عليها
من المقدار والصفة المخصوصين وقوله فيخرج لك من هذا البرهان الى اخره

البرهان فاعل تخرج وقوله من هذا اي من ان لصاحبك اختيار الذي هو
نتيجة القياس الاول والمراد بالبرهان القاطع القياس الثاني وخروج
القياس الثاني من نتيجة الاول من جهة ان لازم نتيجة الاول تجعل
صغرى لمقدمة كبرى معلومة الصدق كما مر فيحصل ذلك القياس الثاني
وحينئذ فالمعنى فخرج لك من هذا اي من نتيجة الاول مع الكبرى المعلومة البرهان
اي الهيئة المجتمعة منهما المسماة بالبرهان فان قلت القياس الثاني
الذي اطلق عليه المص البرهان القاطع هو الصغرى التي هي نتيجة الاول
مع الكبرى المذكورة وحينئذ فقد اتحد الخارج والمخروج منه مع انه يجب
تغايرهما وحاصل الجواب ان المراد بالمخرج منه الصغرى التي هي نتيجة
القياس الاول والكبرى المستحضرة في الذهن بقطع النظر عن تركيبهما
واراد بالبرهان الخارج المتركب منهما باعتبار التركيب فقد اختلفا حينئذ
بهذا الاعتبار   على ان النطفة الخ متعلق بالبرهان وهذا في الحقيقة
محصل لنتيجة القياس الثاني القائلة النطفة ليست بصانع للزايد من
ذاتك   من الموجودة لذاتك اي للزايد منها لان الكلام فيه   لعموم امكان
الخ لا يخفى ما في الكلام من المصادرة وذلك لان قوله فيخرج لك من هذا البرهان
الخ يقتضي ان العلم بالنتيجة ناشئ من البرهان المتقدم فلا حاجة للتعليل
وهذا التعليل يقتضي عموم علمها عما تقدم وقد يجاب بان قوله
لعموم الخ علة لكبرى القياس الثاني وهي ولا شيء من النطفة بفاعل مختار
للنتيجة لانه قد علم القطع بها من القياس وان كان جعله علة لكبرى غير
متبادر من الكلام   وايضا لا طبع لها اي لا تاثير لها بالطبع في وجود   كلام
ذاتك وهذا دليل آخر لابطال تاثير النطفة في الزايد بالطبع على وجه
الزام الخصم وان كان يعلم مما تقدم نفي تاثيرها بالطبع لان ما تقدم
يدل على نفي تاثيرها مطلقا وحاصله ان النطفة لو كانت موثرة بالطبع
في وجود ذاتك لكنت على شكل الكرة لكن التالي باطل فبطل المقدم
وقوله لاستوا الخ دليل الملازمة   لاستوا اجزا النطفة اي وحيث
كانت اجزاؤها مستوية في التاثير ليس جزء منها يوثر في الراس
وجزء يوثر في الرجل الخ يلزم ان يكون موثرها اي متعلق تاثيرها

اي

اي ما اثرت فيه مستو غير مختلف ولا يكون مستويا الا اذا كان على شكل
الكرة لان الكرة الحقيقية مستوية المقادير من كل وجه لكن اعترض بان الخصم
لا يسلم استوا اجزا النطفة في التاثير بل يقول بعض اجزايها يوثر في الراس
مثلا وبعضها في غيرها   ولا في نموها عطف على الوجود اي لا تاثير لها بالطبع
في وجود ذاتك ولا في نموها وانما اتى بذلك لانه لما كان المقام بموضع توهم
ان يقال اما في الذات من التخصيص يسلم انه من الفاعل المختار واما النمو
معنى   المزيد هو نمو واحو فنا عله النطفة بطبعها فاشار لدفع ذلك بقوله
ولا في نموها الخ   والا لكنت الخ هذا دليل استثنائي لابطال كون النطفة
توثر بطبعها في نمو الذات وحاصله انها لو كانت موثرة في نمو الذات الذي
هو شي واحد لكانت الذات دايما تنمو وتزيد لكن التالي باطل لان الشخص
يقف في النمو على قدر مخصوص ولا يزيد عليه وبيان الملازمة ان العلة
النطفة وهي دايمة بدوام الذات لانها جزؤها والمعلول النمو والمعلول
يجب دوامه بدوام علته وانما اقتصر على ابطال تاثير النطفة بالطبع
دون العلة لانه لم يقل احد بتاثير النطفة في الزايد بالتعليل اذ لو اثرت
فيه لزم ان يوجد المعلول بتمامه كالانسان مثلا بنفس وجوده وهذا
باطل ضرورة   تقدم انحصار جهات التاثير الخ اي طرقه اعلم ان
الانحصار اما انحصار الكلي في جزئياته او الكل في اجزايه وهنا لا يصح
واحد منهما وذلك لان الاوجه الثلاثة هي بعينها جهات التاثير لا انها
اجزا للجهات ولا جزئيات للجهات فكان الاولى ان يقول ان انحصار جهة
التاثير الخ ويكون من انحصار الكلي في جزئياته ح لان جهة التاثير
كلي والاوجه الثلاثة جزئيات لها الا ان يراد بالجهات الجنس اي جنس
الجهات وحينئذ يكون من انحصار الكلي في الجزئيات وقد يقال ان الانحصار
كما يطلق بمعنى التحقيق يطلق بمعنى اخر وهو عدم الخروج ولا شك انه
صحيح في هذا المقام اي ان جهات التاثير لا تخرج عن الاوجه الثلاثة
وح فلا اعتراض وهذا نظير قولك انحصر حكم الامير في بلده اي لا يخرج
عنها   والتاثير بالطبيعة والتاثير بالعلة الاولى ان يقول والتاثير
بالطبع والتاثير بالتعليل لان الذي يقابل الاختيار التعليل والطبع

واما العلة و الطبيعة فانما فيما بطلان المؤثر المختار فتامل ان كل مؤثر الخ
الاولي اسقاط تمل و النظر للمؤثر في حد ذاته بقطع النظر عن الافراد لان
المقسم الي الاقسام انما هو المؤثر لا كل واحد منها واعلم ان هذا
الحصر استقرايي اي انحصر للمؤثر في الواقع وليس عقليا وان كان مرددا بين
النفي والاثبات وذلك لان العقل يجوز ان يكون هناك مؤثر متوقف علي
شي لكن لا علما ان ذلك المتوقف عليه شرط للكتابة اي بالنسبة للكتابة
فانه اثر فيها علي كلام المعتزلة وغيرهم علي تركها وقوله مثلا الاولي
اسقاطها لاغناء الكاف عنها وكذا ايضا فيما بعد غير المرتعش اي واما
المرتعش فان حركته اضطرارية لم يؤثر فيها باتفاق ولا يقدر علي تركها
عند القدري راجع لكل من المثالين والحاصل ان اهل السنة والقدرية
اتفقوا علي ان العبد فاعل مختار لكن السني يقول انه فاعل مختار كسبا
لا خلقا ولا تاثيرا والقدري يقول فاعل خلقا وتاثيرا فالقدري يوافق
السني في كون التاثير للفاعل المختار ويخالفه في حده لانهم يقولون
بمفرده اولا اي اولا يصح منه الترك لاثره وهذا مقابل لقوله اما ان يصح
منه الترك ويلزم ان يكون حيا الخ لما كان هذا تقول به المعتزلة الخ
بالعبارة المتفق عليها فلزام بقل ويلزمه القدرة والارادة الخ وقوله ويلزمه
اي عقلا لما للزوم بين الجوهر والعرض ويلزم ان يكون حيا الخ اعلم
ان القدرة تابعة في التعلق للارادة والارادة تابعة للعلم والعلم متوقف علي
الحياة اذا علمت ذلك فكان الاولي للمصنف ان يقول ويلزم ان يكون حيا
عالما مريدا قادرا ويكون حينئذ سلك مسلك الترقي او يقول ان يكون
قادرا مريدا عالما حيا وعليه يكون سالكا مسلك الترقي والثاني اي
وهو المؤثر الذي لا يصح منه الترك لاثره وقوله اما ان يتوقف اقتضاؤه
اي تاثيره وقوله كما يقول الطبايعي في احراق النار فانه متوقف علي
المماسة لها وانتفاء البلل مثلا راجع للامرين قبله فانه قد يمنع
منها مانع كان الانسب ان يقول منها الا ان يقال ان لفظ مثلا لما
كان مدخلا لافراد اخر يتولد منها ثم ان المناسبات يقول فانه
قد لا يوجد معها الشرط في المنع او يوجد ويمنع منها مانع وقوله اولا اي
اولا يتوقف



اولا يتوقف علي شي اصلا لا علي شرط ولا علي انتفاء مانع ولا علي غيره لكن
هذا هو المراد وان كان ظاهره ان المعنى اولا يتوقف علي شرط ولا علي انتفاء
مانع اي بان يتوقف علي غيرهما او لا يتوقف علي شي اصلا الكامنين اي في
اليد مثلا المناسب الكامن لان العطف باو وقوله عند حركته اي عند حركة
اليد والمناسب عند حركتها لان كل عضو منفرد في الشخص كاليد والرجل
لا دخل فيه للتاثير كما يقول الفلسفي اي واما السني فيقول ان كلا
من الحركتين وان كان بينهما لزوم عقلي فعل للرب بخلاف الفلسفي فانه يقول
ان حركة اليد اثرت في حركة الخاتم والاول اي وهو المؤثر الذي لا يصح منه
الترك ولا يتوقف تاثيره علي شي فيما ينشا عنها اي وهو الزايد
اذ الحياة الخ هذا تنبيه لا استدلال لان الضروريات لا يقام عليها الادلة
وهذا التنبيه متضمن لقياس من الشكل الثاني وهو المؤثر بالاختيار يلزمه
القدرة والارادة والعلم والنطفة لا يلزمها شي من ذلك ينتج لا شي من
المؤثر بالاختيار بنطفة وينعكس الي لا شي من النطفة بفاعل مختار
وايضا لو اثرت النطفة اي في الزايد وقوله لهذه الذات اي وهي الزايد وذلك
لان هذا الزايد وغيره من الذوات من جملة الممكنات والممكنات كلها مستوية
بالنسبة للفاعل المختار فلا يختص تاثيره بممكن دون ممكن ولكانت
هذه الذات العاملة اي الهيئة المجتمعة المركبة من النطفة والزايد عليها
احري الخ وحاصل هذا دليل استثنائي علي بطلان كون النطفة تؤثر في
الزايد بالاختيار وتقريره ان تقول لو كانت النطفة تؤثر بالاختيار في
الزايد لكانت الذات العاملة اي الهيئة المجتمعة من الزايد ومن النطفة
احري في التاثير في ايجاد الذوات لكن التالي باطل فبطل الملزوم والدليل
علي الملازمة اشتمال الذات العاملة علي النطفة المدعي لها القدرة علي
التاثير ووجه الاحروية ان الذات العاملة مشتملة علي صفات التاثير
كالقدرة والارادة والحياة فقوله ولكانت هذه الذات هذه الشرطية
والاستثنائية مطوية وقوله لاشتمالها الخ تعليل للملازمة لكن التعليل
الاول لايتم لان من قال ان الطبيعة تؤثر يقول بشرط اتصالها بالمؤثر
فيه والذوات العاملة ليست متصلة بغيرها من الذوات حتى يكون

النطفة

تاثيرها فيه احرى من تاثير النطفة وحدها فتامل وغير ذلك اي كالعين
وفيه ان العين ليست وصفا وح فالتعبير عنها بغير ذلك فيه تسمح فالاولى حذف قوله
وغير ذلك لان المراد افادة وجه الاحروية في التاثير وهو انما يتوقف على مصححات
الفعل وهي الحياة والعلم والقدرة والارادة فقط وحينئذ فلا وجه لتلك الزيادة
ولا يقال ان من جملتها العين لانا نقول انها ليست من الاوصاف المصححة للفعل
الذي كلامنا فيه فاحرى ما هو اضعف منها اي وهو النطفة واما
تاثيرها بالطبع عطف على قوله اما تاثيرها فيما نشا عنها بالاختيار اي
واما تاثيرها في الزايد بالطبع وهو الذي قال به بعضهم واما تاثيرها فيه
بالعلة او الاختيار فلم يقل به احد وانما تكلم الش عليه استيفا لاطراف
البحث وفي معناه العلة ايضا في معنى التاثير بالطبع العلة وفيه
ان العلة ليست في معنى التاثير بالطبع بل التاثير بالطبع مباين للعلة
واجيب بان في الكلام حذف مضاف اي وفي معناه التاثير
بالعلة ثم اذ كان المناسب ان يقول وفي معناه تاثيرها بالتعليل لان
الكلام في ابطال تاثيرها بالطبع وفي ابطال تاثيرها بالتعليل فتامل
لاختصاص هذه الذات ارادبها الزايد اي لاختصاص هذا الزايد
بمقدار مخصوص وصفة مخصوصة اي مع جواز عرض ما يقابلها عليها
ونسبتها اعني النطفة الى ساير المقادير والصفات نسبة واحدة
اي فلا يكون موثرها اي ما اثرت فيه الا على حالة واحدة بان يكون كرة
ولا يكون غيرها ثم اعلم ان في كلام الش تقديما وتاخيرا وحذفا واصل
الدليل لاختصاص هذه الذات بمقدار مخصوص وصفة مخصوصة
ولا يكون ذلك الاختصاص الا من فاعل مختار والنطفة ليست مختارة
فتعين ان فاعل الذات مختار دون النطفة لان نسبتها الى ساير المقادير
والصفات نسبة واحدة فلا يكون ما اثرت فيه الا على حالة واحدة
ولا يجوز عليه غيرها وايضا فكل الخ هذا دليل ثان لابطال كون
النطفة موثرة بالطبع او بالتعليل والذات مراد بها الزايد على
النطفة وقوله متماثلة اي بالنسبة لحقيقتها وقوله قد اختص بعضها
اي بعض تلك الجواهر من الاختلافات التي لا تحصى الاولى ان يزيد بعد
ذلك



ذلك وكل قد اختص بمكان مخصوص لاجل ان يناسبه قوله بعد وكل يجوز
الخ وكل اي والحال ان كل واحد من هذه يجوز ان يكون في مكان صاحبه بان
يكون العين موضع الانف الخ وان يكون على خلاف ما هو عليه اي على خلاف الحالة
التي هو عليها كان يقوم بالعين الشم وبالانف البصر وهذا لا يسلمه الخصم لكون
ما على الطبع واجبا عنده وغيره ممتنع وما قاله المص فرع الجواز والحاصل
ان الخصم يقول ان النطفة ذات اجزا معقودة وكل جزء قام به امر وجب له
ضرورة ما نشا عنه فيمنعون كون النطفة ذات اجزا مستوية بل مختلفة
وكل جزء قام به امر واجب له ضرورة ما نشا عنه فهذا الدليل وما قبله
لا يرد عليهم وانما الذي يرد عليهم دليل الوحدانية الاتي والطبيعة
يستحيل الخ هذا التعليل لمحذوف اي وقام على ذلك لا يكون الا مختار الا النطفة
بالطبع ولا بالتعليل لان الطبيعة والعلة يستحيل ان يخصصا مثلا عن
مثل وحينئذ فلا تكون النطفة موثرة في الزايد بالطبع ولا بالتعليل ثم
بعد هذا الحذف فالمناسب في سوق الدليل ان يقول وايضا كل من اجزاء
الزايد جواهر متماثلة قد اختص بعضها بقوة السمع وبعضها بقوة البصر
الى غير ذلك والحال انه يجوز ان كلا يجوز ان يكون في مكان صاحبه وان
يكون على خلاف الحالة التي هو عليها وقام على ذلك لا يكون الا مختار الا النطفة
بالتعليل او الطبع لان العلة والطبيعة يستحيل ان يخصصا مثلا عن مثل
ويحذف قوله النطفة التي ذكرها في اول الدليل لان الكلام في نفي كون
النطفة موثرا في الزايد بالطبع او التعليل ادعى المص دعوتين على
الترتيب اي ثانيتهما مرتبة على الاولى منهما واشار الى الثانية بقوله
بعد ذلك على ان النطفة التي نشات عنها الخ للعلم بها اي لما تقرر من
ان حذف احدى المتلازمتين يجوز للعلم به ان تقول ان ذاتك اي الزايد
على النطفة لان الكلام في بيان ان النطفة لم تكن موثرة في الزايد وقوله قد
اختص بحايز بدلا عن حايز اي كاختصاصها بالطول المخصوص بدلا
عن غيره باعتبار مجموعها اي باعتبار الهيئة الاجتماعية من الزايد
وقوله وباعتبار اجزايها اي اجزا الزايد فالزايد في حد ذاته له اجزا فاذا
اعتبرتها مجتمعة كانت هيئة اجتماعية وان اعتبرتها منفردة كانت اجزا

الاولى ... فعلم ان ... اختيار او ...

لذلك الزايد فهي باعتبار مجموعها قد اختصت بجايز لا عن جايز من كونها ذات
مقدار ووضع وزمان ومكان مخصوص دون مقابل ذلك وكذلك
باعتبار اجزايها قد اختصت بجايز بدلا عن مقابله من اختصاص كل
جزء منها بما اختص به من سمع وبصر وشم وذوق الخ فينتج ذاتك
فاعلها الخ اي الزايد على النطفة فاعلم الخ فالمراد بالذات الزايد
ذا طول مخصوص وعرض مخصوص اعلم ان الطول هو البعد المفروض اولا
واما المفروض ثانيا فهو العرض ثم ان المفروض اولا قد يكون اكثر من المفروض
ثانيا وقد ينعكس الامر والطول اكثر الخ اي ومن كون الطول اكثر
الخ مع جواز ان تكون على خلاف ذلك اي بان يكون العرض اكثر من
الطول لما علمت والاشكال الخ هذا كالتعليل لما قبله اي وانما
حكمنا بجواز خلاف ما هو عليه لان الاشكال الخ والاشكال جمع شكل وهو
الهيئة الحاصلة من احاطة الحد او الحدود بالجسم ككونه دايرة او مثلثا
او مربعا فكل جسم فهو قابل لان يتشكل بكل من هذه الاشكال بدلا عن
مقابله فلا يختص ببعضها الا بمخصص مختار ثم بعد هذا كله فنقول
ان الدليل لا يتم الا اذا كان الخصم يسلمه وما ذكره الشارح من دليل الصورة
فلا يسلمه الخصم اعني الطبايعي القايل ان النطفة تؤثر في الزايد بطبعها
وذلك لانه يقول بوجوب ما تقتضيه الطبيعة فكون الذات
على الهيئة المخصوصة امر اقتضته الطبيعة فهو واجب فيكون
غيرها ممتنعا ح فلا تكون اختصت بجايز بدلا عن جايز الا تسلم وكذا
قوله في دليلها مع جواز ان تكون على خلاف ذلك وكذا قوله والاشكال
الهندسية كلها في حقه جايزة لا يتم ذلك لكن سياتي في برهان الوحدانية
ابطال كلام الخصم وكذا ايضا قد اختص اي مجموع الذات ببعض
الاعراض من الالوان والاصوات لا يقال ان الصوت وبعض الالوان مخصوص
ببعض الاجزا فيكون من القسم الثاني اعني ما يعرض للذات باعتبار
اجزايها لا من الاول لانا نقول انه لما صح حمل ما ذكر على المجموع وعلى
الجزء بالاشتقاق جاز ان يراعي فيه الامران فيحصل من الاول ومن الثاني
ولا حرج واما باعتبار اجزايها فان قلنا ان اما لمجرد التاكيد من غير
تفصيل

تفصيل فلا اشكال في عدم ذكر مقابل لما لانها لا تحتاج له وان جعلت للتاكيد مع
التفصيل فهنا انه لابد لها من مقابل ولم يذكر الا ان يقال ان مقابلها محذوف
ويوخذ المقابل المفصل من مضمون الكلام السابق واصل الكلام اما باعتبار
المجموع فكذا واما باعتبار اجزايها فقد اختص الخ وقوله باعتبار اجزايها اي اجزاء
الذات بمعنى الزايد على النطفة وقوله مع استوايها اي في الجزئية وقوله بان
كان يدا متعلق باختص الى غير ذلك من الاختلافات اي بان كان بعضها
رجلا وبعضها بطنا وبعضها فخذا وبعضها ذراعا مع جواز غير ذلك في
الجميع اي بان تكون الرجل موضع العين والعرض القايم بالعين قايما بالسر
وهكذا لكن هذا الدليل ايضا لا يتم لان الخصم لا يسلمه وذلك لانه لا يسلم جواز
غيره لكنه لانه يقول كون العين على الحالة التي هي عليها امر واجب عنده
الى اخر ما مر فلان تاثير العلة والطبيعة انما هو بالعلة لزيادة الفايدة
والا فالخصم لم يرد وعليه انما يقول ان النطفة تؤثر في الزايد بطريق الطبيعة
وليس هناك احد يقول انها تؤثر بطريق التعليل لما كان بالمناسبة
الذاتية اي ملتبسا بالمناسبة الذاتية كالمناسبة بين الحار المؤثر للتسخين
والاحراق وبين البارد المؤثر للرطوبة فضدهما المؤثر اذا كان حارا فلا يؤثر
الا في الاحراق والتسخين وان كان باردا فلا يؤثر الا في البرودة فيستحيل
المناسب اسقاط الفا والتعبير بالماضي لان جواب لما لا يكون الا ماضيا
لما فيها من معنى الشرط وهي ظرف لما مضى من الزمان وانما استحال ما ذكر لانه
اذا كان التاثير بالمناسبة الذاتية فيستحيل ان تؤثر النطفة في شيين فاذا
كانت النطفة فيها مناسبة ذاتية للتاثير في العين مثلا فلا يصح ان تؤثر في
الرجل او في الراس لان المناسبة الذاتية التي فيها انما تقتضي تاثيرها في
العين فلا يصح ان تؤثر في غيرها واذا كان فيها مناسبة ذاتية للتاثير في
السواد فلا استحالة ان تبيض او تصفر لان من صفتها ان تسود فاذا ابيضت
فارقتها صفتها التي هي التسويد وهو محال اذا علمت ذلك فقول الشارح
فيستحيل ان يناسب الضدين الاولى ان يزيد او يناسب الخلافين لان العين
والراس خلافين لا ضدين وان يخصص الخ فيه انه اذا كان التاثير
بالطبيعة ونحوه بالمناسبة الذاتية فالحالة التي عليها الذات امر واجب

لانه هو الذي اقتضته المناسبة الذاتية وحينيذ فلا يعقل مثلا ان حي
يخص احدها فالاولي اسقاط ذلك فتامل وهي المقصودة بالذات
اي واما الاولي فهي وان كانت مقصودة في الجملة لكن لا لذاتها بل لغيرها
ولذا قال والاولي وسيلة انه صانع ذلك اي صانع الزايد وفي
معناها هذا زيادة فايدة لانه لانزاع في ذلك والاولي ان يقول وفي معناه
اي وفي معني نفي النطفة نفي ان تكون الصانع طبيعة الخ الا ان يقدر في
الكلام مضاف اي وفي معني نفيها نفي ان تكون الصانع طبيعة اي
انه متي صح تعلق النفي بها صح تعلقه بكل علة وبكل طبيعة على العموم
اي اعم من ان تكون الفاعل نطفة او غيرها على العموم وفي معناها كل
طبيعة او علة اي وفي معني النطفة التي وقع النفي عليها وقوله بنا على
خبر لا شيء ما سبق وذلك لان القياس السابق دليل للصغري لانها
نتيجته والتفصيل السابق اعني قوله اما تاثيرها فيما نشا عنها الخ واما
تاثيرها بالطبع وفي معناه العلة الخ فهو دليل للكبري وايضا لا طبع
لها اي لا تاثير لها بالطبع في وجود ذلك والمراد بالذات الزايد على النطفة
وقوله والا لكنت اي والا لكان الزايد منك على شكل الكرة لكن التالي باطل
فبطل المقدم والحاصل ان قول المص وايضا الخ دليل استثنائي اتي به المص
لالزام الطبايعيين القايلين ان النطفة توثر بطبعها في وجود الزايد
وتقريره لو كانت النطفة توثر في وجود الزايد بطبعها لكان الزايد على
شكل الكرة لكن التالي باطل بالمشاهدة فبطل المقدم هذا الزام اي
هذا الدليل المقصود به بيان الزام الخصم اعني الطبايعيين وسبب المقصود
به تحقيق دعوانا وهو ان النطفة ليست موثرة في وجود الزايد اصلا
ان الطبيعة المتساوية من كل وجه اي بان تكون لا حرارة فيها ولا
برودة ولا رطوبة ولا يبوسة اي والنطفة كذلك فثبتت الملازمة في
الشرطية وقد يقال للشارح لانسلم انهم يقولون في النطفة انها متساوية
من كل وجه حتي يلزمهم هذا الالزام اذ هم لم يقولوا ان كل طبيعة متساوية
من كل وجه حتي تكون النطفة متساوية من كل وجه الا تري انهم يقولون
ان عالم الكون والفساد اعني ما تحت فلك القمر ليس فيه شي متساوي من
كل وجه



كل وجه لان المتساوي من كل وجه انما يكون في البسايط كالعقول والافلاك وما
تحت فلك القمر من الحيوانات والنباتات والمعادن مركبات من العناصر الاربعة
فلا تكون متساوية من كل وجه وحينيذ فلا تصح الملازمة التي قالها الشيخ
وانما سمي ما تحت فلك القمر بعالم الكون والفساد لان المكونات التي هناك
يلحقها البلا والفنا يقتضي شكلا الخ اي يقتضي ان يكون الموثر فيه
شكلا متساويا الخ وهو الكري الخ اي والشكل المتساوي من كل وجه
هو الشكل الكري العاين في المركبات لا في البسايط وقوله العاين في المركبات
وصف للشكل الكري وصف كاشف لا مخصص لان الشكل الكروي انما يكون
في المركبات فان قلت هذا ينافي ما مر من ان المتساوي من كل وجه انما يكون
في البسايط كالافلاك والعقول قلت لا تنافي لان المراد بالبسايط في ما مر
التي لم تتركب من العناصر الاربعة وان كانت مركبة من جواهر فردة ولا شك
ان الافلاك كذلك والمراد هنا بالمركبات يعني من الجواهر على مذهب اهل السنة
وهذا لاينافي انها بسيطة بمعني انها لم تتركب من العناصر والحاصل ان
البسيط قد يطلق على ما ليس مركبا من العناصر وان كان مركبا من جواهر فردة متحدة
في الماهية ومقابله المركب بمعني ما تركب من العناصر وقد يطلق المركب على ما كان
مركبا من الجواهر الفردة ومقابله البسيط وهو الغير المركب من الجواهر فلا تنافي
ولذا كذا اي ولاجل قولهم ان الطبيعة المتساوية الخ واعلم انهم يقولون
ان المولي سبحانه وتعالي لما كان واحدا من كل وجه وواجب الوجود فلا
يصدر عنه بطريق التعليل الا واحد وهو العقل الاول وهذا العقل متصف
بامرين كونه واجب الوجود لغيره ولهذا اثر في العقل الثاني وكونه ممكنا لذاته
ولهذا اثر في الفلك الاعظم وهذا العقل الثاني ايضا متصف بامرين كونه
واجب الوجود لغيره ولهذا اثر في العقل الثالث وكونه ممكنا لذاته ولهذا
اثر في الفلك الثامن ثم ان هذا العقل الثالث متصف بامرين كونه واجب
لغيره ومن هذا اثر في العقل الرابع وكونه ممكنا لذاته ومن هذا اثر في الفلك
السابع ثم ان هذا العقل الرابع كذلك متصف بامرين فمن حيث كونه واجب
لغيره اثر في العقل الخامس ومن حيث كونه ممكنا اثر في الفلك السادس القايم
به العقل الخامس ثم ان العقل الخامس متصف بامرين كذلك فمن حيث كونه

واجب الوجود لغيره اثر في العقل السادس ومن حيث كونه ممكنا لغيره
اثر في فلك القايم به وهو الفلك الخامس ثم ان هذا العقل السادس من
حيث كونه واجبا لغيره اثر في العقل السابع ومن حيث كونه ممكنا لغيره اثر
في فلكه القايم به وهو الفلك الرابع ثم ان هذا العقل السابع كذلك من حيث
كونه واجبا لغيره اثر في العقل الثامن ومن حيث كونه ممكنا اثر في فلكه
القايم به وهو الفلك الثالث ثم ان هذا العقل الثامن من حيث كونه
واجبا لغيره اثر في العقل التاسع ومن حيث كونه ممكنا لغيره اثر في فلكه
وهو الفلك الثاني ثم ان العقل التاسع من حيث كونه واجبا لغيره اثر في
العقل العاشر وهو العقل الفياض ومن حيث كونه ممكنا لذاته اثر في فلكه
القايم به وهو الفلك الاول اعني سما الدنيا فالعقل الفياض قايم بسما الدنيا
وهو المفيض علي جميع ما تحت فلك القمر الكون والفساد اي انه هو المؤثر فيه
بطريق التعليل او الطبع اذا علمت ذلك فقول الش ولذلك زعموا ان جوهر
الفلك اي اذ لان الفلك وقوله لما كان طبيعة لا بد فيه من حذف اي لما
كان المقتضي لذلك المؤثر فيه وهو العقل وقوله طبيعة واحدة اي متساوية
من كل الوجوه وقوله كان اي جوهر الفلك كريا   واذا انتفى الطبع لها
اي واذا انتفى الطبع للنطفة اي واذا انتفى كون النطفة موثرة حتي بالطبع
في الذات يعني الزايد فاحرى انتفا كونها موثرة فيها بطريق التعليل وانما كان
احرى لان تاثير الطبيعة يصح تاخيره وتاثير العلة لا يصح فيه التاخير
بل بنفس وجودها يوجد معلولها دفعة واحدة فتاثير الطبيعة
اسهل من تاثير العلة واذا انتفى الاسهل والاوسع فمن باب اولى نفي ما هو
اشد واضيق   هذا مبالغة في الرد الاول استاط قوله مبالغة ويقول
هذا الرد لما يتوهم ان يقال ما في الزايد من التخصيص مسلم انه من الفاعل المختار
واما ما فيه من النمو الذي هو معنى واحد فنحيله على النطفة بطبعها وذلك لان
المردود وهو ما يتوهم ان يقال لم يذكروه قبله ثم رده هنا ثانيا حتى يكون
رده هنا مبالغة في الرد وقد يجاب بان المراد ان هذا الرد على
وجه مبالغ فيه اي انه رد قوي لا يقبل ردا ولا خدشا لكن يبا في ما فيه
قد خصص بعض النطفة الاولى ان يقول بعض الزايد لان الكلام
فيه

فيه   بل ولا للطبيعة ولا للعلة في شي من ذلك هذا انما يستقيم في الدايرة
وزيادة على المطلوب لان النزاع مع الخصم في تاثير النطفة في الزايد وعدم
تاثيرها فيه   لما ذكر فيه اي للدليل المتقدم عن قرب وهو صانع الذات
فاعل مختار   ولا شي من النطفة ولا من الطبيعة ولا من العلة بفاعل
مختار ينتج صانع الذات ليس بنطفة ولا طبيعة ولا علة   وانما طبعها
في نموا اي وانما تاثيرها اي النطفة بطريق الطبع في نموه   والنمو معنى
واحد اي لا معاني متعددة   فيه اي النمو   اختلاف مطبوعها فيه
انه لم يقل احد بان اختلاف المطبوع لازم لتاثير النطفة فالاولى ان يقول
فلا يلزم من تاثير النطفة فيه بطريق الطبع عدم اختلاف المطبوع اي واذا
كان ذلك كذلك فلا يلزم فلا يتم الرد الذي قلتموه اولا وهو لو كانت النطفة
موثرة في وجود الزايد لما اختلف مطبوعها لكن التالي باطل فبطل المقدم
او يقول فلا يلزم من تاثير النطفة فيه الرد بالاختلاف والحاصل انهم ادعوا
ان النطفة موثرة بالطبع في اجزا الزايد اي في وجوده في موثرة في وجود
اليد والرجل الى غير ذلك فاورد عليهم انها لو كانت موثرة فيما ذكر بطريق
الطبع لما اختلف مطبوعها لكن التالي باطل فبطل المقدم فربما يتوهم
متوهم ويقول هذا الرد انما جا من جعل النطفة موثرة في وجود الاجزا وانا
لا اقول كذلك بل اقول ان النطفة لا توثر في كون هذا العضو يدا او هذا
رجلا الخ لان الموثر لذلك انما يكون فاعلا مختارا والنطفة ليست كذلك
نعم هي موثرة في نمو تلك الاجزا بطريق الطبع ومن المعلوم انه لا يلزم من
تاثيرها في النمو عدم اختلاف المطبوع لان النمو شي واحد وحينئذ
فلا يتوجه علينا الرد الموجه على من قال انها توثر في وجود الاجزا   ووجه
الرد الخ حاصله ان هذا التوهم لا يتم وذلك لان وقوف الزايد على مقدار
مخصوص في النمو وانقطاعه عن ما فوق ذلك مع جوازه يمنع ان يكون النمو
اثرا لها بطريق الطبيعة اذ لو كان كذلك اثرا لها يلزم ان لا تقف الذات على
حد بل دايما وامد انتهو الوجود دوام المعلول بدوام علته واللازم باطل فكذا
الملزوم هذا حاصل الرد ولكن هذا الرد لا يتم الا لو كان الخصم يسلم ان وقوف
الذات على القدر المخصوص جايز مع جواز غيره مع انه لا يقول به بل يقول ان

الوقوف على هذا المقدار من النمو داجب لانه هو الذي اقتضته الطبيعة بالمناسبة
الذاتية وما عداه فنوعنوع وجبلية فلا يحسن الرد عليهم بما ذكر فضلا عن
كون ذلك الرد قويا نحا ادعاه الشارح من ان هذا الرد قوي لا يمكن خدشه فقد
علمت ما فيه   على ان تقديرها موثرة في النمو لا يدفع اعلم ان
ان المناسب لمقام المناظرة ان يقدم هذا الرد على الرد الاول بحيث يقول
ووجه الرد ان قولك يا ايها المتوهم انه لا يلزم من تاثيرها في النمو عدم اختلاف
المطبوع فلا يتوجه على الرد بعدم الاختلاف فلا يسلم بل كذلك يرد عليك مثل
ما ورد على الاخلاق من قال ان النطفة موثرة في وجود الاجزا فتاثيرها في
النمو لا يدفع لزوم عدم اختلاف مطبوعها لان النمو الذي في اليد مثلا مخالف
للنمو الذي في الرجل فلو كانت تؤثر في النمو للزم ان لا يختلف مطبوعها لكن
التالي باطل فبطل المقدم ولئن سلمنا ان تاثيرها في النمو يدفع لزوم عدم
اختلاف مطبوعها فوقوف الذات على مقدار مخصوص في النمو وانقطاعه
عما فوق ذلك مع جوازه يمنع ان تكون النطفة اثرا لها بطريق الطبيعة
اذ لو كان اثرا لها للزم ان لا تقف الذات في نموها على قدر مخصوص بل دايما
تنمو لكن التالي باطل فبطل المقدم وانما كان هذا الانسب لان الرد الاول
بالمنع وشانهم يصدرون بدوايض الرد الاول موافق للرد الذي يرد على من
قال انها توثر في وجود الاجزا الذي ادعى هذا المتوهم انه لا يرد عليه
واصابع الرجل اي المتقدمة المحل فقد حذف من الثاني لدلالة الاول   وبعضها
بالعكس اي وترى بعض الاعضا ملتبسا بعكس ذلك اي ان نموها في العرض
اكثر من نموها في الطول   من صفات الظاهر ان اختلاف النمو لصفات
مع ان اختلاف النمو شي واحد الا ان يقال اضافة صفة للاختلاف للبيان
وفي الكلام حذف والاصل الى غير ذلك من ذي اختلاف النمو اي من الاجزا
صاحبة النمو المختلف فتامل   وكل على ابلغ ما يكون اي فاليد مثلا يناسبها
الطول الذي هي عليه لتناطيها الافعال الخ   افبرص عاقل الاستفهام
هنا انكاري بمعنى النفي اي لا يرضى عاقل وفيه تعريض بهم حيث جعلهم غير
عقلا   هذا الصنع اي المصنوع وقوله والفعل الخ عطف تفسير لما قبله
لشي من العالم اي لشي عاقل من العالم   منفردا او مجتمعا رجع
لقوله



لقوله لشي من العالم وقوله منفردا اي عن الغير وقوله او مجتمعا اي مع الغير
فضلا منصوب على المصدرية بفعل محذوف اي فضل فضلا بمعنى بقي واعلم
ان هذه الكلمة يوتى بها بين شيئين اولهما ابعد من المستبعدات وثانيهما من
المستبعدات ولا بد ان يسبقها نفي تحقيقا كما في قولك فلان لا يملك درهما
فضلا عن دينار او تقديرا كما هنا والمعنى هنا استبعاد الاول الذي هو
مدخول النفي بمعنى عده بعيدا بحسب الوقوع   الى خصوصية موات
الاضافة للبيان والمراد بالخصوصية الحقيقة اي الى حقيقة هي الموات والمراد
بالموات هنا ما لا يتصف بحياة وانما وصفه بقوله لا يسمع ولا يبصر مع انه
لا يناسب هنا اذ المناسب هنا انما هو قوله ولا يغني عنك شيا لمحاكاة الاية
كلا والله الخ كلا كلمة ردع وزجر اي ارتدعوا وانزجروا ايها الخصوم
عن مقالتكم ان النطفة تؤثر والله انما يليق الخ وانما عبر بقوله انما يليق ولم
يعبر بقوله انما يجب مع انه هو الانسب بالفاعل المختار لمجاراة الخصوم
نظرا الى ان تاثير النطفة هو اللايق عندهم بطريق النقل   احسن
الخالقين المراد بالخالقين المقدرين والمحدثين للامور مثل الخياطين
والنجارين وهكذا او اراد بالخالقين اي المخرجين للاشيا من العدم للوجود
بحسب الفرض والتقدير اي انه لو فرض ان هناك احد خالق غير الله فالله
احسنهم   وهوسى عطف مرادف ومراده بالتقديرات مسايل مقررة
ثم ان الهوس في الاصل نوع من الجنون فجعل الشارح مسايلهم التي قرروها
نوعا من الجنون باعتبار ان شانها انما تصدر من المجانين   يمج ذكره
اي ذكر ذلك الهوس الذي هو المسايل المقررة ثم ان المج هو الطرح من الفم
وحينئذ فقد شبه تلك المسايل بشي مستقبح الطعم على طريق
الاستعارة بالكناية واثبات المج تخييل   وتسويد الصحف اي
ويمج تسويد الصحف به وفيه اشارة الى ان رسمها في الورق قبيح
لتشبيهه بالشي الذي يمج لقبح طعمه واراد بالصحف ما يعم الخالي
من الكتابة   من سلب العقل اي من سلب كمال العقل فلو كانوا لا عقل
عندهم لما اخذوا بذلك اصلا وقوله والايمان اي وسلب الايمان
فهم قوم كفار   والبلها اي الغافلين الذين يتكلمون الامور التي

منها الفساد والضرر من غير ان ينتبهوا لفساده بحسن الموفقة اي
بالموفقة الحسنة الكاملة لانها نتيجتها وثمرتها وانما قدم الموفقة لانها اشق
لما بعدها باشرف الخواتم يحتمل ان المراد به الموت على اصل الايمان
وان كان يحصل دخول للنار ~~ويحتمل ان المراد به الموت على اصل~~
~~الايمان وان كان يحصل دخول للنار~~ ويحتمل ان المراد به الموت على الايمان
الكامل من البدع ظاهرا اي بان لا يبدع فيما السنة ما يبغضه الله
وباطنا بان لا يقوم بقلوبنا شي من الشبه المخالفة لما تقوله اهل السنة
والعصمة الكبرى عطف مرادف والمراد بكون النبي عصمة ان من
تمسك بسنته وسنة الراشدين من بعده صار النبي له عاصما اي حافظا
من النفس ومن الشياطين الشيطان والمراد ان النبي يصير له سببا في الحفظ
والا فالحافظ حقيقة هو الله والمراد بسنته ما جاء به من الاحكام صريحا
والمراد بسنة الراشدين ما استنبطوه من الاحكام وحينئذ فالعطف مغاير
من اد صحبه بالنظر للابيانية مشوبة بتبعيض وبالنظر لصحبه
للبيان هذا اذا مشينا على القول بان الصحابة كلهم راشدون اي
مجتهدون وهذا ان قلنا ان بعضهم كان مجتهدا وبعضهم لا ثبت بالنظر [illegible]
بالتبعيض للصحابة للبيان المشوبة بالتبعيض ايضا فتامل ومن هنا الخ حاصله
انه لما مر تكلم على حدوث الزايد على النطفة واما حدوث النطفة وما في
العالم فلم يتكلم عليه فيما مر حدوثه فاشار هنا الى بيان حدوثه بقوله ومن هنا
الخ اي ومن اجل ان الزايد على النطفة حادث وان الفاعل له ليس النطفة
ولا طبيعة من الطبايع ولا علة من العلل بل الفاعل المؤثر فيه انما هو
الفاعل المختار وقوله ايضا اي كما علم من غير ما هنا هذا ظاهره فظاهره
ان العلم بحدوث النطفة والعلم بحدوث ما في العالم علم مما مر كما علم
ذلك من هنا مع ان ذلك لم يعلم الا من هنا وحينئذ فكان الواجب تاخير
قوله ايضا عن قوله نعلم بحيث يقول ومن هنا نعلم ايضا ان النطفة اي كما
علمت ان الزايد حادث نعلم ان النطفة الخ تامل وساير العالم اي
باقيه اي ما عدا النطفة والزايد وقوله لم يكن ثم كان المناسب لما مر
من التعقيب ان يقول لم يكونا ثم كانا الا ان يقال انه افرد باعتبار المذكور
اختصارا

اختصارا او باعتبار ان النطفة وما في العالم امر زايد على النطفة
وكذا انتقول في قوله ذكره مثلك اي كل ما مر من النطفة وساير العالم مماثلك
اي مماثل للزايد منك اذ كل مثلك هذا دليل على استفادة العلم بحدوث
النطفة وما في العالم امر زايد عما مر وحاصله ان تقول النطفة وما في العالم
مماثلة لك وكل من كان مثلك يجب له سبق العدم والمهم تذكر الصغرى
وحذف الكبرى للعلم بها وقوله جرم بعرض هذا توضيح لجهة المثلية وقوله
يعمر فراغا اي يحل في فراغ وصفة كاشفة للجرم وهو مقيد للتصوره ولهذا
قدمه على قوله يمكن لانه وصف مفيد للحكم الذي هو من قبيل التصديق
واشار بقوله يمكن وجوده وعدمه الى ان كلا من ذاتك والنطفة وساير
العالم يجوز عليه المتقابلات الست وهي الوجود والعدم والمقادير والصفات
والازمنة والامكنة والجهات واقتصر على ثلاثة منها ولم يتممها وقضية
كلامه ان الاشتراك في جميع الاوصاف الذاتية وهي ليست محققة لان حقيقة
الانسان مخالفة لحقيقة الفرس الا ان يقال انه جرى على مذهب المتكلمين
القائلين الاجسام كلها متماثلة في الحقيقة اي متحدة فيها وانما الاختلاف
بالعوارض فعندهم الاجسام كلها مركبها وبسيطها كثيفها ولطيفها نورانيها
وظلمانيها متماثلة في الحقيقة فحقيقة كل جسم الجواهر الفردة المركب منها
وهي متماثلة غير مختلفة في الحقيقة حتى ان جرم الما مماثل لجرم النار وجرم
التراب مماثل لجرم الحجر وحرارة النار وبرودة الما ورطوبة التراب ويبوسة
الحجر امور عارضة لها فيجوز على كل جسم منها ما يجوز على الاخر كالبرد على
النار والحرق على الما وذهبت الفلاسفة الى ان الاجسام مختلفة بسبب
اختلاف حقايقها وعلى ذلك جرت المناطقة فيقولون حقيقة الانسان
مغايرة لحقيقة الفرس ويجعلون فصول الانواع مقومة لها ومقسمة
للاجناس التي فوقها وبغيرها اي وبغير ما هو عليه وانث
الضمير باعتبار ما ولو راعي لفظها لقال وبغيره اي وبغير ما هو عليه
فيحتاج كما احتجت الخ فيه ان هذا ادعا احتياج النطفة وما في العالم
الى المخصص ليس مقصودا حتى يوتى به نتيجة لما قبله اذ ليس كلامنا
في ذلك وانما المقصود والمدعي ان النطفة وساير العالم يجب له سبق العدم

وحينئذ فكان الصواب حذف هذه الجملة اعني قوله فيحتاج كما احتجت
الي مخصص يخصصه بما هو عليه وباقي بدلها بقوله وقد وجب لذلك سبق
العدم فكذلك يجب للنطفة ولسائر العالم سبق العدم ثم يستدل علي ذلك
بقوله لوجوب استوا المثلين الخ والحاصل ان الواجب حذف الجملة
المتقدمة وتقديم قوله وقد وجب لذلك سبق العدم الخ وتأخير قوله
لوجوب استواء الخ فتامل وقد وجب لذلك اي للزائد منها
وقوله فكذا يجب لسائر العالم اي ما عدا الزائد وقوله المماثل لكذا اي
المماثل للزائد منك اذ لو جاز الخ هذا دليل اخر منتج للمطلوب بطريق
اللزوم بخلاف الذي قبله فانه نتيجة صراحة وحيث كان هذا دليلا علي
اثبات المطلوب فكان الاولي ان ياتي به علي اسلوب يفيد ذلك بحيث
يقول وايضا لو جاز الخ وحاصل ذلك الدليل ان تقول لو جاز ان تكون بعض
العالم قديما للزم ان يختص احد المثلين عن مثله بصفة واجبة لكن التالي
باطل فبطل المقدم وهو جواز كونه قديما فثبت حدوثه ويلزم من كونه حادثا
سبق العدم له وهو المطلوب فقوله اذ لو جاز ان تكون بعض العالم قديما
هذا مقدم الشرطية وقوله للزم ان يختص الخ هذا هو تاليها واما قوله
والمقدم لا يكون الا واجبا للقدم هذا دليل الملازمة وسكت عن بين المقدم
والتالي وكان الاولي تاخيره الا انه قدمه للاهتمام به وقوله لما ياتي
اي للدليل الاتي اي ان ما ذكر من ان المقدم لا يكون الا واجبا للقدم بسبب
لا جائز لما يدل عليه ما ياتي وقوله وهو محال اشارة للاستثنائية وقوله
لما يلزم عليه الخ دليل للاستثنائية المذكورة اذ لو جاز ان تكون
بعض العالم قديما مراده ببعض العالم النطفة وباقي العالم غير الزائد
وقوله للزم ان يختص احد المثلين المراد بالمثلين الزائد ومقابله اعني
النطفة وباقي العالم ومراده بالاحد مقابل ذلك الزائد وقوله عن مثله
المراد به ذلك الزائد وقوله وهو ان يكون مثلا اي للزائد لانه هو
الموضوع وقوله غير مثل اي للزائد اي من جهة كونه قديما بالنظر في
ذاتك اي بالنظر في الزائد منك وقوله وانعقاد التماثل بينك اي وبين
الزائد منك وقوله وبين سائر الممكنات اي باقيها واراد به ما عدا الزائد
اعني



اعني النطفة والمعبر عنه فيما مر بسائر العالم وانعقاد التماثل بين ما ذكر
مبني علي مذهب المتكلمين من ان حقائق جميع الممكنات متماثلة لا تختلف
الا بالعوارض خلافا للحكماء القائلين انها متباينة لمخالفتها بالذات اثبات
البرهان القاطع فاعل لقوله خرج والمراد جنس البرهان المتحقق في
متعدد لان الذي خرج لك برهانان كما ذكر المص لا برهان واحد وقوله
القاطع اي المقطوع به وقوله علي حدوث العالم مراده بالعالم ما يشمل
الزائد علي النطفة والنطفة وباقي العالم علوه وسفله من اطلاق
المصدر علي اسم الفاعل اي العالي منه والسافل واراد بالعالي منه السموات
وما فوقها واراد بالسافل منه ما تحت فلك القمر اعني عالم الكون وعالم
الفساد واتي بهذا التعميم ردا علي الفلاسفة الذين يقولون ان العالم
العلوي قديم بالزمان باعتبار ذاته وان السفلي قديم باعتبار نوعه
عرشه وكرسيه هذا التعميم في العالم العلوي وانظر هل لهذا
التعميم من نكتة اصله وفرعه اراد بالاصل النطفة بالنسبة للحيوان
واما بالنظر للنبات واراد بالفرع الزائد علي ما ذكر بالنسبة للحيوان
والنبات كجزئك اي كجزء الزائد منك وان الجميع اي من النطفة
وسائر العالم وقوله محتاج اي محتاج كاحتياج الزائد منك وان من
شيء الخ الباء في قوله بحمده للملابسة ومفعول يسبح محذوف اي وان
من شيء الا يسبح الله حالة كونه متلبسا بحمده والثناء عليه وهذا
دليل علي افتقار الجميع بناء علي ان المراد بالتسبيح الدلالة وانه بلسان
المقال فقوله الا يسبح بحمده اي الا وهو دال علي انه مفتقر الي فاعل
مختار لما يشتمل عليه من الصنع البديع الذي لا يكون الا عن فاعل مختار
حاصله انه اي الحال والشان بعد ما استبان لك اي بعد
وظهر ما بان لك ظهورا واضحا فالسين والتاء زائدتان للتاكيد من ذوات
ان اريد بالذات ما يشمل النطفة والزائد فمن للتبعيض وان اريد
بها الزائد علي النطفة فهي للبيان وقوله علي النطفة متعلق بالزائد
وقوله بالضرورة متعلق باستبان وقوله وان النطفة الخ عطف علي
الحدوث وكذا قوله وان فاعل الذات الخ عما يعتقد من الطبايع كان

الاولي ان يزيد والعلل الا ان يقال المراد بالطبايع ما يشمل العلل و عبر
بيقوم بمعني يرض اشارة الي انه غير واقف   لا اثر لها في شي من الذات
اي الزايد وقوله وان قام الذات اي الزايد علي النطفة   انتفي اي
رجع   بذلك الزايد اي بحدوث ذلك الزايد   وساير العالم اي باقي
العالم والمراد به ما عدا النطفة والزايد عليها   وان احتياج الجميع عطف
علي حدوث اي استدل علي حدوث الخ وعلي ان الخ والمراد بالجميع النطفة
وباقي العالم في بعض قطعا   والعالم كله مراده به ما عدا الزايد
ان هذا الزايد اجرام متحيزة الخ لا يخفي مخالفة هذا الظاهر المتن
لان المتن قد انتفت في الدليل للاجرام فقط وقوله متحيزة وصف كاشف
كما ان قوله قايمة بها كذلك كاشف   والمثلان يجب الخ لاجل هذا ايقال
في تعريف المثلين هما الامران المتساويان في كل ما يجب ويجوز ويستحيل
ثم ان الاولي تاخير قوله والمثلان الخ بعد قوله وقد وجب فيكون عطفه
لم وح تكون في غنية عن قوله لما تلته اياه وهذا اشارة للدليل الثاني
المبين للمطلوب باللزوم وحينيذ فكان الاولي ان يقول وايضا لو اختلف
الخ   بان يكون بعضه قديما اعني مقابلا للزايد وقوله وبعضه
حادثا وهو الزايد وقوله لكان مختلفا الخ اي لكن التالي باطل لانه لو
اختلف العالم فيما يجب لزم انه يكون بعضه مثلا غير مثل وهذا تهافت
واذا ابطل التالي بطل المقدم وهو جواز كون بعض العالم قديما واذا
بطل ذلك تعين حدوثه ويلزم من كونه حادثا سبق العدم له وهو
المطلوب ثم ان هذا التالي الذي ذكره الش مخالف للتالي الذي ذكره في
المتن لانه قال للزوم ان يخص احد المثلين الخ ففيه اشارة الي جواز جعل
كل منهما تاليا   لا يكون الا واجبا للقديم اي ان القديم يجب له
القدم لانه جايز له وقوله وبرهانه اي وبرهان ما ذكر من ان القدم
لا يكون الا واجبا للقديم لا جايزا له ما ياتي اي في فصل البقا والحاصل
انه اثبت الملازمة بقضية ثم اقام دليلا علي تلك القضية التي اثبت
بها الملازمة   لجاز عليه سبق العدم اي لكن التالي وهو جواز سبق
العدم علي القديم باطل اذ لو جاز سبق العدم عليه لا احتاج الي مخصص
يخصصه

يخصصه بالوجود بدلا عن العدم المجوز لكن احتياج القديم الي المخصص باطل اذ
لو احتاج الي مخصص لكان حادثا كلكن التالي وهو حدوث القديم باطل لان
الحدوث نقيض القدم المفروض فلو كان القديم حادثا لكان القديم قديما
وغير قديم وهذا تهافت   بدلا عن العدم المجوز اي فيكون حادثا
وقوله وهو اي الحدوث نقيض القدم ففي كلامه حذف والمراد بنقيض
القدم المساوي لنقيضه   وهذا مبني الخ الاشارة راجعة لمضمون قوله
وبيان الملازمة الخ   فهو اي قوله والقدم لا يكون الا واجبا وقوله
معترض بين الشرط اي وهو قوله لو جاز ان يكون بعض العالم قديما وقوله
وجوابه اي وهو قوله للزم ان يختص احد المثلين عن مثله بصفة
واجبة   لبيان تلازمهما فيه ان بيان الملازمة يقتضي تاخيره
لا اعتراضه وح فالاولي ان يقول اهتماما ببيان الملازمة فتامل
بيان لبطلان التالي اي وهو قوله فيما مر وهو محال الذي جعلناه
استثنائية للقياس   وهو اي التالي اعني قوله للزم ان يختص الخ
وقوله جواب الشرط اعني لو   ليس لها وجود زايد علي الذات اي
ليس لها تحقق زايد علي تحقق الذات وذلك كصفة الوجود فانه صفة
للمولي لا تعقل الذات بدونها وقيل انه صفة حال اي انها صفة ثابتة
في الخارج لكنها لم تصل الي مرتبة الوجود وهو مراد من يقول ان الوجود
غير الموجود والاول قول من يقول ان الوجود عين الموجود واعلم
انه علي كل من القولين اعني سوا قلنا ان الوجود حال او غير حال
فهو صفة نفسية وتفسير الش للصفات النفسية انما ياتي علي قول من
يقول بنفي الاحوال وان الوجود عين الموجود واما علي مقابله فالصفة
النفسية هي ما لا تتحقق الذات بدونها وان كان لعقل من الذات
والصفة تحقق في نفسه ولكن لا انفكاك لاحدهما عن الاخر   الا صفة
نفسية اي كالناطقية للانسان والناهقية للحمار والتحيز للجرم وقوله
او لازمة لها كقبول صفة العلم والكتابة فانه لازم للناطقية وكالحدوث
والافتقار اللازمين للتحيز وكعدم قبول العلم والكتابة اللازمين
للناهقية   واختصاص الخ الاختصاص مبتدا وقوله يوجب خبر

واما قوله وهو اي الحكم الواجب لا يكون فهذا معترض قصد به بيان النسبة
التي بين المبتدا والخبر فان قيل ان اختصاص احدهما بحكم واجب هو وصف
نفسي دليل على عدم التماثل واما اختصاصه بحكم لازم لصفة نفسية
فلا يدل على عدم التماثل لان اختصاصه باللازم للوصف النفسي لا يدل على
اختصاصه بالوصف النفسي ضرورة ان وجود اللازم لا يدل على وجود
الملزوم قلت ان اختصاص احد الامرين باللازم دليل على انتفاء ذلك
اللازم عن الامر الاخر الدال على انتفاء ملزومه الذي هو الوصف النفسي
فيه فلا يشتركان في جميع صفات النفس فلا يكونان مثلان وهو
تهافت اي واللازم فيها قد باطل لما ادي اليه من حدوث القديم باطل لما
ادي اليه من الاحتياج لمخصص باطل لما ادي اليه من جواز عدم القديم
باطل وثبت ان عدمه واجب وهو المطلوب اصل وفرع اي الاصل
منه والفرع منه وليس المراد الاصل له ما نشا عنه غيره وذلك لما
من غير تاثير الخ بيان لقوله بحسب مجرى العادة وبالفرع
الناشي اي كالنبات فقول الشارح كالما للنبات لف ونشر مرتب ونحو
ذلك اي كالنطفة للحيوان واشار الشارح بقوله بحسب مجرى العادة الى
ان نشاة النبات عن الما والحيوان عن النطفة ليس بتاثير الما في النبات
والنطفة في الحيوان على وجه العلة او الطبع لا يخصصان مثلا عن
مثل اي لا يخصصان مثلا بشي بدلا عن مقابله وذلك لان تاثيرهما
بالمناسبة الذاتية والشي الواحد لا ينافي بسبب الامرين المتنافيين بل يلزم
لاجتماع المتنافيين والعالم كله متماثل المراد به ما عدا الزائد
وهذه اشارة الى قياس من الشكل الثاني تقريره ان تقول العلة والطبيعة
لا يخصصان مثلا عن مثل وصانع العالم قد خصص مثلا عن مثل ينتج العلة
والطبيعة ليسا صانعين للعالم واذا انتفى كونهما صانعين للعالم
تعين ان صانعه فاعل مختار لانحصار الصانع في المؤثر في الثلاثة
والعالم كله متماثل هذا جري على ما قاله اهل السنة من ان الاجرام
حقائقها كلها متماثلة واختلافها انما هو بالصفات فحقيقة الانسان
والفرس متماثلة والاختلاف انما هو بالصفات العارضة واما الحكما
فيقولون

فيقولون ان الاجرام متباينة الحقائق لاختلافها بالذاتيات واذا علمت
ان كلام الشارح مبني على ما قاله اهل السنة فلا ينتقد في الرد على الخصم قد
اختص كل جزء منه الخ فقد اختص بعضها بقوة السمع وبعضها
بقوة البصر وبعضها بقوة الشم الخ وقد سبق تقريره لك اي الدليل
المذكور عند قوله ثم اذا نظرت الخ وحاصله ان هذا الدليل الذي قلناه
انما هو على حدوث النطفة وساير العالم ما عدا الزائد واما حدوث
الزائد فله دليل اخر قد تقدم عند قول المص ثم اذا نظرت الخ فقول
الشارح وقد سبق ذلك اي تقرير نظيره لك الدليل المذكور هنا وقوله في
فاعل ذاتك اي في اختيار الفاعل للزائد من ذاتك ومراده بالذات
الزائد والحال واحد جواب عما يقال هلا ذكرت هذا الدليل هنا كما
ذكرته فيما تقدم ولهذا المعنى اي ولكون الحال واحدا استغنى
وهو مندرج الخ اي ذكر هذا الدليل الدال على حدوث النطفة وباقي
العالم هنا مندرج في التشبيه بقوله كافتقارك وذلك لان معناه
ان النطفة وساير العالم مفتقر للفاعل المختار كما انك مفتقر له وحينئذ
فيكون الدليل الدال على حدوثك وافتقارك للفاعل دالا على
حدوث النطفة وساير العالم وافتقارهما للفاعل المختار لانهما
متماثلين لك فان قلت ان قوله وهو مندرج الخ ينافي ما قبله لان
ما قبله يقتضي ان الدليل على افتقار الزائد لم يكن مذكورا هنا وهذا
يدل على انه مذكور هنا واجيب بان قوله وهو اي الدليل مندرج
في التشبيه اي فيكون مذكورا هنا ضمنا لا صراحة وقوله اولا وقد سبق
تقريره لك اي صراحة وقوله والحال واحد فلم يحتج لاعادته صراحة فلا
ينافي انه مذكور ضمنا وقوله ولهذا استغنى عن ذكره اي صراحة فتامل
وان جميعه عاجز اعلم ان المص تكلم في المتن اولا على عجز الجميع ثم تكلم بعد
ذلك على افتقاره وهنا فالشارح قد عكس في ذلك ولا نكتة لذلك العكس
فلعله وقع منه ذلك سهوا يعني ومن هذا المعنى اي ومن اجل هذا
المعنى اي وهو ان الجميع عاجز صانع العالم المراد بالعالم النطفة
وبقية العالم فالمراد به هنا ما عدا الزائد بدليل قوله كعجزك

لجميعه اي لجميع العالم بالمعنى المتقدم فلا يكون فاعله جرما اي لان الجرم
من جملة بقية العالم الذي عمه العجز والا لعجز كعجزه اي والا نقل انه
لا يكون فاعله جرما بل قلنا انه يكون جرما فلا يصح اذ لو كان فاعله جرما
لعجز كعجز العالم لكن انت خبير ان هذا معلوم مما قبله اعني قوله لعموم العجز
لجميعه وايضا هذا يقتضي ان الجرم خارج عن العالم مع انه بعض العاجز
فكلامه يقتضي ان بعض العالم ليس من العالم وهذا باطل فالاولى اسقاط
قوله والا لعجز كعجزه هذا وقد يقال ان غاية ما استفيد مما هنا عجز ما عدا
الزائد واما الزائد فلا يعلم عجزه فيمكن ان يكون الصانع هذا الزائد
والجواب ان عجز هذا الزائد معلوم بالمشاهدة وحينئذ فلا يحتاج لدليل
لما وجب الحدوث الخ اراد بالعالم هنا ما يشمل الزائد والنطفة وغيرهما
ووجب عجز جميعه هذا الكلام يدل على ان الاية في المتن لها تعلق
بالعجز والحدوث والمتبادر منه انها متعلقة بالافتقار للفاعل المختار
وكانت الدلالة على ذلك اي على ما ذكر من حدوثه وعموم عجزه
فطرته اي خلقته ينبي اي يدل على انه مفتقر افتقارا عظيما وقوله
لغاية الكمال هذه الجملة في محل جر صفة لمبدع وينبي عطف مرادف
لينبي لان الانباء والانشاء بمعنى واحد وصفاته الكاملة اراد بها
ما يتوقف عليها الفعل او بلسان المقال الاولى حذفه لان كل جزء
من اجزاء العالم وكل صفة من صفاته انما تنبي عن ذاته العلية وصفاته
الكاملة والافتقار اليها بلسان الحال انتهى ويعترف بالعجز عن
الادراك اي لكنه ذاته بمعنى ان هذا الصنيع يدل على عظم هذا الصانع
وانه لا يدرك كنهه ويعترف بالشكر فيه ان هذا الشغل الغريب انما يوجب
الشكر بالفعل لا الاعتراف به وهذا في الحقيقة يرجع للانباء المتقدم من
جميع ما يتخيل متعلق بمثال وفي العبارة قصور لان الله تعالى كما انه ليس
له مثال في الخيال كذلك ليس له مثال في الواقع وقد يقال انه يلزم من عدم
المثال في الخيال عدم المثال في الواقع فلا قصور وقيل ان التسبيح في
الاية على ظاهره اي من كونه بلسان المقال بان تقول سبحان الله وتعالى
والحاصل ان الشجر ونحوه والاعيان التسبيح ليس على ظاهره بل بمعنى الدلالة
على

على ذاته تعالى والافتقار اليها وهو قول الواحدي ومن تبعه وقيل ان
التسبيح على ظاهره وعليه فحقوله فقيل فقوله وان من شيء اي فيه روح نحو
عام مخصوص وهو قول المهدوي وقيل عام في جميع الموجودات ما فيه
روح وما لا روح فيه وهو قول النخعي وعليه مشى الشارح هنا حيث قال
وقيل التسبيح في الاية على ظاهره في جميع الموجودات اذ لا اشتراط الخ
جواب عن ما يقال ان التسبيح بلسان المقال نطق وصدور النطق مما
فيه حياة ظاهر دون ما ليست فيه كالاحجار وغيرها من الجمادات وذلك
لان الحياة شرط في النطق ويلزم من فقد الشرط فقد المشروط وحاصل
الجواب انا لا نسلم ان الاحجار وغيرها من الجمادات خالية من الحياة
اذ لا مانع من قيام الحياة والعلم وباقي الصفات التي يتوقف عليها
الفعل بها اذ لا اشتراط الخ وغيرهما من الصفات اي التي يتوقف عليها
الفعل بنية مخصوصة اي وهو الجسم الذي فيه روح بل هذه الصفات
يصح وجودها في اي جسم كان ثم ان هذا القول وهو ان المراد بالتسبيح
في الاية بلسان المقال في جميع الموجودات هو المعول عليه عندهم وذلك
لان الحياة صفة تقتضي الحس والحركة وليست تابعة لاعتدال المزاج ولا
مختصة بالبدن المؤلف من العناصر الاربعة ولا بذي الروح الحيواني فيجوز
ان يخلقها الله في الجمادات والبسايط هذا مذهب اهل السنة وذهبت
الفلاسفة وكثير من المعتزلة الى هذا الاشتراط برهانكم السابق الخ
اراد به ما تقدم من الاستدلال على وجود الصانع بحدوث اجزاء العالم
وقد ذكر الشارح فيما سبق له طريقا ثالثا وهو ان يقال انا لم اكن ثم كنت
وكل من كان كذلك فله موجد اوجده او يقال انا موجود بعد عدم وكل
ما كان كذلك فله موجد اوجده او يقال انا حادث وكل حادث لا بد له
من موجد اوجده ينتج انا لا بد لي من موجد اوجدني اذا علمت هذا
فقوله برهانكم السابق اي جنس برهانكم المتحقق في مفرده انما
ينتج ان الحدوث الخ اما انتاج البرهان الاول لحدوث العالم جميع
الاجرام فبالزوم لانه انما ينتج صراحة ان ذاتي لا بد لها من موجد وهذا
يستلزم حدوثها وجميع الاجرام مماثلة لذاتي اي فما ثبت لذاتي من

الحدوث يثبت لها فتأمل لجميع الاجسام والاعراض اي فقط وهو
حدوث كل ما سواه تعالى اعم من ان تكون جواهر او اعراض او غيرهما
كالمجردات والاتي بعده اي وهو قوله ايضا لو تطرقت الخ وهو حدوث
كل ما سوى الله اعترض بان الكلية اخص من الجزئية لتحقق الجزئية
حيث تحققت الكلية وعدم عموم تحققها كما هو مشهور وح فقول الشارح
والمطلوب اعم من هذا وهو حدوث كل ما سوى الله لا يناسب هذا
المشهور لانه جعل الكلية اعم والجواب بان المراد بالاعم الاكثر افرادا فان
المطلوب حدوث ثلاثة اشيا اجسام واعراض ومجردات وما تقدم لوحظ فيه
خصوص الاولين فقط واما قوله الجزئية اعم فباعتبار انهم يقولون
لا مفهوم للجزئي الملاحظ في جزئيتنا المتقدمة لخصوص ولذلك قدرنا
سواهما فقط ثم ينهض فيه دليلكم اي مجموع دليلكم السابق اذ لا ياتي ان
يقال فيه انه لم يكن ثم كان ولا انه موجود بعد عدم ولا انه حادث لما ياتي
من ان مثبت الزايد يقول بقدمه لعدم علته مذهب المتكلمين
الخ هذا الجواب لا يظهر الا لو كان الخصم من المتكلمين ولهم في
ابطال الزايد اي في ابطال وجود الزايد على الاجسام والاعراض وهو
ما ليس بمتحيز ولا قايم به وهو الجوهر المجرد طرق والحاصل
ان المتكلمين ينكرون ان يكون لهذا القسم وجود واثبته الفلاسفة
وجعلوا منه العقول والنفوس الفلكية والبشرية ووافقهم بعض
المتكلمين على النفوس البشرية وجمهور المتكلمين على نفي ذلك
بطلان ذلك لابتنائه على مقدمات فلسفية فاسدة مثل كون
الصانع موجبا والعوامل من كل وجه وكون الواحد لا يصدر عنه الا واحد
ونفي الجزء الذي لا يتجزى وغيره لك وعلى تسليم وجود هذا القسم مع
بطلان اصله المذكور فهو حادث لانه اثر الفاعل المختار لما تقدم من
بطلان العلة والطبيعة واستناد كل ممكن للفاعل المختار وكل ما هو اثر
المختار لا يكون الا حادثا واما الفلاسفة فانهم وان اعترفوا بامكان هذه
الاشيا لذواتها لكنهم قالوا انها قديمة لقدم علتها وقد ابطلنا ذلك من
اشهرها اي من اقواها وليس المراد بالاشهر ما هو مشهور فان قلت
هذا ينافي

هذا ينافي قوله اولا كلها ضعيفة قلت لا منافاة لان الضعف مقول
بالتشكيك قالوا الخ هذا بيان لطريق التقسيم وان كانت دايرة
الخ لان منشا ذلك ان يكون التقسيم عقليا والامر جلي في ذلك ليس
نفس حقيقته اي لانه سلب فيستحيل ان يكون نفس حقيقة الذات او
حقيقة للصفات الوجودية فهو من السلوب التي تصدق على الباري
اذ هو تعالى ليس بمتحيز ولا قايم بمتحيز لكن التالي صدقه على الله الا انا في
صدقه عما غير الله ثم تخصص للقسمة الاولى انتهت الى ما لا يصح ان يصدق
على غير الله ومن جملة الطرق التي يستدل بها على نفي ذلك الزايد انه
لو كان هناك غير نحو غير الاجسام والاعراض لشارك الباري في اخص
اوصافه وهو التنزه عن الاجسام والمقادير والاشكال لكن التالي باطل
فبطل المقدم وهو وجود قسم ورد بان الاوصاف النفسية لا تكون سلبية
لانها من الاحوال وهذا التنزه سلبي فلا ضرر في المشاركة فيه انما الضرر
في المشاركة في الصفات النفسية واما من يثبت المجردات فيقولون ان
النفس الناطقة من صفاتها كثرة التفكر ولا تضعف قوتها فهي مخالفة
للاجسام لان من صفات الاجسام ضعفها بالعمل فقد اختلفا بالصفات
والتخالف في اللوازم يوجب التخالف في الملزومات وح فهي ليست جرما ولا
عرضا فقد وجد قسم غير جسم ولا عرض وهو غير الله ورد بان الحجر
المغناطيسي جسم وقد اختص باوصاف كجذب الحديد ولا يلزم من ذلك
انه غير جسم اي فهذه الصفات اثباتية ليس نفس حقيقته
ولا نفس حقيقة صفاته اي وانما هو وصف سلبي صادق عليهما وحينئذ
فللخصم ان يمنع تخصيص ذلك الوصف السلبي بذاته تعالى او صفاته
الوجودية بان يقول لا نسلم ان ما ليس بمتحيز ولا قايما به مختصا بذاته
تعالى وصفاته لجواز ان يكون شاركهما في ذلك الوصف امر ثالث وحينئذ
فالقسمة لا تفيد المطلوب من ابطال الزايد والذي اختاره بعض
محققي المتاخرين وهو العلامة تقي الدين المقترح في وجود هذا
الزايد فلم يجزم بوجوده ولا بعدم وجوده فالتردد في الوجود بالفعل
وعدم الوجود بالفعل لا في الجواز وعدمه اذ هو جايز لا مانع منه وانما

لم يجزم بوجوده او بعدم وجوده لان ادلة وجوده لم تتم وكذلك ادلة عدمه
فان قلت الخ هذا مما يدل علي ان التردد في الوقوع بالفعل وعدمه
لا في الجواز وعدمه   علي هذا الراي يعني راي التوقف وحاصله انّنا اذا
لم نجزم بوجوده ولا بعدم وجوده وقلنا بجواز وجوده فنحن شاكّون في عدمه
اذا قدرنا فرض وجوده   قلت مختارنا فيه اي في نفي
قدمه اللجا اي الاستناد للسمع وحاصله ان الدليل علي نفي قدمه السمع
وهو قوله صلي الله عليه وسلم كان الله ولا شي معه اي كان الله في
الازل ولا شي معه مغايره في الازل غيره ولا شك ان هذا شامل للاجرام
وللاعراض وللزايد عليها علي فرض وجوده واذا كانت هذه الثلاثة
لم تكن في الازل ثم كانت بعد ذلك كانت حادثة ضرورة كونها مسبوقة
بعدم لا ان الدليل علي نفي قدمه الدليل العقلي   كان الله هذا
حديث نقله شيخ الاسلام زكريا في حج ثم قبول من السماع   وحدوث هذا
الزايد الخ جواب عما يقال ان صحة السمع تتوقف علي حدوث الاجرام
والزايد فكيف يستدل علي حدوث للاجرام بالسمع وهل هذا الا دور
وتوضيحه ان صحة السماع متوقفة علي المعجزة الدالة علي ان الرسول
صادق فيما اخبر به والمعجزة متوقفة علي وجود الباري موصوفا بالاوصاف
المصححة للفعل والعلم بوجود الباري موصوفا بتلك الصفات متوقف
علي حدوث العالم من جواهر واعراض وزايد عليها لدلالة حدوث العالم علي
وجود الباري وصفاته المذكورة فصار صحة السماع متوقفة علي حدوث
الجواهر والاعراض والزايد واذا استدل علي حدوث الزايد بالسماع كان
دورا لتوقف صحة السماع علي حدوث الزايد وتوقف حدوث الزايد علي
السماع وحاصل الجواب ان الذي توقف عليه صحة السماع انما هو
حدوث بعض العالم لا جميعه فاذا تحقق شي من الجواهر والاعراض شواهد او
تحقق حدوثه دل علي وجود الصانع موصوفا بالصفات المصححة للفعل
وثبتت الرسالة بذلك وبقي الزايد وساير الاجرام والاعراض مستغني عنه
فيصح الاستدلال علي حدوثه بالسمع وقد علم من هذا ان الاستدلال
علي حدوث بعض العالم بالسمع جايز وعلي حدوث جميعه لا يجوز للدور
المذكور



المذكور   ومن المتكلمين الخ هذا مقابل لقوله فان مختارنا اللجا للسمع
وكل ممكن حادث اي وكل موجود ممكن حادث او كل ممكن موجود حادث
ففي الكلام حذف الموصوف او الصفة لان بعض الممكن ليس بحادث وهو
المعدوم   قلت وهو ضعيف الخ حاصله انه يلزم من وجود الدليل وجود
المدلول ولا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول فان العالم دليل علي وجود الله
ولا يلزم من عدم العالم عدم المدلول فاذا علمت هذا فقول المستدل فلا
يجب الخ لا يسلم اذ لا يلزم من كونه لا يتوقف علي وجوده وجود العالم ان
لا يكون واجبا لجواز ان لا يتوقف العالم علي وجوده ويكون ذلك هو
واجب الوجود فالحاصل انه يلزم من توقف وجود العالم علي
وجود شي ان يكون ذلك الشي واجب الوجود ولا يلزم من عدم التوقف
عدم وجوب وجوده   وهو اي الدليل لا يلزم عكسه المراد بالعكس
التلازم في الانتفا اي لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول بل قد يعدم
الدليل ويوجد المدلول   وانما يلزم طرده هو التلازم في الثبوت
فيلزم من وجود الدليل وجود المدلول   وقد كان جل وعلا الي اخره
الواو للتعليل اي لانه قد كان جل الخ   وهو لا يلزم عكسه الخ
هذا مبني علي ان الدليل ليس هو بمعني الموجب والعلة والا لزم اطراده
وانعكاسه وليس هو ايضا بمعني ما يلزم من العلم به العلم بشي اخر والا لزم ايضا
اطراده وانعكاسه بل مبني علي ان المراد به الامارة والعلامة علي
الشي وهو الذي اذا تحقق في نفس الامر تحقق المدلول ولا يلزم من عدم
تحققه تحقق المدلول فان العالم دليل علي وجود المولي ومعني كونه دليلا
انا لو نظرنا فيه لعلمنا المدلول فالعالم لم ننظر فيه من حيث كونه علة والا
كان مطردا منعكسا ولم ننظر فيه من حيثية كونه يعلم به شي اخر والا لزم
اطراده وانعكاسه لانه اذا انتفي العلم به انتفي العلم بالمدلول
وبالعكس بل نظرنا فيه من حيث ذاته ومعني كونه حينئذ دليلا انا لو نظرنا
فيه لعلمنا المدلول فلا يرد ما عساه ان يقال لا وجه لتسميته دليلا
بهذا الاعتبار فتامل   وايضا لو نظرت الخ هذا اشارة الي طريقة
ثانية في الاستدلال علي حدوث العالم وقوله لو نظرت اي ببصيرتك

وقوله الي تغير صفات العالم اراد بالعالم مجرد الذوات بدليل اضافة الصفات
اليه فهو مجاز مرسل من باب تسمية الشي باسم بعضه   قبولا وحصولا
تمييز محول عن المضاف والمراد القبول في البعض والحصول في البعض
اي لو نظرت الي تغير صفات العالم من جهة القبول ومن جهة الحصول فالمتغير
بالقبول كما في البياض القايم بالشخص فانه قابل للتغير بغيره كالسواد
والتغير بالحصول كما في الحركة ومن لوازم الحصول القبول   لذلك
ذلك علي حدوثها الخ هذا متضمن لقياس من الشكل الاول صورته
صفات العالم متغيرة من وجود الي عدم ومن عدم الي وجود وكل ما كان
كذلك فهو حادث وقوله لما ياتي من استحالة قدم الخ تقرير دليل الكبري
القياس وحذف دليل الصغري لظهورها ثم ان هذا الدليل انما انتج
حدوث الصفات فقط وح فنقول الاجرام ملازمة للصفات الحادثة
وكل ملازم لحادث حادث ينتج الاجرام حادثة وهذا هو المشار اليه
بقوله ودلك حدوثها علي حدوث موصوفها اي الموصوف بها
وهو الاجرام وقوله لما سياتي الخ دليل للكبري كما سياتي ايضاحه
في الشرح   والفرق الخ جواب عن سوال وارد علي ما يفهم من التعبير
باخر فانه يفيد المغايرة فكانه قيل ما الفرق بين الدليلين   بل نظر
هذا في جميعه نظرا واحدا محصل هذا الفرق ان الدليل المستدل به نظر للعالم
بنظر واحد واما الاول فالمستدل به نظر بنظرين فقد نظر اولا في النفس
خصوصا وانها لم تكن ثم كانت فهي حادثة ثم نظر ثانيا في ساير العالم وانه
مماثل للنفس المحكوم عليها بانها حادثة فيجب الحدوث لجميعه وفي
هذا الفرق نظر بل هذا الدليل كذلك المستدل به نظر للعالم ايضا بنظرين
فانه نظر اولا في صفاته ثم في اجرامه   وهو ذات الانسان المراد ذات
الناظر والمراد بذات الناظر الزايد علي النطفة فالمستدل نظر في نفسه
فوجد نفسه حادثا وانه غير خالق ذاته قلنا المراد من ذات الانسان
ذات الناظر لما مر صورته هكذا ان الدليل انا كنت بعد ان لم اكن ثم كنت الخ
بحدوثها اي الذات اعني ذات الناظر والمراد بها الزايد
ودلالته علي وجود فاعل مختار اي لتلك الذات وقوله ليس اي وذلك
الفاعل



الفاعل المختار نفس الذات ولا جزا منها   علي ساير العالم اي وهو النطفة
وبقية العالم ما عدا الزايد   انعطف اي وذلك المستدل به كذا الزايد علي
ساير العالم   فانبت حدوثه اي العالم بمعني النطفة وبقية العالم ما عدا
الزايد وقوله بحدوثها اي الذات بمعني الزايد علي النطفة   وحقق
ان صانعه اي صانع ساير العالم وهو ما عدا الزايد الشامل للنطفة
وغيرها وهذا معطوف علي اثبت وقوله لا يمكن ان تكون ذاته اي ذات
ساير العالم ويحتمل ان الضمير في صانعه عايد علي الزايد والمراد بقوله
ولا شيا من العالم علي هذا ما عدا الزايد   ولا شيا من العالم اي
الشامل للزايد والنطفة وغيرها   فانه اي الناظر من جميع الامور
اي سواها من وجود او عدم او غيرها   من نفسها اي من نفع نفسه
لنفسه ولغيره وقوله ومن جملة العالم اي وايس من نفع بقية العالم
لنفسها ولغيرها   الي من ليس كمثله الخ هذا التحلية وما بعده تحلية
بالحا المهملة وهي موخرة عن التخلية فتامل   وتقرير الدليل الخ هذا
الدليل الذي قرره فيه اثبات الحدوث للاجرام اولا وهو مخالف للمتن لانه
اولا اثبت الحدوث للصفات   اما كون صفات العالم الخ هذا دليل
الصغري وقوله العالم اراد به الاجرام فقط بقرينة اضافة الصفات اليه
اما كون صفات العالم الخ هذا هو الدليل المشار اليه اولا في المتن
بالدلالة علي حدوث العالم الاعراض   ودليل التغير الخ اي ودليل صغري
هذا القياس الثاني المستدل به علي صغري القياس الاول   فانها
تشاهد طارية الخ فان الخصم يخالف ويقول ان الحركة كانت كامنة ثم
ظهرت وح فمشاهدة الطرو فيها ممنوع فاذا لا ينهض الدليل واجيب
بان القول بالكمون لما كان واهيا لما يلزم عليه من اجتماع الضدين لم
يلتفت اليه   ومعدومة بعد وجود حال من فاعل تشاهد وفيه ان
المعدوم غير مشاهد فكيف يقول فانها تشاهد في حال كونها معدومة
بعد وجود وحاصل الجواب انه اراد بالمشاهدة بالنسبة للمعدوم
ادراكه فتامل   والمقبول فيما لا يشاهد عطف علي قوله لمشاهدة بعضها
واعترض بان التغير اما ان يكون بالحصول او بالقبول لما يلزم عليه من

الاتحاد بين العلة والمعلول وهو باطل لان الشي لا يوثر على نفسه الا ان
يراد بالمقبول في جانب الدليل الامكان العقلي وفي المستدل عليه المقبول
الاستعدادي وهو القريب من الحصول بالفعل مثلا سكون الارض قابل
للتغير بالاستعداد بدليل امكانه عقلا اذ تحركها جايز لا يلزم عليه محال
وكذا يقال في الالوان فهي قابلة للتغير بالاستعداد لا صلاحه عقلا يجوز
ان تتحرك الخ فتحرك الارض ممكن امكانا استعداديا لا تركي الى تنزلها
وهذا اي ما ذكر من ان صفات العالم كلها متغيرة اما بالحصول او بالقبول
اذا قلنا ببقا الاعراض واما اذا قلنا باستحالة بقايها والتفتنا للدليل الدال
على استحالة بقايها كانت كلها متغيرة بالحصول وحاصل ذلك الدليل ان
تقول ان البقا صفة وجودية فلو كان العرض يبقى زمانين للزم عليه
قيام البقا بالعرض وهو باطل لما يلزم عليه من قيام العرض بالعرض لكن الحق
ان البقا صفة سلبية ولا ضرر في اتصاف العرض بالصفة السلبية واما
كون المتغير الخ هذا بيان لكبرى القياس الثاني المستدل به على الصغرى من
القياس الاول الذي اثبت به حدوث الاجرام مطلقا اي سوا كان من عدم
الى وجود او من وجود الى عدم لانه اي التغير وقوله كان وجوده اي
المتغير وهو اي الوجود الطاري بعد العدم عين الحدوث وقد فرض
قديما اي وقد فرضه الخصم قديما والحاصل ان الخصم يقول انه لا مانع من كون
الصفات متغيرة وهي مع ذلك قديمة وحينيذ فلا يتم قولكم وكل ما كان
متغيرا كان حادثا وحاصل الرد عليه اننا اذا قلنا انها قديمة وكانت
متغيرة من عدم الى وجود كان وجودها طاريا بعد العدم والوجود
الطاري بعد العدم هو عين الحدوث فلزم حينيذ من تغيرها من العدم الى
الوجود حدوثها والفرض انها قديمة فصارت حينيذ حادثة قديمة وهذا
خلف بالضم اي قول رديء لانه فصيح يقال سكت الفا وتعلم خلفا بمعنى تكلم
سكت عن الف كلمة وتكلم بالخطا قاله الجوهري ويصح قراءته بالفتح اي مرمي خلف
الظهر اي وراه لبطلانه لما فيه من الجمع بين متنافيين واذا كان اي التغير
وقوله كان وجوده اي المتغير فيلزم ان يكون وجوده وقع لمقتضي
اي واذا كان كذلك اي المتغير كان حادثا وهذا هو المقصود فالواجب
ذكره

ذكره والحاصل ان الحدوث على هذا التقرير انما علم بوسايط بخلافه
على التقرير الاول فان الحدوث قد علم من غير واسطة فان قلت
الخ حاصله انا نسلم ان المتغير اذا كان متغيرا من وجود الى عدم يكون وجوده
جايزا وان وجوده وقع بمقتضي لكن لا نسلم لزوم حدوثه لجواز ان يكون
المقتضي له علة او طبيعة قديمة فيكون قديما بقدم علته او طبيعته بمعنى
انه لا اول له وان كان يطرا عليه العدم فهذا السوال وارد على التقرير
الثاني وهو قوله وان كان التغير من وجود الى عدم الخ من حيث ذاته
اي من حيث ان ذاته اثر فيها الغير قلنا قد سبق الخ هذا جواب بالمنع
وحاصله انا لا نسلم جواز كون المقتضي علة او طبيعة لما سبق بالبرهان
ان العلة والطبيعة لا اثر لهما اصلا في شي من الكاينات ولهذا اي
ولاجل انه سبق ما ذكر وقوله في الاصل اي في المتن اي في الشرح بهذا دفعا لما
يتوهم من غفلته عنه في المتن وايضا فتقرير الخ هذا جواب
بالتسليم وحاصله انا نسلم لك جواز كون المقتضي للتغير علة او طبيعة
لكن لو كان الامر كذلك ما طرا العدم على المقتضي بالفتح لان طرو العدم على
المقتضي مع وجود علته او طبيعته محال لما يلزم عليه من نفي المسبب مع وجود
السبب لكن التالي وهو عدم طرو العدم على المقتضي باطل لان الفرض ان
ذلك المتغير متغير من وجود الى عدم واذا بطل التالي بطل المقدم وهو كون
العلة او الطبيعة مقتضيان للمتغير واذا ابطل اقتضاوهما له ثبت ان
المقتضي له الفاعل المختار وبالضرورة ان اثر الفاعل المختار حادث
فقوله الخ وايضا فتقدير عدم الخ مراده بالتقدير التقرير او قوله لانه هو
المحال لا الزمني اي وايضا فوقوع عدم القديم اي الذي هو المقتضي
بالفتح فانه فيه ما يقال الاولى حذف تقدير لانه يقتضي ان التقدير
المذكور محال وليس كذلك بل المحال انما هو عدم القديم من نفي المسبب
اراد بالمسبب المعلول واراد بالسبب العلة والطبيعة فان قد الخ
حاصله ان الخصم يقول ان المحالية التي قلتموها انما جات من نفي المقتضي
بالفتح مع بقا العلة والطبيعة ونحن نفرض انتفا ذلك السبب وهو العلة
كما انتفى المقتضي وحينيذ فنفي المسبب لنفي السبب وحاصل الرد عليه

انما ننقل الكلام الي نفي ذلك السبب فنقول نفيه اما ان يكون مع وجود علة
او طبيعة او مع عدمهما فان كان الاول لزم انتفا المسبب مع وجود السبب
وان كان الثاني فيقال في تلك العلة او الطبيعة المنفية ايضا ما ذكر وهكذا
ويتسلسل الامر والتسلسل باطل فما ادي اليه وهو ان انتفا المقتضي
لانتفا سببه باطل وان قرر الخ حاصله ان للخصم ان يقول ان المقتضي
بالفتح عدم مع وجود علة ولكن السبب في انتفائه طرو ضد لذلك المقتضي
فلما طرا ذلك الضد عدم اذ لا يجتمع الضدان وحاصل الرد عليه ان هذا الضد
الطاري ان طرا قبل عدم المقتضي للقديم لزم اجتماع الضدين وان طرا بعد
عدمه لزم انعدامه لا لسبب وكل باطل وما ادي الي الباطل وهو كون المقتضي
بالفتح انعدم مع وجود علته باطل فقد ظهر لك ان انعدام المقتضي مع
وجود علته او مع عدمها كل باطل وحينئذ فليس المقتضي لذلك
المقتضي اعني المنعدم اذ هي تغير من وجود الي عدم علة ولا طبيعة
دتعين انه الفاعل المختار وبالضرورة ان كل اثر للفاعل المختار حادث
وايضا الخ هذا ابطال ثان لقول الخصم يجوز ان يكون المقتضي انعدم
مع وجود طبيعة او علة لطريان ضد ذلك المقتضي وحاصله
انه لو كان كما قال لزم ترجيح المرجوح وذلك لان القديم السابق وجوده
قد ترجح عن ضده بالوجود اولا لانه الحقيق بان يمنع ضده من الوجود
لانه مرجوح لكن ترجيح المرجوح باطل لما فيه من التناقض فبطل المقدم
فقول الشارح اذ منع القديم مصدر مضاف لفاعله وقوله لتجدد مفعوله
واللام فيه زايدة اي لان منع القديم السابق وجوده تجدد وجود هذا
الضد اولا ذلك قوله من منع الضد الطاري لوجود القديم اي من ان
يمنع الضد الطاري وجود القديم فخرج من هذا البرهان جميع
دليل الصغري نحو ما اشرنا اليه في المتن وحاصله ان الموصوف
بالصفات الحادثة لو كان قديما لكان في الازل قبل حدوثها عاريا عن
تلك الصفات وعرو الموصوف عن صفته محال للتلازم بينهما وهذه
الاستحالة اي استحالة عرو الموصوف عن صفته في اكوان العالم
اي التي هي من جملة صفاته والاكوان اربعة الحركة والسكون والاجتماع والافتراق
لكن



لكن الحق ان الاجتماع والافتراق من الامور النسبية لا من الصفات
الوجودية لانه لا يمكن الخ هذا تنبيه لا دليل لان الامور الضرورية
لا يستدل بها عليها لئلا يلزم تحصيل الحاصل وانما ينبه عليها ازالة لما في
بعضها من الخفاء على بعض الاذهان لانه لا يمكن ان يتقرر في العقل جرم
الخ اي لان الجرم وهو ما يملا فراغا سوا كان بسيطا كالجوهر الفرد او كان
مركبا كالجسم دايما اما ان يكون متحركا او ساكنا واما ان يكون مجتمعا مع
غيره او مفترقا من غيره لانه ان كان استقراره مسبوقا بحصوله في حيز
اخر فهو الحركة وان كان مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز فالسكون ومن ثم
قال الحركة هي الحصول الاول في الحيز الثاني والسكون الحصول الثاني في
الحيز الاول واما الاجتماع فهو انضمام الشي لغيره بحيث لا يتخللهما ثالث
والافتراق هو انفصال الشي من غيره بحيث يتخللهما ثالث واورد علي
الشارح ان الجوهر الفرد لو خلقه الله تعالى ولم يخلق معه جوهرا اخر فحصوله في
زمان الحدوث ليس بحركة ولا سكون ولا اجتماع ولا افتراق لانه لم يجتمع
بشي ولم يفترق من شي فقد ارتفعت الاكوان كلها عنه فقول الشارح لانه
لا يمكن ان يتقرر الخ لا يتم واجيب بان كونه في زمن حدوثه
سكون لمماثلته للحصول الثاني في ذلك الحيز وهو سكون اتفاقا والبحث
امن ابو علي السكون غير مشروط فيه وقال الاستاذ انه سكون في حكم
الحركة من حيث ان كلا ليس مسبوقا بحصول اخر في ذلك الحيز اه وانت
خبير بان هذا الجواب يصحح قول المص لانه لا يمكن ان يتقرر في العقل
جرم ليس بمتحرك ولا ساكن دون قوله ولا مجتمع ولا مفترق لما علمت
من جواز ذلك ولذا قيل الحق ان الاجتماع والافتراق امران نسبيان
يجوز عرو الجرم منهما وليسا من الصفات الوجودية قوله وهي
اي الاكوان من حيث استحالة عرو الاجرام عنها تكفي الخ او واستحالة
عرو الاجرام عن الاكوان تكفي في الاستدلال على حدوثه اي العالم اي
بدون الالتفات للبياض او السواد او غيرهما من الصفات فقوله اي
في الاستدلال على الكبري بالاكوان العالم ملازم الخ مراده بالعالم
خصوص الاجرام بدليل قوله ملازم للاكوان فالعالم حادث فقد علم

حدوث الاجرام من مجرد الاكوان بدون النظر للبياض او السواد
عن ما عراها اي عن ما عري الاكوان وقوله من اجناس بيان لما عراها
من اجناس الاعراض اي لان مذهب اهل الحق ان كل جرم لا يخلو من
جنس من اجناس الاعراض فان كان العرض له ضد فلا يخلو عنه او عن
ضده وان لم يكن له ضد فلا يخلو عنه او مثله خلافا لمن جوز ذلك خلوه
عن جميع الاعراض الاكوان وغيرها وفي كلام الشارح اشارة الي ان المستحيل تعري
الجرم عنه انما هو الاجناس لانها اللازمة للجرم لا الاشخاص لان الجرم
قد يخلو عن بعض الجزئيات فخلوه عن الاشخاص جايز بل يجب في
كل ما اتصف بضده واما الخلو عن ذلك الجنس بحيث لا يتصف مثلا
بذلك العرض ولا بضده فلا يجوز وهذا انما يتبع الجرم والا فالحي مثلا
لا يتصف بالعلم ولا بالجهل وذلك اي وطريق ذلك الاستدلال المذكور
اعني الاستدلال باستحالة العرو من الاكوان علي استحالة العرو عن اجناس
الاعراض نفسي اي ثابت لذلك الموصوف لنفسه وذاته لا لامر خارج
فقوله لذاته تفسير لقوله نفسي واعلم ان القبول وان كان امرا
اعتباريا الان له تقرر وثبوت في نفسه بحسب نفس الامر لئلا
يلزم التسلسل هذا تفسير لقوله ولا يطرا علي الذات وحاصله انه لو كان
القبول طاريا علي الذات لتوقف اتصاف الذات به علي ان تتصف بقبول
اخر لان الطاري علي الشي لا يحصل له الا بعد قبوله وهذا القبول الثاني
طاري ايضا فيتوقف اتصاف الذات به علي قبول اخر وهلم جرا فلو
جاز الخ تفريع علي قوله نفسي ومراده ببعضها غير الاكوان باطل
علي الضرورة اي وانكار الضروري لا سبيل اليه وحينئذ فلا يلتفت
لمن ادعي جواز العرو عن الاعراض عن الاكوان وغيرها من المبتدعة
كما سبق لانه انكار للضروري واذا عرفت الخ الغرض من هذا اثبات
حدوث العالم علازمه لجميع الصفات بعد ان اثبت حدوثه اولا
علازمه لخصوص الاكوان هذا اي مضمون البحث السابق من قوله
اما كون صفات العالم كلها حادثة الي هنا بيان ما يتعلق بالدليل اي من
جهة برهان مقدمتيه لانه اولا ذكر الدليل بقوله العالم صفاته كلها
حادثة



حادثة وكل ما كان كذلك فهو حادث ثم بين الصغري بتبيلين من الشكل
الاول ثم بعد ذلك بين الكبري كذلك وارد تابه بعضا اي فهو مجاز
مرسل ويصح ان يكون علي حذف مضاف اي لو نظرت الي غير صفات
اجرام العالم فيكون من مجاز الحذف تنبيه الخ ذكر الشارح في هذا
التنبيه اربعة مطالب من المطالب السبعة الذي يتوقف عليها صحة الدليل
المذكور المستدل به علي حدوث العالم وحاصل ما في المقام ان الدليل
المذكور مبني علي اربعة مطالب الاول اثبات زايد علي الاجرام تتصف
به الثاني اثبات حدوث ذلك الزايد الثالث كون الاجرام لا تنفك عن
ذلك الزايد الرابع ابطال حوادث لا اول لها ثم ان الثاني منها وهو
حدوث الزايد يتوقف علي اربعة الاول ابطال قيام ذلك الزايد بنفسه
الثاني ابطال الانتقال الثالث ابطال كونه وظهوره الرابع استحالة
عدم القديم فمجموع الاصول الذي يتوقف عليها حدوث العالم سبعة
احدها اثبات زايد علي الاجرام تتصف به الاجرام لاجل ان يحكم عليه
علازمته للاجرام اذ الشي لا يلازم نفسه ثانيها ابطال انتقال
ذلك الزايد ثالثها ابطال قيام ذلك الزايد بنفسه ورابعها ابطال كون
ذلك الزايد تارة وظهوره اخري وخامسها استحالة عدم القديم وسادسها
ابطال حوادث لا اول لها وقد نظمها بعضهم بقوله
زيد ما قام ما انتقل ما كمنا ما انفك لا عدم قديم لا حنا
والشارح ذكر في هذا التنبيه الاربعة الاول وقد تضمن كلامه قبل التنبيه
الكلام علي اثنين منها وهو الخامس والسادس والسابع سيأتي في قول
المص وتقريرها حوادث الخ وذكر المص في شرح الوسطي عن بعضهم ان
هذه الامور السبعة هي التي استعيرت لها الظلمات في قوله تعالي او
كظلمات في بحر لجي وذكر عن بعضهم ايضا ان من اتقنها وحررها فهو من
الراسخين في العلم وان من لم يتقنها يخشي المطلق ان شاء الله تعالي من ابواب
جهنم السبعة واعلم ان الخمسة الاول يتوقف صحة صغري الدليل
عليها والسادس والسابع يتوقف عليها تصحيح الكبري خلافا لما
قاله العقادي من ان الكبري تصحيحها انما يتوقف علي السابع فقط وان

الصغرى يتوقف تصحيحها على الستة الاول وبيان كون الصغرى تتوقف
على الخمسة الاول ان اصل القياس للعالم صفات حادثة وكل من صفاته
حادثة فهو حادث فيقول الفلسفي لا نسلم ان لذوات العالم صفات
زائدة على وجودها الخ يشير لبحث ثبوتها على حدوثها سلمنا ان لذوات
العالم صفات لكن لا نسلم انها حادثة وما المانع من ان تكون دائمة الوجود
اما في موصوفها لكن تارة تكمن فيه عند ظهور حكم ضدها وتارة تظهر
بظهور حكمها واما بالانتقال من محل الى محل آخر او بالانتقال من قيامها
بمحل الى القيام بنفسها وبالعكس فلا تنعدم اصلا سلمنا اثبات زائد
على الاجرام وانه لا يقوم بنفسه ولا ينتقل ولا كامن ولكن ما المانع من
ان تكون قديما لا اول له ولا ينعدم وقد ذكر الشارح دفع الاربعة الاول هنا
واما دفع هذا الاخير فحاصله ان نقول لو لحق العدم القديم لكان وجوده
جائزا بدليل قبوله للعدم وكل جائز لا يتبع لنفسه بل لا بد له من مقتضي
فيكون حادثا والفرض انه قديم هذا خلف وقد مر في الشرح والحاصل
ان صحة الصغرى موقوفة على ثبوت الزائد وحدوثه وثبوت حدوثه
يتوقف على الامور الاربعة المذكورة وبيان كون الكبرى تتوقف على
المطلبين الاخيرين ان الفلسفي يقول نحن نسلم الصغرى لكن لا نسلم
هذه الكبرى القائلة وكل من صفاته حادثة فهو حادث اذ لا يتم ذلك الا لو
كانت الاجرام ملازمة للصفات الحادثة وما المانع من ان تكون تلك الاجرام
ليست ملازمة لها بل منتقلة عن هذا اللازم ودفعه ان الدليل على الملازمة
استحالة عرو الموصوف عن صفته وهذا الدفع هو حاصل قول الشارح فيما
مر واما دليل الكبرى الخ فاذا دفع هذا فيقول الفلسفي سلمنا ان تلك
الصفات حادثة وان الاجرام ملازمة لها لكن ما المانع من ان تكون
الاوصاف حوادث لا اول لها والاجرام مستندة لها وحينئذ فلا يكون
لها اول ايضا فلا يتم قولكم وكل من صفاته حادثة فهو حادث فالفلك مثلا
وان لازمته حركات حادثة لا يلزم حدوثه الا لو كان لجملة تلك الحركات
مبدا لزم من تقدم وجود الجرم وهو وجود الجرم عاريا عن الحركات
والسكنات اما لو كانت الحركات لا اول لها فلا يلزم ذلك ودفعه بما ياتي

في قوله

في قول المص وتعتورها حوادث الخ لكن لا نسلم انها حادثة اي موجودة
بعد عدم قولكم لانها متغيرة اي قولكم في بيان الحدوث لانها متغيرة الخ
لكن تارة تظهر الخ اي فاذا تحرك الجسم فالسكون لم ينعدم بل هو قد استتر ومعنى
استتار السكون ان حكمه وهو كون الشخص ساكنا لم يظهر والظاهر انما هو حكم
ضده وهو كون الشخص متحركا والحاصل ان المراد بكون الاعراض عدم
ايجابها حكما وليس المراد به استتارها لان الاستتار من صفات الاجسام
والحاصل ان الكمون في الاصل معناه الاستتار وهو ظاهر في الاجسام
وغير معقول في الاعراض وانما معنى الكمون فيها ان توجد غير مقتضية
لحكمها ومعنى ظهورها وجودها مقتضية لحكمها فقول الشارح بظهور الخ
الباقية للتصوير او من قيامها بنفسها المناسب ان يقول ومن
القيام بمحل الى القيام بنفسها ولا حاجة للعكس فتامل واضداده
كالجهل والظن والشك فالانسان يجد من نفسه العلم بالمسالة الفلانية
والجهل بكذا وانه ظان لها او شاك فيها ويجد من نفسه ان الصوت قائم
بهم خرجتم عن طور اي عن صفات العقلا اي صرتم غير متصفين بها
وستطلع الخ فيه اشارة الى ان سقوط الجواب من حيث الخروج من طور
العقلا وح فلا داعي للرد عليهم بالوجه الثاني ولا مناقشة لنا مع انكم في
عداد عداد بوزن عماد اي انكم تعدون من افراد من لا عقل لهم وثانيها
اخبارهم الخ لا مناقشة لهذا ايضا ان بين ما تقدم على عدم العقل الا ان يقال
هذا على طريق التنزيل اي سلمنا ان لكم بعض عقل لكن يرد الخ وهو بعيد
من العبارة وهو الذي يعني الخ اي وهذا الامر الزائد هو الذي يعني
الخ والواسطة عطف تفسير بين الوجود والعدم الكلام على
حذف مضاف اي بين ذي الوجود والعدم او المراد بين الموجود والمعدوم
قلنا الخ ملخص الرد عليهم بهذا الجواب مخالفتهم لمذهب المحققين
وهذا الاخير فيه نظر انه قال بهذا القول في الصغرى وانما يعني بالدليل
اي بدليل حدوث العالم المذكور هنا الاضرار على عمومها اراد بعمومها
انتفا وهذا الاخير اذ قالوا انها واسطة قالوا باعدامها الخ على وجودها
اي الاعراض من غير حاجة اليه اي الى الاستدلال لانه ضروري او من غير

حاجة الي الطول لان القدر الذي قلناه كاف ومن اشهر الطرق علي ثبوت
الاعراض طريق امام الحرمين وهي الاستدلال بالاحكام بان تقول مثلا
اذا اختص الجوهر بكونه متحركا بدل اختصاصه بكونه ساكنا فهذان الحكمان جايزان
وكل جايز لا بد له من مقتضي والمقتضي اما نفي او اثبات والاول باطل لان
العدم لا اختصاص له والاثبات اما نفس الجوهر او امر زايد عليه والاول باطل
اذ الجوهر نفسه بالمتحركية مثلا لما زالت هذه الحالة مع وجوده لان ما بالذات او خصص
لا يزول ولا يتغير والثاني اما مثل الجوهر او خلافه والاول باطل لان مثل
الجوهر يجب ان يساويه وخلافه اما فاعل مختار او معني قايم بالجوهر
والاول باطل لان المختار لا بد له من فعل والجوهر مستمر الوجود فلا يعمل فيه
في حال بقايه فتعين الثاني وهو الغرض المطلوب اجتمع الضدان اي
في محل واحد واجتماع الضدين في محل واحد محال فما ادي اليه وهو الكمون
باطل وقد اجابوا عن اجتماع الضدين بما حاصله ان التضاد لا يقع بين
العلل بل بين احكامها فلا يمتنع بين الحركة والسكون مثلا بل بين حكميهما
كالمتحركية والساكنية والحركة والسكون وان كانا موجودين الان حكم
احدهما معدوم لانه متي كمنت الحركة لم يظهر حكمها بل ينعدم وحينيذ فلم
يكن هناك اجتماع الضدين علي تقدير الكمون وحينيذ فالكمون ليس باطلا
ورد هذا بان الاحكام معلولات وهي لا تتحقق بعللها الا بتحقق عللها فالكون
ساكنا انما ثبت لثبوت السكون فاذا ثبت السكون ثبت الكون ساكنا و ح
فالتضاد انما هو واقع اولا وبالذات بين العلل اعني الحركة والسكون ووجوده
في الاحكام فانما هو بواسطة وجوده في العلل لانها متضادة في نفسها
والالزم ثبوت الحال للمحال وايضا فالكمون والظهور الي اخره حاصله
ان العرض كالحركة مثلا عند حصولها قد اتصفت بالظهور وعند كونها حال
حصول السكون قد اتصفت بالكمون فالحركة قد قام بها الكمون والظهور في
انيين فان قالوا انه ينعدم احدهما عند اتصاف الحركة بالاخر فنقول لهم قد خالفتم
اصلكم ولزمكم ما فررتم منه وذلك لان اصلكم ان الاعراض تكمن ولا تنعدم
والكمون والظهور من جملة الاعراض الزايدة ومتي ثبت ان الكمون او الظهور
ينعدم ثبت حدوثه وهما ملازمان للجرم وملازم الحادث حادث فقد ثبت
المطلوب

المطلوب الذي فررتم منه القول به وهو ملازمة الجواهر للحوادث وان قالوا انه
لا ينعدم احدهما عند الاتصاف بالاخر بل يكمن لزم التسلسل وسياتي بيانه
وان قالوا الكون لهما بمعني ان قالوا ان الكمون والظهور كل لا ينعدم بل قالوا
ان الكمون متوارد علي الحركة حال ثبوت حالة ثبوت السكون والظهور المتوارد
عليها ايضا حين ثبوتها كل منهما اي من الكمون والظهور تتصف به الحركة
وليس احدهما منعدما عند الاتصاف بالاخر بل هو كامن فنقول لهم يلزم
التسلسل وذلك لان ثبوت الحكم فرع عن ثبوت علته والحركة علي فرض
اتصافها بالكمون تكون الكمون متصفا بالكون كامنا والاتصاف بالكون
فرع عن ثبوت العلة وهو الكمون فيحتاج هذا الكمون لكمون اخر ثم ان الكمون
الاخر متصف بالكون كامنا والاتصاف بالكون فرع عن ثبوت علته وهو الكمون
فيحتاج هذا الكمون الثاني لكمون ثالث وهكذا فيلزم التسلسل وهكذا يقال
في الظهور فاذا كانت متصفة بالظهور فهذا الظهور متصف بالكون ظاهرا
والاتصاف بذلك فرع عن ثبوت الظهور فيحتاج لظهور ثان والظهور
الثاني متصف بالكون ظاهرا والاتصاف به فرع عن ثبوت علته وهو
الظهور فيحتاج الظهور الثاني لظهور ثالث وهكذا ويتسلسل الامر
والتسلسل باطل فما ادي اليه باطل وان قالوا بكمونهما اي بكون الكمون
والظهور بان قالوا الكمون يكمن عند وجود الظهور والظهور يكمن عند
وجود الكمون وقوله وظهورهما اي بان قالوا يظهر الكمون عند عدم الظهور
ويظهر الظهور عند عدم الكمون لكن انت خبير بان الشارح فرض الكلام اولا في
الكمون حيث قال اولا فان كان احدهما ينعدم عند وجود الاخر لزمهم نقض
اصلهم اي قاعدتهم من قولهم بكمون الاعراض وحيث كان فرض اولا في الكمون
فكان المناسب لما مر ان يقول وان قالوا بكمونه وظهوره اي ذلك الاحد
وهو الكمون لزم التسلسل ويصير محصل الكلام هكذا ان العرض اعني
الحركة مثلا عند ثبوتها قد اتصفت بالظهور وعند كونها حال ثبوت
السكون قد اتصفت بالكمون فالحركة قد قام بها الكمون والظهور في انيين
لكن هذا الكمون والظهور ان قلتم انه ينعدم احدهما عند اتصاف الحركة
بالاخر فقد خالفتم اصلكم من القول بكمون الاعراض وان قلتم انه عند

الاتصاف باحدهما لا بعينه بل يمكن لزم التسلسل في كون الاعراض في
بعض من التي للبيان اي فقد قضوا اصلهم من القول بكون الاعراض
لزم قلب هذه الحقيقة اي لان الانتقال من لوازم الاجرام فقد قلبوا الحقيقة
فجعلوا الازم الجرم لازما للعرض وهذه قلب لحقيقة العرض لكن للخصم ان يمنع
هذا ويقول هذا انما جاكم من جعل الحركة انتقال الجوهر من حيز الي حيز اخر ونحن
لا نقول بذلك لجواز ان تكون غير هذا والمانع لا يلزمه البيان لان المنع اما
مصحوب بسند او يكون بلا سند وقيام المعنى بالمعنى وهو قيام الانتقال
بالانتقال وتقريرها حوادث الخ هذا دفع لاعتراض من الفلاسفة وارد
على كبرى الدليل الذي استدلينا به على حدوث العالم وهي وكل من صفاته حادثة
فهو حادث اذ لا ينتهي كلامكم وحاصل الاعتراض انا لا نسلم ان كل من صفاته
حادثة فهو حادث اذ لا يتم كلامكم الا لو كانت هذه الصفات الحادثة لها اول لانه
اذا كان لها اول لم يكن للموصوف بها له اول بان كان قديما لزم عرو الموصوف
عنها قبل حدوثها وعرو الموصوف عن صفاته باطل ونحن نقول تلك
الصفات الحادثة التي لازمت الاجرام لا اول لها وحينئذ فالاجرام المتصفة بها
والملازمة لها كذلك ولا يلزم من قدم الاجرام عروها عن هذه الصفات الحادثة
اللازمة لها اذ ما من حادث من الصفات الا وقبله حادث فما من بياض او سواد
الا وقبله مثله وما من شخص الا وقبله شخص وهكذا فافراد السواد او البياض
لا نهاية لها وان كانت حادثة وكذا النوع الانساني قديم وافراده حادثة
لا اول لها ولا ابد والنوع القديم من البياض مثلا الحادث لكونه لا اول له
وكذلك الفلك قديم وحركاته حادثة لا نهاية لها فما من حركة الا وقبلها
حركة ولا مبدأ لتلك الحركات وان كانت حادثة فلم يلزم من حدوث الاعراض
حدوث الاجرام وحاصل الرد عليهم على الوجه الذي اشار له المص
بقوله وتقريرها الخ ان نقول لو قدرت صفات العالم حوادث لا اول
لها لادى ذلك الى فراغ ما لا نهاية له عددا قبل فراغ الموجود الان لكن
فراغ ما لا نهاية له باطل فبطل المقدم وهو ان صفات العالم حوادث لا اول
لها بيان الشرطية انه لو كانت حركات الفلك مثلا لا اول لها لكانت باعتبار
البارحة قد تناهت في العدد قبل مجيء حركة اليوم وبيان الاستثنائية
وهو ان

وهو ان فراغ ما لا نهاية له باطل لما فيه من الجمع بين متنافيين لان فراغ
العدد يستلزم انتهاء طرفيه والنهاية تنافي عدم النهاية والجمع بين المتنافيين
محال ولان تقديرها حوادث لا اول لها يلزم عليه عدم وجود المحقق وجوده
وذلك كحركة اليوم فانها محققة الوجود بالمشاهدة ولكنها متوقفة على فراغ
ما قبلها من الحركات التي لا اول لها وفراغ الحركات التي لا اول لها باطل
للتنافي والمتوقف على الباطل باطل والحاصل ان تقديرها حوادث
لا اول لها باطل لامرين الامر الاول ما فيه من التناقض الامر الثاني انه يلزم
عليه عدم وجود حركة اليوم لانها متوقفة على فراغ ما لا نهاية له الذي هو محال
والمتوقف على المحال محال فتكون حركة اليوم ثابتة بالمشاهدة اذا علمت ذلك
فقول المص وتقديرها هذا مقدم الشرطية وقوله يؤدي الخ هذا هو التالي لانه
في قوة قوله لو كانت للاعراض حوادث لا نهاية لها لادى ذلك الى فراغ الخ وقوله
وتقديرها الخ مصدر مضاف لمفعوله الاول وحوادث مفعوله الثاني
والضمير للاعراض وقوله فراغ ما لا نهاية له محال هذا هو الاستثنائية
فكان الواجب ادخال الكاف عليها والمص قد ادخلها على دليل الاستثنائية
وذلك لان قوله لان فراغ العدد يستلزم انتهاء طرفيه هذا دليل للاستثنائية
قدم المص عليها وادخل عليه اداة الاستثناء وهو غير مناسب وحاصل
هذا الدليل الذي ذكره المص للاستثنائية انه انما كان فراغ ما لا نهاية له
باطلا من عدد الحوادث محالا لانه متى فرغ العدد انتهى طرفه استلزم انتهاء
طرفه الثاني فيكون له اول واخر والغرض انه لا نهاية له ولا اول فيلزم الجمع
بين متنافيين ثم ان بيان الاستثنائية على ما قاله المص لا يحسن وذلك لانه
لا يلزم من انتهاء طرف شيء انتهاء الطرف الاخر الثاني والاولى ان يقال في
بيانها انما كان فراغ ما لا نهاية له باطلا للجمع بين النقيضين وهما النهاية
وعدم النهاية لان الفراغ يقتضي النهاية وكون الشيء لا نهاية له يقتضي عدم
الفراغ وعدم النهاية وبالجملة فاللازم لتقديرها حوادث لا اول لها
امران كل منهما باطل الاول فراغ ما لا نهاية له وهذا باطل لما فيه من
الجمع بين متنافيين والامر الثاني ان يكون ما فيه فهو محقق الوجود الان
غير موجود ثم ضبر هذا كله فيقال ان اللازم الاول اعني التنافي لانه

وذلك لان شرط التناقض اتحاد الجهة وهنا لم تتحد وذلك لان عدم
النهاية من جانب المبدا اي الازل والفراغ والنهاية من جانب ما لا يزال اي
من جانب المستقبل فقد اختلفت الجهة وحينئذ فلم يكن هناك تناقض
فتامل فما توقف عليه اي علي الفراغ وهذا اشارة للازم الثاني وكان
الاولي ان ياتي به علي وجه يشير الي انه لازم ثان بحيث يقول وكل ما لزم عليه
محال من جهة الثاني يلزمه محال اخر من جهة اقتضائه عدم وجود حركة
اليوم مثلا مع انها موجودة بالمشاهدة فتامل اعلم ان الملا اي
اهل الملل لان الملل جمع ملة والمراد بها الاديان وهي لا ياتي منها اجماع بل
الاجماع انما هو من اهلها اجمعوا علي حدوث ماسوي الله اعلم
ان اهل السنة يقولون الحادث هو الموجود بعد عدم واما الفلاسفة
فالحادث هو ما استند لغيره في التاثير سوا كان له اول وهو الحادث
بالذات والزمان كزيد وعمرو اولم يكن له اول وهو المسمي عندهم بالذات
القديم بالزمان وذلك كالافلاك والعقول عندهم فهي حادثة بالذات
لان الغير وهو واجب الوجود اثر فيها بطريق التعليل وقديمة بالزمان
اي لا اول لها لان المعلول مقارن للعلة في الوجود اذا علمت
هذا فقول الشارح اجمعوا علي حدوث ماسوي الله اي علي وجوده بعد عدم
وقوله ولم يخالف في ذلك الا شرذمة اي طايفة قليلة من الفلاسفة اي
فانهم لا يقولون بحدوث ماسوي الله اي بالمعني المتقدم فلا ينافي انهم
يقولون انه حادث لكن بمعني اخر وهو ان واجب الوجود اثر في وجوده
بطريق التعليل وحينئذ فهو حادث بالذات قديم بالزمان والحاصل
ان اكثر الفلاسفة يقولون ان ماسوي الله مسبوق بالعدم وهذه
الشرذمة تقول ان ماسوي الله حادث بالذات بمعني ان الغير اثر فيه
علي جهة التعليل والطبيعة قديم بالزمان اي لا اول له هذا كلام الشارح
لكن فيه ان بعض الفلاسفة يقول ان ماسوي الله بعضه وهو العلوي
منه قديم بالذات والصفات والسفلي منه بعضه قديم وبعضه حادث
وبعضهم يقول انه قديم بالذات لا بالصفات ثم اختلفوا في الذات
عندهم هل هي من قبيل الاجسام ام الاعراض لهم في ذلك كلام طويل
فقول

فقول الشارح الا شرذمة قليلة لا يسلم كذا قرر الشيخ وقد يقال لا اعتراض عليه
وذلك لان قوله ولم يخالف في ذلك الا شرذمة من الفلاسفة اي فانها لا تقول
بحدوثه اي انه موجود بعد عدم بل منهم من يقول ان بعضه قديم بالزمان
وبعضه حادث بالذات والزمان ومنهم من يقول انه قديم بالذات حادث
بالصفات واراد بالشرذمة الجماعة القليلة فقلة منسوبة لمقابل الفرق الثلاث
كلهم اقل ممن يقول بان وجوده بعد العدم ومما يؤيد ان مراد الشارح ذلك قوله
بعد وتفصيل مذاهبهم مما يطول فتامل ذلك بعض من ينسب للاسلام
كابن سينا والفارابي وحفيد ابن رشد والحاصل ان قدماء هم
الذي قدما الفلاسفة اي قدما هذه الشرذمة وقوله اثبتوا قدما خمسة
مراده بالقدم ما يشمل القديم بالذات والقديم بالزمان لان واجب
الوجود وهو الرب يقولون انه قديم لذاته وما عداه فهي قديم بالزمان
فقط حادث بالذات لان النفس والهيولا والدهر والخلا كلها اثر فيها
المولي عندهم بطريق التعليل فهي قديمة زمانا وحادثة ذاتا كما ذكره هنا
كلام لبعض من جملة الشرذمة التي تم نقل ان ماسوي الله موجود بعد عدم
والتعليل ليس كذلك ثم اي والحاصل ان جمهور الفلاسفة علي ان
ماسوي الله موجود بعد عدم والتعليل ليس كذلك ثم ان البعض المخالف افترقوا
فرقا فمنهم من اثبت هذه القدما الخمسة وقال ما عداها حادث اي موجود
بعد عدم ومنهم من قال ان العالم العلوي كله قديم بالذات والصفات الا
حركات الافلاك اي اشخاصها فانها حادثة اي موجودة بعد عدم وان
كان نوعها قديما واما العالم السفلي كالهيولا قديمة واشخاصه حادثة
ومنهم من قال ان العالم كله قديم بالذات فقط ومنهم من يقول ان العالم
كله قديم بالزمان حادث بالذات فقول الشارح والحاصل اي حاصل بيان
مذاهبهم اي حاصلها علي طريق الاجمال لا علي طريق التفصيل اثبت
قدما خمسة هذه الفرقة غير الفرقة التي اثبتت العقول العشرة فانهم
يقولون بقدمها وبقدم الافلاك اي بالزمان وكذا يقولون بقدم حركة الفلك
اي حركته النوعية وسموه عقلا اي وهو الرب وهو غير العقول العشرة
لان من اثبت العقول العشرة يقول انها اثر واجب الوجود وواجب الوجود

[illegible]

لا يسمى عقلا ثم نفسا انما عبر بتعسا بتم لان النفس وما بعدها عند هذه الفرقة
اثر واجب الوجود واثر فيها بطريق التعليل والنفس عندهم الفرقة جوهر مجرد من الجسمية
والعرضية وانظر هل هذه الفرقة تقول ان النفس والهيولا والدهر والخلا كلها
اثر واجب الوجود بلا واسطة او ان بعضها اثر له بلا واسطة وبعضها اثر له
بواسطة بان يقال مثلا انه اثر في النفس بطريق التعليل والنفس اثرت في الهيولا
بطريق التعليل الخ حرر ذلك كذا قرر شيخنا والظاهر الثاني لانهم يقولون واجب
الوجود واحد من كل جهة والواحد من كل جهة لا يصدر عنه بطريق التعليل الا شي
واحد وهيولا هي المادة التي تتوارد عليها الصور ودهر المراد به
الزمن وهو الفلك عندهم وخلا هو الفراغ الذي وراء العالم فهو موجود
ومتصف بالقدم عندهم يعني انه لا اول له واهل السنة يقولون بعدم ثبوت شي
وراء العالم وعلى فرض خلا فلا وجود له بل هو امر عدمي الا الحركات اي حركات
الافلاك وهو عالم الكون والفساد اي العالم الذي يحصل فيه الكون اي
الوجود والفساد اي العدم اي للصور الشخصية واما الهيولا فهي باقية على
حالها لا يقع فيها فساد والحاصل ان الكون عبارة عن تجدد صورة وورودها
للهيولي والفساد عبارة عن عدم الصورة التي قبلها المطروء عليها وهي ما تحت
مقعر فلك القمر منه الفلك ادناه واسفله ومحدبه اعلاه والاعراض اي من
البياض والسواد مثلا ومن الاشكال فالاشكال من جملة الاعراض بخلاف الصورة
فانها عندهم جوهر مجرد مثلا القمح اذا طحن ثم عجن ثم خبز ثم نزل فضلة
فالذات التي طرا عليها الطحن والعجن والخبز هي النازلة من المخرج وانما تغير
صورها واعراضها واشكالها فالاعراض مثل البياض والسواد والاشكال جمع
شكل وهو الهيئة العارضة للجسم بعد تركبه من الهيولا والصورة من احاطة
حد به او حدود كما في الدايرة ونصفها والمثلث وغيره واما الصورة فهي جوهر
مجرد لا يمكن انفكاك الهيولا عنه ولا انفكاكه عن الهيولا فلا اول لها او قبله
والى اخ اي لانه اذا كانت الهيولا ونوع الصور والاعراض قديما كان حينئذ
ما من ولد الا وقبله والد فالاشخاص مثل زيد وعمرو حادثة ونوعها قديم
وسياتي ابطال هذا بان النوع لا تحقق له الا في افراده وحيث كانت الافراد
حادثة كان النوع كذلك وتوقف جالينوس الخ اي فهو احسن حالا منهم
وكان في

وكان في زمن عيسى فذكر له شانه فقال ان كان الامر كما قلتم لعذ امنت
فذهب له فمات في الطريق واعلم ان الفلاسفة كانوا اولا يقولون بحدوث
العالم حتى ظهر ارسطو فقال بقدمه وابتع على ذلك ولانه كان له سطوة
بتلميذه اسكندر ذو القرنين كان سلطانا ناهيا جبارا واما ذو القرنين
فكان من اولياء الله واجتمع بالخضر وعالم اعتراض من الفلاسفة على
كبرى الدليل اي منع منهم لتلك الكبرى قولكم اي في دليل الكبرى يا معشر
اهل السنة لان ذلك اي كونه حادثا مثلها لا ممتنع لتلك الحوادث بفتح
النا على انه مصدر اي لا افتتاح او بكسرها على انه اسم فاعل والمراد بتلك
الحوادث الاعراض الملازمة للاجرام كالحركة بالنسبة للفلك والبياض مثلا
بالنسبة للجرم وقوله بل ما من حادث اي بل ما وصف حادث فلم يلزم
الخ مرتب على محذوف والاصل بل ما من وصف حادث الا وقبله حادث
وح فنقول الاجرام قديمة والحوادث ملازمة لها ولم يلزم من قدم الاجرام على
هذا التقرير عدمها عن الحوادث الملازمة لها واعلم ان قولهم ان الاجرام
قديمة ولم يلزم عدمها عن الحوادث على هذا التقرير مرادهم بالاجرام الافلاك
والهيولي وانواع العالم كالانسان لا اشخاص الانواع لان هذه عندهم
حادثة بالذات على هذا التقرير اي تقرير كون الصفات الملازمة
للاجرام حوادث لا نهاية لها لان نوعها الذي لا تنفك عنه الاجرام
قديم الاولى حذف هذا اذ لا حاجة اليه لانه مبني على ان ما من حركة الا وقبلها
حركة لم يلزم من قدم الاجرام ح عدمها عن الحوادث اللازمة لها وان لم يلاحظ
قدم النوع وان كانوا يقولون بقدم النوع هذا ثم ان قولهم بقدم النوع كلام
لا صحة له اذ كيف يكون قديما وافراده حادثة ولا وجود للنوع الا في افراده
من اوجه اي اربعة كلها مذكورة في المتن ان تكون داخلا في الوجود
اي اتصف بالوجود وقوله وفرغ اي انتهى من حركات الافلاك واشخاص
الحيوانات هذا خروج عن ما الكلام فيه لان الكلام في حوادث لا اول لها من
الصفات لا من اشخاص الحيوانات فلو قال واشخاص البياض مثلا لكان اولى الا
ان يقال هذا مما انجر اليه الكلام فهو توسعة في الدايرة عدد لا نهاية
له مرفوع تنازع فيه دخل وفرغ فيل قوله من حركات الخ وحاصله انه يلزم

علي وجود صفات حوادث لا اول لها ان تكون قد دخل في الوجود من حركات
الافلاك ونحوها عدد لا نهاية له وفرغ من حركات الافلاك ونحوها عدد
لا نهاية له جمع بين متناقضين ضعفه المصرح بان الفراغ في المستقبل وعدم
النهاية في الماضي وحينئذ فليس في الجمع بين الفراغ وعدم النهاية تناقض اذ
لم يتحد المورد وحينئذ فللخصوم ان لا يسلموا ذلك بل يقولون الفراغ في طرف
وعدم النهاية في طرف تامل ويلزم عليه اي على وجود حوادث لا اول لها ان
تكون وجودها الخ فيه ان المناسب للمقام ان يقول ويلزم عليه ان تكون وجود
حركة الفلك الان محالا لما فيه من الجمع بين متناقضين لان الكلام في صفات
الاجرام وهو فراغ ما لا نهاية له الخ انما كان محالا لما فيه من الجمع بين
متنافيين كما مر وقد علمت ان اللازم الاول غير لازم وهذا مبني عليه فيكون
غير لازم ايضا تامل والي هذا الجواب يعني الاول اشرنا في المقدمة بقولنا
يوديه الخ الاولي ان يقول اشرنا في العقيدة بقولنا ونفوا برهان الخ الملحدة
اي الخصوم من الاحاد وهو الخصوم اذ قلتم اذ تعليلية اي لا نسلم
قلتم ان نعيم الجنة حوادث لا نهاية لها ان حوادث نعيمها من اضافة
الصفة للموصوف اي نعيمها الحوادث ووصف نعيمها بالجمع لكثرة افراده
ولذاته وسرورها مرادف لما قبله ومتجددات افرادها اي وافرادها
المتجددة وهذا من عطف الخاص علي العام بمعني لا نهاية الخ الباء زائدة
واضافة زائدة بمعني لما بعده للبيان من الجمع بين الفراغ الخ هذا بيان
لادلة الاستحالة التي وجدت فيه وغيره كذا بالجر عطف علي الجمع اي ومن غير
ذلك مثل عدم ما تحقق وجوده والعموم فيه دليل الجواز عطف لازم علي
ملزوم لانه يلزم من وجوده دلة الاستحالة فيه انعدام ادلة الجواز وانما اتي
بهذا التحصيل المقابلة مع ما ياتي من التصريح بدليل الجواز بمعني انها
لا تنقطع اي فليس المراد بعدم الاخر استمرار الشي الواحد الي ما لا نهاية له بل
المراد ان المتجدد واحد بعد واحد الي غير نهاية حتي لا يجد الخ اي بحيث
لا يجد شي بعدها وهذا التفسير للمنفي وليس من حقيقة الحادث الخ
هذا جواب عما يقال كيف تكون نعيم الجنة حوادث لا اخر لها مع انه اذا كان الشي
حادثا يكون له اخر اذ ليس من حقيقة الحادث ان يكون له اخر اذ هو الموجود بعد
عدم

[illegible]

عدم فلم يوخذ في مفهومه الاخر وانما الذي من لوازمه ان تكون له اول لانه
قد اخذ في مفهومه شرطا فقول الشارح ومن حقيقته الخ عطف علي ليس
لا علي المنفي اعني دخولها بني ان الحادث هو الموجود بشرط كونه بعد عدم
فالمسبوقية بالعدم في الحقيقة لازم لانه من الحقيقة وحينئذ فقول الشارح
ومن حقيقته ان تكون له اول فيه تسمح في ذلك واما دليل جوازه الخ
فيه انه لم يقل احد بوجوب عدم تناهي نعيم الجنة اي لم يقل احد انه واجب
عقلا بحيث تكون تناهيه محالا وحينئذ فمتي انتفت ادلة الاستحالة
ثبت الجواز فلا حاجة لادلة الجواز وحاصل الجواب انه لما كان لا يلزم
من انتفاء ادلة الاستحالة الجواز لانه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول اتي
بهذا بيانا لنفي الاستحالة فكانه يقول كما ان دليل الاستحالة منتف فهو
كذلك والثابت انما هو الجواز فتامل سلمنا انه يلزم من عدم الدليل عدم
المدلول فنقول انه اتي بهذا لزيادة الايضاح وتحقيقا للمقام فما تقرر اي
في الخارج وسياتي برهانه اي وسياتي في المتن برهان ذلك المتقرر في الخارج
وقوله من وجوب الخ بيان لما تقرر في الخارج بل ممكن اي ومن جملته
نعيم الجنة وكذا سائر صفاته اي يجب لها العموم فيما تتعلق به فالعلم
يجب عمومه في اقسام الحكم العقلي الثلاثة وكذا الكلام والسمع والبصر
يجب عموم تعلقهما بالموجودات وكان الاولي حذف قوله وكذا سائر صفاته
اي باقيها لان الحادث من حيث التاثير فيه لا يتعلق به الا القدرة والارادة
ولا دخل لبقية الصفات فيه للزم عجزه الخ اي والتالي باطل فبطل المقدم
وهو وجوب الاخر للحوادث وثبت الجواز وقوله عن امتثال ما وقع اي
لزم عجز القدرة والارادة عن تعلقهما بشي من افراد النعيم يقع بعد الاخر
مماثلة لما وقع منها قبل الاخر لكن ينبغي ان التلازم في الشرطية ممنوع اذ
متي وجب ان يكون للحوادث اخر لزم ان وجود شي بعد الاخر مستحيل ومن
المعلوم ان عدم تعلق القدرة بذلك لا يعد عجزا لان القدرة لا تتعلق
بالمحال وعدم تعلقهما به لا يقال انه عجز لها وانما كان يلزم من وجوب
الاخر للحوادث استحالة وجود شي منها بعد الاخر لان المراد بالوجوب في
كلامه الوجوب العقلي ولا شك ان عدمه محال وهي ممكنة ضرورة حال من

امثال ما وقع وفيه ان ما بعد الاخر صار مستحيل الوجود لان الاخر واجب عقلا
وحينئذ فللخصم ان يمنع امكانها وضرورتها الا ان يقال قوله وهي ممكنة اي يثبت
امكانها بالاولى فهي نظير الابتداء ضرورة انتهاها فهي من المحال اي لذاته
وهو فراغ ما لا نهاية له دائما بحان محالا لما فيه من الجمع بين متنافيين
مطابق لهذا المثال وفيه ان هذا المثال غير مطابق لما قالوه لان الاعطا في المثال
متوقف وما قالوه في الحركات اعتنا في من غير ان تتوقف اللاحقة الا بجهة واجاب علي
بعضهم بان هذا مبني على ان الحركات علل موثرات في بعضها فحركة الامس
علة موثرة في حركة اليوم وحركة اليوم موثرة في حركة الغد وهكذا وعلى
هذا يكون المثال مطابقا لما هنا كذا قرر الشيخ ثم رأيت قلت لان العلة
عندهم يجب مقارنتها للمعلول في الزمان وتقدمها عليه في التعقل
وحينئذ فيلزم مقارنة الحركتين اللاحقة والسابقة وهو باطل ويمكن جوابه
بان قولهم انه يجب مقارنة العلة للمعلول اذا لم يوجد مانع يمنع من المقارنة
وهنا قد وجد مانع وهو وجود المثل فوجود المثل مانع من المقارنة ثم
قال الشيخ ولعل الاحسن في الجواب عن الاصل الاشكال اعني عدم المطابقة
بين المثال وما قالوه ان يقال ان التوقف وان لم يصرحوا به لكنه لازم لهم
ضرورة ان الحركة يتوقف وجودها على محل وقد قالوا بقدم هذا المحل وانه
لا ينفك عن الحركات فلزم ان كل حركة تتوقف على حركات قبلها لا نهاية لها
فالحركة للفلك مبتدا ونظير الدرهم خبره واخبر بالمذكر عن المونث لان
صيغة فعيل يصح فيها ذلك قال تعالى والملائكة بعد ذلك ظهير وكذا
يلزم اي على وجود حوادث لا اول لها ان يكون وجودنا الخ وهذا خروج
عن ما الكلام فيه اذ كلامنا انما هو في التسلسل في الحركات وحينئذ فاللازم
عدم حركة هذا اليوم التي هي موجودة واما استحالة وجودنا ووجود
ساير الحيوانات فهو لازم لشي اخر ادعوه ليس الكلام فيه وهو انه ما من شخص
الا وقبله شخص فتامل لتوقفنا الخ اي معشر ساير الحيوانات فتوقف وجود
الانسان على وجود ابيه قبله لا تفرغ يلزم عليه ان لا يوجد الانسان لتوقفه على
ما لا يفرغ وتوقف وجود النبات على وجود بذر قبله لا يفرغ يلزم عليه ان لا يوجد
لتوقفه على ما لا يفرغ ولا خبر في فضيحتهم بضم الخا وسكون البا هذا هو
المروي



المروي عن المص لكن فيه ان الخبر معناه العلم وحينئذ فالمعنى ولا علم بفضيحتهم
وهذا غير مناسب فكان الاولى ان يعبر بقوله ولا شك في فضيحتهم الا
ان يقال ان قوله الخبر بمعنى مخبر اي لا مخبر بفضيحتهم مثل العيان بل العيان
اقوى هذا ويمكن ان يقرا الخبر بفتح الخا والبا ويكون اشارة الى المثل وهو
قوله ليس الخبر كالعيان تامل ومثل ما ادعيناه المناسب لما سبق
ان يقول ومثلوا لما ادعيناه لكنه تفنن في التعبير وايضا يلزم على وجود
حوادث لا اول لها ان يقارن الوجود الازلي عدمه اي لكن التالي باطل
وهو مقارنة الوجود الازلي لعدمه باطل فبطل المقدم وهو وجود حوادث لا اول
لها وثبت ان لها اول وقوله الوجود بالنصب مفعول يقارن والازلي صفة
للوجود وعدمه بالرفع فاعل يقارن هذا وجه ثان الاولى هذا وجه
ثالث فالاول لزوم فراغ ما لا يتناهى عددا قبل الموجود الان وهو باطل
للتنافي والثاني لزوم عدم ما هو محقق الوجود وهو باطل لزم اجتماع
الوجود الازلي مع عدمه اي لكن التالي باطل فبطل المقدم فحذف الاستثنائية
لظهورها وبيان الملازمة اي ملازمة امتناع انفكاك الشي عن الشي
اي وبيان امتناع انفكاك التالي عن المقدم في الشرطية السابقة وتلك
المقدمات كلها مجتمعة في الازل اعترض بانهم يقولون ما من حادث الا
وقبله حادث الى غير نهاية وحينئذ فلا ينافي اجتماع عدمات في الازل
وكون الزمان لا يخلو عن وجود دائما اللازم عدم هذا الفرد المخصوص
وعدم الذي قبله وهكذا الى غير نهاية فليس الازل ظرفا لجميع كل الاعدام
اذ لا ينافي اجتماعها الا لو فرضنا زمانا يخلو عن الوجود بان فرغت الافراد
فيكون جميعها معدوما وهم لا يقولون بالخلو بل يقولون ما من حادث
الا وقبله حادث دايما على انه لا حاجة لاعتبار اجتماع الاعدام بل يكفي
ان يقال وحيث كان كل فرد عدمه اولي وقيل بقدم الجنس فلا بد من فرد ازلي
يتحقق فيلزم اجتماع وجود هذا الفرد وعدمه كما اشار اليه المص فتامل
اذ لا ترتيب فيها اي في المقدمات ولو قال اذ لا ترتيب في الازل لكان
احسن لان عدم الترتيب في الازليات سببه عدم الترتيب في الازل
وجنس الحوادث ازلي ايضا اي كما ان المقدمات ازلية وتلك المقدمات

كلما تحققه في الازل اعترض بانهم يقولون ما من حادث الا وقبله حادث الى
غير نهاية وح فلا تيا في اجتماع عدمات في الازل الخ توطية لقوله فيلزم ان
يكون ذلك الحادث ازليا اي الذي هو من افراده لان الجنس ازلي ولا تحقق له الا في
فرد من افراده وما تحقق فيه الازلي يلزم ان يكون ازليا وقوله لكن عدم اي
عدم ذلك الفرد الذي تحقق فيه الجنس وقوله ايض اي كما ان وجوده ازلي
واعترض بان هذا الدليل لا يتم الا لو كان الخصوم يقولون بتحقق الجنس في
فرد من الحوادث وهم انما يقولون ان جنس الحوادث الازلي يتحقق في جميع
الافراد التي لا نهاية لها وحينئذ فلا يلزم اجتماع وجود الشي وعدمه تامل
فقد لزم الخ تفريع على بيان الملازمة على الضرورة اي بالضرورة اي
بالبداهة واجتماع وجود الشي مع عدمه محال هذا في قوة الاستثنائية
التي حذفها الش وحينئذ فهذا مرتبط بقوله اولا لزم اجتماع الوجود الازلي
مع عدمه ويصح ان تجعل هذه مقدمة كبرى حملية وقوله ولا لو كانت
الحوادث لا اول لها لزم اجتماع الوجود الازلي مع عدمه مقدمة صغرى شرطية
فعلى هذا يكون الذي ذكره الش قياسا اقترانيا من الشكل الاول مركبا من
شرطية وحملية وليس في كلام الش حينئذ حذف شي من المقدمات
وفيه ايض مصاحبة الخ اي وفي كون الحوادث لا اول لها وقوله وايض اي كما فيه
ما تقدم من مقارنة وجود الشي لعدمه وهو العدم اي الازلي لذلك
الفرد وقوله وهو الوجود اي للفرد الذي تحقق فيه الجنس وحاصله ان
ذلك الفرد قد وصف بالحدوث والمسبوقية وقد صاحبه العدم الازلي على
ما تقدم الموصوف بالسابقية والازلية ومصاحبة السابق للمسبوق المذكورين
مستحيلة لانها تؤدي للتناقض فقوله وفيه ايض مصاحبة الخ غير مقصود
لذاته بل ذكر توطية لقوله بعد وفيه الجمع الخ والحاصل ان كون الحوادث
لا اول لها يلزمه محالان الاول مقارنة الوجود للعدم والثاني مصاحبة
السابق للمسبوق المؤدي للتناقض وفيه الجمع اي وفيما ذكر من المصاحبة
الجمع الخ وقد يقال للخصم ان يقول ان الموصوف بالازلية غير الموصوف بالحدوث
لان الموصوف بالحدوث الاشخاص والموصوف بالازلية الاجناس وحينئذ
فلا تناقض لعدم ورود الحدوث والازلية على محل واحد وهو الحدوث
الى اخره



الى اخره الاوضح ان يقول وهما الحدوث والازلية لكن افرد باعتبار المذكور اي وما
ذكر من المتناقضين الحدوث والازلية فان قالوا لا نسلم ان العدم الخ اي حتى
يلزم عليه الجمع بين متناقضين وهما الحدوث والازلية وهذا السؤال وارد على اللازم
الاخير اعني قوله وفيه ايض مصاحبة الخ ويلزمهم وجود سابق ومسبوق
اي ويلزمهم على القول بوجود حوادث لا اول لها وجود الخ لان العدم سابق
وقد قلنا انه صاحب الوجود الذي هو مسبوق فالحاصل انه لو وجد حوادث
لا اول لها لزم عليه محالات ثلاثة اجتماع الوجود والعدم واجتماع الازلية
والحدوث وهما متناقضان وتقرير سابق ومسبوق في الازل واختلاف هذه
المحالات الثلاثة بالملاحظة وكان المناسب ان ياتي بهذا اللازم الثالث
بلصق اللازمين المذكورين قبل واجتماع وجود الشي الخ لم يلاحظ هنا
السابقية والمسبوقية ويلزمهم وجود سابق ومسبوق هذا في المعنى
عين الالزام المتقدم اعني قوله وفيه ايض مصاحبة السابق للمسبوق الا ان
يقال ان الاول نظر فيه للتنافي والتناقض والثاني نظر فيه لعدم تصور
الترتيب في الازل كما تقدم فتامل وانه يستحيل عند تطبيق الخ حاصله
ان العددين لا بد وان يكونا متساويين اولا بان يكون احدهما اكثر من الاخر
والاخر اقل من ذلك الاخر فلو وجد حوادث لا اول لها لزم انتفا وصف
العددين بالمساواة وبالاكثرية والاقلية واللازم باطل فكذا الملزوم وهو
وجود حوادث لا اول لها وبيان الملازمة انك لو اخذت سلسلة من حركات
الفلك واعتبرتها من الطوفان مثلا منسحبة الى الازل واعتبرتها بذاتها من الان
منسحبة الى الازل ايض كان الماخوذ ممكنه سلسلتان متغايرتان تغايرا
حقيقيا لان الاولى جزء للثانية والجزء يغاير كله فاذا شرعت في التطبيق بين
هاتين السلسلتين وصرت تاخذ حركة من الطوفانية مبتدا بحركة ساعة الطوفان
وفي مقابلتها حركة من الانية مبتدا من الحركة الواقعة الان وانت نازل فيهما مع
الى الازل فمن المعلوم انك لا تنتهي الى حد بل تستمر على نازلا الى الازل لما انها حوادث
لا اول لها وحينئذ فالمساواة بين السلسلتين مفقودة بالضرورة لان الانية
تزيد على الطوفانية بحركات من الطوفان الى الان وكذلك الاقلية والاكثرية
مفقودة بالضرورة لعدم فناء احدى السلسلتين قبل الاخرى الذي هو شرط

في تحقق الاقل والاكثر وانتفا المساواة والاقلية والاكثرية عن العددين محال لما
فيه من ارتفاع النقيضين والمساوي لنقيضه وحينئذ فالملزوم وهو وجود
حوادث لا اول لها مستحيل   عند تطبيق ما فرغ منها اي من الحوادث والمراد
بما فرغ منها ما اعتبرناه ناقصا بدون الزيادة كالسلسلة الطوفانية والمراد
بالتطبيق ملاحظة المقابلة بين السلسلتين بالقلب بان يلاحظ ان كل حركة
من احدي السلسلتين في مقابلة حركة من السلسلة الاخري مثلا السلسلة
الآتية من يوم الجمعة الي ما لا نهاية له مغايرة للسلسلة الآتية من يوم الجمعة
السبت الذي بعد الجمعة الي ما لا نهاية له ازلا لان الاولي جزء للثانية ومن المعلوم
ان السلسلتين غير متساويتين لان السبتية تزيد علي الجمعية بالحركة
الحاصلة يوم السبت فاذا لاحظت التطبيق بين السلسلتين بقلبك بان
اعتبرت حركة السبت واعتبرت في مقابلتها حركة الجمعة واخذت من السبتية حركة
الجمعة واخذت في مقابلتها من الجمعية حركة الخميس واخذت من السبتية حركة
الخميس واخذت في مقابلتها من الجمعية حركة الاربع وهكذا وانت نازل الي الازل
فلا تجد السلسلتين متساويتين لزيادة السبتية علي الجمعية بحركة يوم السبت
ولا تجد احدي السلسلتين اكثر من الاخري لان الفرض ان كل واحدة منهما لا نهاية
لها والاقلية والاكثرية يتوقفان علي فراغ عدد احدهما قبل فراغ عدد الاخر
ما علم بين العددين اي وما وجب بينهما   برهان القطع اي لاعتبار
فيه قطع احدي السلسلتين عما بعدها من الحوادث كالسلسلة الطوفانية
فانها اعتبرت من الطوفان الي ما لا نهاية له وقطعناها عن ما بعدها من الحركات
لاجل ان تحصل سلسلة اخري من الان الي ما لا نهاية له   وقوله والتطبيق اي
لانا اعتبرنا فيه التطبيق بين السلسلتين   متغايران اي تغايرا حقيقيا
لان الجزء يغاير كله وتغايرا اعتباريا لان هذه السلسلة اعني الآتية عين الاخرى
اعني الطوفانية غير انهما مختلفان باعتبار زيادة الآتية علي الطوفانية
من الطوفان الي الان فالخلف لفظي لان كل قول لاحظ ملحظا لو لاحظه الاخر
لقال بقوله   وليس احدهما اكثر من الاخر ولا اقل ولم يصرح به لانه لازم لنفي
المساواة والاكثرية   لما علم من وجوب الخ وذلك لان كل عددين متغايرين
بينهما اما التناقض او مساواة النقيض وحينئذ فلا يجتمعان ولا يرتفعان

قوله

قوله لتحقق الزيادة في احدهما اعني السلسلة الآتية   بالشيء دون
زيادة اعني السلسلة الطوفانية   ويستحيل ان تكون احدهما اعني السلسلة
الآتية   حمل شيء على شيء اي حمل جملة على اخرى اي وهذا المعنى غير مراد هنا
والمراد هنا ما بينه الش بقوله والمراد هنا الخ   فالمطبق في مثالنا ما فرضناه
من عدد الحوادث الخ لقائل ان يقول ان الانسب العكس من ان المطبق هو ما فرضناه
من عدد الحوادث من الان الي الازل والمطبق عليه هو ما فرضناه من عدد
الحوادث من زمن الطوفان الي الازل وذلك لان الملاحظة تطبيقه انما هو لا فرض
طويلة اخذت واحدة من الآتية وجرت مقابلها واحدة من الطوفانية
فلم يجد ما عنده ما اذا اخذت من الآتية واحدة لا يجد لها مقابلة من الطوفانية
وان كان ما قاله الش ايضا صحيح   ولاجل قطعنا في هذا البرهان المطبق
الخ اي لاجل قطعنا المطبق بالمنع عن الزيادة بسبب ملاحظة السلسلة من
الطوفان فسبب ملاحظتنا لها من الطوفان قد قطعناها عن ما بعدها
ليحصل سلسلة اخرى من الآيات الان الي ما لا نهاية له ثم ان الانسب للش ان
يقول ولاجل قطعنا وتطبيقنا الخ يسمي برهان القطع والتطبيق فكان
يلتفت لجانب التطبيق في العلة كما التفت لجانب القطع هذا وما ذكره
شارحنا وقرره تبعا له في بيان برهان القطع والتطبيق لا يتم الا ان المراد
بالاقل ما يصير فانيا عند العد قبل الاخر والمراد بالاكثر مقابله كما هو اصطلاح
الحساب والمنجم ان لا يتوقف ذلك بل يقول الاقل ما كان غيره اكثر منه ولو لم يحصل
له فراغ قبل ذلك الغير عند العد والاكثر ما زاد علي غيره ولو لم يحصل له
عند العد فراغ بعد ذلك الغير وحينئذ فلا يلزم علي اجتماع حوادث لا اول
لها ان يوجد عددان ليس بينهما مساواة ولا مفاضلة لوجود المفاضلة
بين السلسلتين وحينئذ فالملازمة في الشرطية ممنوعة ولاجل هذا قرر
العلامة السعد برهان القطع والتطبيق بطريقة اخرى غير ما ذكرها الش
وحاصلها ان تقول لو وجد حوادث لا اول لها لامكن ان يفرض سلسلة
من الطوفان الي الازل ومن الان سلسلة اخرى كذلك فاذا فرضنا ذلك
وطبقنا بينهما وصرنا ناخذ حركة من احداهما وفي مقابلها حركة من السلسلة
الاخرى وهكذا مستمرين ونازلين الي الازل فلا يخلو اما حال هذه الطوفانية

من امرين فاما ان لا تفرغ ولا تفني علي احد بل كلما اخذ واحدة من الانية تجد
في مقابلتها واحدة من الطوفانية وهذا باطل لما يلزم عليه من مساواة الزايد
للناقص وهو محال واذا بطل اللازم وهو مساواة الزايد للناقص بطل
الملزوم وهو وجود حوادث لا اول لها واما ان تفرغ الطوفانية وتفني عند
حد بان اتفق انا اخذنا واحدة من الانية فلم نجد في مقابلتها واحدة من
الطوفانية فنقول ان الانية قد زادت علي الطوفانية التي قد تناهت والزيادة
انما هي بقدر متناه والزايد بمتناه متناه فلزم من هذا ان ما لا اول له
له اول وهذا انها قد ثبت باطل فالملزوم وهو وجود حوادث لا اول لها باطل
وحاصله ان اللازم لوجود حوادث لا اول لها اما مساواة الزايد للناقص
او كون ما لا اول له له اول وكلاهما باطل فاذا كان اللازم باطلا كان ملزومه
كذلك كذا هذا واعلم ان دليل القطع والتطبيق علي كل من الطريقتين
اعني طريقة الحق وطريقة السمر انما يدل علي استحالة حوادث موجودة لا اول
لها واما امور اعتبارية لا اول لها فلا ضرر فيه لان الامور الاعتبارية تنقطع
بانقطاع الاعتبار كما انه لا ضرر في ثبوت امور اعتبارية لا تتناهي باعتبار
الاخر كما في العدد فانه امر اعتباري ولا يتناهي بمعني انه لا يقف علي حد بحيث
لا يتصور فوقه غيره وكذا لا ضرر في ثبوت حوادث وجودية لا تتناهي بحسب
الاخر كما في نعيم الجنة ومعلومات الله ومقدوراته فانها لا تتناهي بمعني
انها لا تقف علي حد وان كان كل ما وجد منها بالفعل فهو متناه لا بمعني انها
غير متناهية وانها موجودة بالفعل اذ كل ما وجد من الحوادث بالفعل
فهو متناه وانه يصح في كل حادث الخ حاصل هذا الدليل ان تقول
لو وجد حوادث لا اول لها للزم اما سبقية الازلي علي الازلي او صيرورة
ما يتناهي لا يتناهي بزيادة واحد لكن اللازم باطل قطعا فبطل
الملزوم وهو وجود حوادث لا اول لها وبيان الملازمة انه لو كانت الحوادث
لا اول لها للزم صحة الحكم عند وجود كل حادث بان فرغ وانقضي قبله حوادث
لا اول لها فنحكم علي الحركة الحاصلة يوم الاثنين بانه انقضي قبلها حركات
لا نهاية لها ونحكم علي الحاصلة يوم الاحد كذلك ونحكم علي الحاصلة يوم
السبت كذلك وهكذا ونحن نازلون الي جانب الماضي فان قالوا ان جنس الحكم
الحاصل



الحاصل عند كل حركة قديم ازلي بمعني انه لا مبدا له كما ان الحركات المحكوم عليها
كذلك فما من حركة من حركات الفلك الا ويصح الحكم عليها بانه انقضي قبلها
حركات لا نهاية لها فنقول لهم لزم علي كلامكم ان جنس حركات الفلك قديمة ازلية
وان جنس الاحكام ازلية لا مبدا لشيء منهما ومن المعلوم ان المحكوم عليه يجب
تقدمه علي الحكم فيلزم اذن التقدم في الازلي ان يلزم تقدم الازلي علي الازلي وهو
باطل قطعا وان قالوا ان جنس هذه الاحكام ليس بازلي بل له مبدا وهو اول
حركة ماضية اعتبرنا نهايتها من الان بمعني انه يصح الحكم عند نهاية هذه الحركات
الاولي يعني حركة اليوم انه انقضي قبلها حركات لا نهاية لها ويصح الحكم كذلك
عند حركة البارحة وكذلك عند حركة اليوم الذي قبله وهكذا الي مبدا
الحركات الالف فنقول لهم اذا حكمنا علي الحركة التي هي مبدا الالف بانه انقضي
قبلها حركات لا نهاية لها ووقفنا ولم نحكم علي الحركة التي قبل الالف نزاعا في الحكم
فعدم الحكم ح علي تلك الحركة التي قبل الالف بانه انقضي قبلها حركات لا نهاية لها
انما هو لكون ما قبلها متناه اذ لو كان ما قبل تلك الحركة غير متناه لصح الحكم والفرض
انه لا يصح الحكم فصار ما قبل الحركة التي قبل مبدا الالف متناهيا مع انا قد حكمنا
علي مبدا الالف بانه انقضي قبل حوادث لا اول لها والحوادث قبله صادق
بالحركة التي قبل ذلك المبدا وبالحركات السابقة علي الحركة التي قبل المبدا وحينئذ
فالحركات التي قبل الحركة السابقة علي مبدا الالف متناهية وقد صارت غير
متناهية بزيادة الحركة التي قبل مبدا الالف ولا شك ان كون المتناهي
يصير غير متناهي بزيادة شيء عليه باطل اذ الزايد بشيء متناه متناه
ايضا فقول المص وانه يصح في كل حادث في بمعني عند اي عند كل حركة حادثة
وقوله بفراغ الخ ما اي بفراغ حركات الحادثة وقوله قبله متعلق بفراغ والضمير
للحادث وقوله بفراغ متعلق بحكم اي وانه يصح عند كل حركة حادثة
ثبوت حكم بفراغ وانقضا حوادث لا اول لها ولا نهاية لها قبل تلك الحركة
وهكذا لا الي اول في الاحكام اي ويستمر الامر في الاحكام هكذا لا الي اول
بان يثبت عند كل حركة حكم بانه مضي قبلها حركات لا نهاية لها والاولي اسقاط
قوله وهكذا الان قوله وانه يصح في كل حادث يغني عنها لانا لم نلتفت
لا اول للحوادث ولا لوسطها ولا لاخرها بل هو شامل لاي حادث فهو حكم شامل

فلا فائدة لقوله بعد وهكذا وقوله لا الي اول بيان لقوله وهكذا وقوله في
الاحكام اعترض بان الاولى ان يقول في الحركات بدل الاحكام ويلزمه ان لا اول
للاحكام فكل حركة بينها حكم فيلزم ان الاحكام لا اول لها لكن المحكوم عليه
يجب تقدمه وحينئذ فيلزم سبق الازلي على الازلي وهو باطل ولعله انما
عبر بقوله في الاحكام لاجل قوله ومن لازمها الخ ومن لازمها الخ اي من
لازم تلك الاحكام الحاصلة عند كل حادث من انها حوادث لا اول لها قبله
وقوله سبق محكوم عليه اي وهي الحوادث ان يسبق ازلي اي وهو جنس
الحوادث المحكوم عليها وقوله ازليا اي وهو جنس الاحكام فان اجيب
اي عن ما لزم من سبق الازلي للازلي وقوله فالنهاية في الاحكام اي حيث
لا يكون جنسها ازليا فلم يلزم سبق ازلي ازليا في النهاية في الاحكام اي
بحيث نقول ان الاحكام تنقطع عند ابتداء الف حركة مثلا معتبرا انها تنتهي من
الان فلا يكون جنس تلك الاحكام ازليا فلا يلزم ح سبق ازلي ازليا لزم
ان ما تناهى اي وهي الحركات التي قبل الحركة التي هي مبدا الالف وقوله
بزيادة واحد اي وهي الحركة التي هي مبدا الالف ايضا الاتم تاخيره
بعد قوله للرد على الفلاسفة لان ما تقدم من الطرق ليست [illegible]
ظاهرة اي لا تحتاج لدليل وفيه ان قوله بعد لان صحة لطينا في ذلك
واجيب بان هذا تنبيه والامور الضرورية قد ينبه عليها
فان قلت ان الامور الضرورية انما ينبه عليها اذا كان فيها نوع خفا
لا ان كانت ظاهرة واجيب بان قوله ظاهرة مراده انه ليس فيها خفا
شديد فلا ينافي ان اصل الخفا موجود فلاجل ذلك احتيج الى التنبيه
قبل كل حادث اي قبل كل حركة على اصلهم اي قاعدتهم من وجود
حوادث لا اول لها وقوله ضرورة اي وجوبا وليس المراد بالضروري
ما قابل النظري لكن هذا الحكم اي عند كل حادث بانه فرغ قبله حوادث
لا نهاية لها مستحيل ولعله عدل عن قوله لكن التالي باطل لما قاله طلبا
للايضاح لما نذكره الخ اي من قوله وبيان الاستحالة الخ ولا وجود
لجنسها الخ هذا قد علم من قوله قبل لها اول فهو توكيد له وبيان استحالة
وجود ذلك الحكم اي الحكم عند كل حادث بانه فرغ قبله حوادث لا نهاية لها

قوله لو

قوله لو وجد اي الحكم وقوله اولا اي اولا يكون له اول ولا واسطة بين الامرين
وهو وجود الحكم اي عند كل حادث بانه فرغ قبله حوادث لا نهاية لها
ظاهرة اي لانه لا واسطة بين الاولية وعدمها فانما يستبين
اي يتبين ويظهر ظهورا تاما فالسين والتا للتاكيد اما كون الحكم
الخ لف ونشر مشوش ومن ضرورة هذا الحكم الخ المناسب ان يقول ومن
لازم هذا الحكم ليوافق قول المص ومن لازمها سبق محكوم عليه الذي هو
المشروح ولعله عدل لما قاله اشارة الى ان ذلك اللازم ضروري وحاصله
انه اذا كان الحكم لا اول له بحيث ما من حكم الا وقبله حكم لزم من ذلك ان كل
حكم تقدمه محكوم عليه لان وجود الحكم فرع وجود المحكوم عليه فيكون
المحكوم عليه ايضا لا اول له اذ ما من محكوم عليه الا وقبله محكوم عليه فيكون
هنا امران ازليان وهما جنس الحكم وجنس المحكوم عليه ويلزم سبق
الثاني على الاول لكن سبق الازلي على الازلي محال فما ادى اليه محال وانما
فرض الكلام في الجنسين لانهما الازليان عند الخصم واما الاشخاص فهي
حادثة غير ازلية اتفاقا وسبق الازلي على الازلي محال للخصم وهو
الفيلسوف في ان يقول سبق الازلي على الازلي انما يكون محالا اذا كانت
السبقية زمانية لانها تنافي الازلية لكن سبقية جنس المحكوم عليه على
جنس الحكم هذه سبقية ذاتية كسبقية العلة على المعلول
وهذه لا تضر لانها لا تنافي الازلية عدد متناه في نفسه اي وهو
الحركات التي قبل الحركة التي هي مبدا الالف وقوله زدنا عليه واحدا اي
وهو الحركة التي قبل مبدا الالف فالحكم بان المجموع اي المزيد والمزيد
عليه اي الحركة التي قبل مبدا الالف والحركات التي قبلها واما بيان لزوم
هذا المحال اي وهو ان ما تناهى صار لا يتناهى بزيادة عدد متناه
شرا ان منعا بل اما محذوف والاصل اما بيان لزوم المحال على تقدير عدم الخ
انتها الحكم فتدبر علم واما بيان الخ على اصلهم اي موافق لقاعدتهم
وهي وجود حوادث لا اول لها ثم ان المثال الذي فرضه فيه بيان للازم
الاول وللازم الثاني وهو اعم من قوله واما بيان الخ ان نفرض في حركة
الفلك اي عن حركة الفلك في يومنا هذا وقوله وجود حكم هذا هو المفروض

وقوله قبله اي قبل اليوم اي قبل حركة اليوم ليناسب ما تقدم التي تلي حركة
يومنا هذا قبله الظرف متعلق بتلي فالمراد انها تليه من جهة الماضي لا من
جهة الاستقبال وقوله ثم كذلك اي ثم نفرض كذلك حكما اخر وقوله في الحركة اي
عن الحركة التي تلي يومنا هذا ما توالت الاحكام الاولى ثم هكذا انفرض
احكاما ما توالت الحركات فالاحكام تابعة لها فان فرض توليها اي
الاحكام سابق على الزمان الذي يوجد فيه الحكم فيه انه ان اراد وجود
المحكوم عليه الحكم عليها بالفعل فهو غير مسلم لانه لا يلزم من وجود الحوادث
وقوع الحكم عليها وان اراد الحكم بالصحة فلا يلزم سبقية الزمان والظاهر انه
اراد الاول ولكنه غير مطابق لما سبق في قوله لو وجد حوادث لا اول لها للزم
ان يصح عند كل حادث وجود الحكم الخ فالاولى للمتم ان يقول وقد عرفت ان
الحركات المحكوم عليها سابقة على الحكم عليها فهو اي فرض توليها ابدا
القسم الاول وان فرض ان الاحكام انقطعت اي بالعدد وقوله بحيث كان
لها اول اي معتبر اذلك الاول فيما مضى كما فرضنا ان الان اخرها معتبر من
الان واولها فيما مضى فهو اي فرض ان الاحكام انقطعت بالعدد القسم
الثاني على الوجه السابق اي عند قوله اولا فلنفرض مثلا الخ وذلك
بان نفرض عند وجود حركة الفلك في يومنا وجود حكم بانه قد فرغ قبل تلك الحركة
حركات لا نهاية لها ثم نفرض عند وجود الحركة الحاصلة في الامس وجود حكم
اخر كذا في حركة اليوم الذي قبله وهكذا الى تمام الخ ثم انقطع الحكم اي
عن التي قبل الان فيما دونه اعني حركات الان لكن قد حكم عليه
اي على ما قبل الواحدة وقوله عند تمام متعلق بحكم عليه اي عند الحكم
على تمام الان وقوله مجموعا حال من الضمير المجرور وقوله قبلها حال من الواحدة
اي حالة كون تلك الواحدة التي تلي الان قبله اي انها تليه من الطرف الاول
والحاصل انا اذا حكمنا عند مبدا الان بانه قد فرغ قبل ذلك حركات
لا نهاية لها كان هذا حكما على الواحدة التي قبل الان تلي مبدا الان وعلى ما قبلها
من الحركات على مجموع الحركات التي قبل الان اي الشامل للواحدة التي قبل
الان ولما قبلها قبلها اي حالة كون تلك الواحدة الوالية للان قبله
بل وعدم الخ اي بل نقول ان عدم النهاية للحركات في كل فرد من افراد الان حكم

سببه

سببه الخ لان ما قبل هذه الحركة اي التي قبل من جهة الازل والزمن
وجوب انقطاعه اي عند الحركة التي قبل الان اذا علاه اي لان ما بعدها
اعلاه الى حركة الازيادة تلك الحركة اي على ما بعدها وهو ما قبل
الحركة الواحدة وما بعدها هذا جار على ان ما في قول المتن ما بينا بين مصدوقه
ما قبل الواحدة الزائدة وما بعدها وهو الان واما قوله وان تثبت فاقتضى
الخ فهو جار على ان مصدوق ما في ذكره ما قبل الواحدة الزائدة وهو اقرب
اي بحسب النظر لعدم اعتبار كثرة المعدية وانما كان اظهر من جهة انه هو
المتنازع في تناهيه ولكون الحركة المزيدة وسيلة لعدم تناهيه واما الان
الاخيرة فهي منحصرة بالضرورة وليست محل النزاع هذا كله فللخصم ان يقول
نحن نختار ان الاحكام لا اول لها وقولكم يلزم عليه سبق الازلي على الازلي لا نسلم
ذلك اللزوم وذلك لانه لا يتم هذا اللزوم الا لو كان المحكوم عليه يجب تقدمه
في الوجود وذلك غير لازم لانه يكفي تقدمه عليه في التعقل فنحن نقول ان الحكم
قديم كما ان الحركات المحكوم عليها كذلك وهذه الحركة سابقة على الحكم في التعقل
والاصل في ذلك وحينئذ فلم يتم ما ذكر من الدليل في ساير ما قالوه اي
من غير الحركات اي ان كل ما قالوه في العالم السفلي من حوادث لا اول لها
يجري فيه هذا البيان كما جرى في حركات الافلاك فصل ثم نقول
الخ ثم نقول الخ ثم للترتيب الذكري والمعنوي اما الاول فظاهر
واما الثاني فلان ما تقدم فيه اثبات وجود الصانع وما هنا اثبات
الصفات واثبات الصفات مترتب على اثبات وجود الموصوف ولما
توجه المص لاثبات الصفات قدم الكلام على السلوب لانها من باب
التخلية بخلاف المعاني والمعنوية فان اثباتهما من باب التحلية
والتخلية تقدم على التحلية وقدم القدم والبقاء على ما سواهما
من السلوب لانهما يدلان على ما بعدهما فهو كتقديم الدليل على المدلول
وعند التوجه اليهما قدم مبحث القدم على مبحث البقاء لان القدم يدل على
البقاء فهو كتقديم الدليل على المدلول وانما كان القدم يدل على البقاء لان ما ثبت
قدمه استحال عدمه والنون في قول المص ثم نقول للمتكلم ومعه غيره اي ثم
نقول معشر اهل السنة لا للمتكلم وحده لان هذا القول ليس مبتكرا

للمم ان يكون هذا الصانع لذاتك اراد بها الهيكل المخصوص اعني الجسم
مع الروح وقوله وسائر العالم اي باقي العالم اعني ما عداذاتك اي غير
مسبوق بعدم في هذا اشارة الي ان القدم من صفات السلوب وانه عدم
المسبوقية بالعدم والا لا افتقر الي محدث الخ اي والا يكن قديما بل كان
حادثا لا افتقر الي محدث وهذا اشارة الي قياس شرطي ذكر شرطيته
وحذف استثنائيته وتركيبه ان تقول لو لم يكن قديما لا افتقر الي محدث لكن
افتقاره الي محدث باطل فبطل المقدم وهو لم يكن قديما وثبت نقيضه
وهو انه قديم وهو المطلوب وهذا القياس من قبيل برهان الخلف وهو
المثبت للمطلوب بابطال نقيضه وذلك يؤدي الي الدور والتسلسل اي لان
ذلك يؤدي الخ وهذا دليل للاستثنائية المحذوفة وتقريره ان تقول لو
كان صانع العالم مفتقرا الي محدث لادي ذلك الي الدور والتسلسل لكن
الدور والتسلسل محالان فبطل الافتقار المذكور ثم ان الاشارة في قوله
وذلك يؤدي الخ راجعة الي مضمون التالي اعني افتقاره الي محدث ان
كان محدثه اي محدث صانع العالم غير اثر له يعني لا مباشرة ولا بواسطة
ولا بوسايط فان قلت ان هذا التسلسل لا يلزم الخصم الاني
قال ان محدث العالم غير مستند الي واجب الوجود مع انه لم يقل بذلك فيجوز
ان يقول الخصم ان المولي خلق ملكا مثلا وذلك الملك خلق العالم فيكون
صانع العالم مفتقرا الي محدث ولا يلزم دور ولا تسلسل والجواب ان
هذا يرفعه ما ياتي من برهان الوحدانية لانه دافع لابطال كون الفاعل
غير القديم علي ما ياتي والدور ان كان اي صانع العالم اثرا
لمحدثه مباشرة او بواسطة من فراغ ما لا نهاية له اي من انتهاء ما لا نهاية
له وذلك باطل لما فيه من الجمع بين متنافيين النقيضين واما كان في التسلسل
فراغ ما لا نهاية له لانه يلزم عليه ان يكون دخل في الوجود وفرغ منه عدد
لا نهاية له والجمع بين الفراغ وعدم النهاية تناقض علي ما مر في ابطال حوادث
لا اول لها وتوضيحه انه لو تسلسلت الالهة الحوادث مما لا نهاية له في جانب
الماضي لكان العدد الذي لا تنتهي داخلا في الوجود وهذا العدد قد فرغ بالعد
واحدا بعد واحد مبتدا من جانب الماضي الي الصانع الاخير الذي صنع
العالم



العالم مباشرة ويرد علي هذا ما مر عن السعد من ان النهاية من جهة المستقبل
وعدمها من جهة الماضي فلم تتحد الجهة حتي يلزم التناقض سابقا
علي نفسه الخ وذلك لان الشخص من حيث انه خالق للغير الخالق له فهو
سابق علي نفسه ومن حيث انه مخلوق للغير المخلوق له فهو مسبوق علي
نفسه وسياتي ايضاح ذلك في مقتضي اللسان اي في مقتضي هو
اللسان واللسان هو اللغة وكانه قال يطلق في اللغة او ان في سببية
والاضافة حقيقية بان معنيين اي في مقابلة معنيين وظاهره انه
مشترك اشتراكا لفظيا مع انه عند اهل اللغة ما توالت عليه الازمنة
واما عند المتكلمين فهو ما لا اول له فهو عند اللغويين حقيقة في ما توالت
عليه الازمنة مجاز فيما لا اول له واما عند المتكلمين فبالعكس وحينئذ
فلم يصح نسبة الاشتراك لاهل اللغة كما قال الشارح تامل علي ما توالت
اي تتابعت علي وجوده الازمنة فقضيته ان الشيء اذا مضي عليه
عشرة ايام او خمسة لا يقال له قديم لغة لان الازمنة جمع قلة مع انه ليس
كذلك اذ لا يقال للشيء في اللغة انه قديم الا اذا مضي عليه سنة فاكثر ثم
ان الاولي للشارح ان يقول يطلق علي توالي الازمنة علي وجود الشيء لان
ما ذكره تفسير للقديم لا القدم الذي الكلام فيه ففي كلامه حمل اسم
الذات علي المعني الا ان يجعل في كلامه حذف والاصل علي توالي الازمنة
علي ما توالت علي وجوده الازمنة وكر عليه اي مر عليه الجديدان
اي الليل والنهار مرارا عديدة لانهما يتجددان وقضيته ان من كر عليه
الليل والنهار مرة قديم وليس كذلك الا ان يقال مراده بالكر تكرير
المرور اي ومر عليه الليل والنهار مرارا عديدة فتامل ومنه قوله
تعالي حتي عاد كالعرجون القديم اي صار القمر مثل العرجون القديم
اي شماريخ البلح التي تتابعت عليها الازمنة فشبه القمر لاعوجاجه
واصفراره في اخر الشهر بها ثم انه كان المناسب ان يؤخر قوله ومنه قوله
تعالي بعد قوله وبهذا قديم لانه يكون كالدليل لقوله وبهذا الاعتبار
يقال الخ وبهذا الاعتبار اي وبسبب هذا الاعتبار وهو اطلاق
القدم علي توالي الازمنة علي وجود الشيء يقال اساس قديم اي توالت علي

وجوده ازمنة وهذا الاعتباري وهذا المعنى المعتبر في تعريف القدم
وهو توالي الازمنة على وجود الشي مستحيل ولو قال والقدم بهذا المعنى
مستحيل في حقه تعالى لكان اوضح ليس وجوده زمانيا اي تتوالى الازمنة
عليه ولانسبة للزمان الي وجوده اي لم يقارن وجوده الزمن بمعنى ان
وجوده لم يتقيد بالزمان مثل وجود الحوادث فلا يقال ان وجوده منذ الف
سنة مثلا كما يقال ان وجود زيد مثلا منذ كذا من السنين اذ وجوده تعالى
قبل الزمان وبعد الزمان ومع الزمان مصاحبة وجوده ومقارنته للزمان
لاتضر والمضر انما هو تقييده بالزمان اذ هو الي دليل لما بعده فكان
المناسب ان يوخره عنه بحيث يقول فيكون حادثا ضرورة لانه من صفات الحدوث
ثم ان قوله فيكون حادثا اشارة الي دليل شرطي حذف استثنائيته
ومقدم الشرطية وتقريره ان تقول لو كان وجود المولى زمانيا اي مقيدا
بالزمان لكان المولى حادثا لكن التالي باطل فبطل المقدم وبيان الملازمة ان
الوجود الزماني من صفات الحدوث وانما كان من صفات الحدوث لان الزمان
اما عبارة الخ ثم اعلم ان الزمان يطلق كما قال الشارح على مقارنة متجدد موهوم
لمتجدد معلوم ازالة للابهام مثلا لو قلت ازيد اتيك وقت طلوع الشمس او
كان الاتيان موهوما وطلوع الشمس معلوما فمقارنة الطلوع للاتيان
هو الزمن ولا شك انه حادث لانه عبارة عن نسبة المتجددين وهما حادثان
فالنسبة كذلك حادثة بمعنى انها متجددة بعد عدم لا موجودة بعد عدم
لانها امر اعتباري لا وجود لها ويطلق ايضا على حركة الفلك وقد جعل الشارح
الوجود الزماني من صفات الحوادث اي ان كل حادث متصف بالوجود الزماني
اي بالوجود المقيد بمقارنة متجددين او المقدر بكذا وكذا من حركات الفلك
اما عبارة عن مقارنة الخ اي فالزمان عبارة عن مقارنة اتيانك لطلوع
الشمس مثلا لا انه الاتيان ولا انه الطلوع بل المقارنة بينهما والمقارنة من
الامور الاعتبارية غير الموجودة فيرد قولك على هذا اولو زيد عند طلوع
الشمس ولم مصاحبا ومقارنا للطلوع يعني انه يرد على التعريف مقارنة الامر
الاعتباري لمثله وهذا ليس بزمان واجاب الشارح عن هذا بان المراد بالمتجدد
الحادث لا مطلق متجدد واعترض بان التعريف بعد هذا التاويل بصدق
بمقارنة

بمقارنة الجوهر والعرض فيقتضي انها من الزمن وليس كذلك واجيب
بان المراد مقارنة متجدد موهوم لمتجدد معلوم ازالة للابهام والي
هذا اشار الشارح بقوله كمقارنة السير لطلوع الشمس فالسير مجهول وطلوع
الشمس معلوم وتلك المقارنة هي نسبة المتجددين فقوله كمقارنة الخ من
تمام التعريف وليس التعريف هو قوله مقارنة متجدد لمتجدد فقط تامل
فيتبو قه اي الزمان الذي هو المقارنة المذكورة عن وجود المنتسبين
مراده بالمنتسبين مجرد الذاتين والا فهذا الوصف انما جاء من الانتساب
والمراد بتاخر وجود النسبة التاخر في التعقل فقط وليس المراد ان
وجودهما ثبت اولا ثم حصلت المقارنة فلا زمان اي في الازل
والمتجدد لوجوده الخ افاد بالكلام المتقدم عدم نسبة الزمان لوجوده
في الازل لكون الزمان حادثا والمولى ازلي فلا يقارن الزمان وجوده
وهل وجود المولى الان بينه وبين الزمان نسبة بحيث يتصف بالزمان
فافاد هنا عدم ذلك ايضا وذلك لان الزمان مقارنة متجدد لمتجدد
ووجود المولى الان غير متجدد فلا يعقل وصفه بالمقارنة وح فلا يتصف
وجود المولى ح بكونه مقارنا للمتجدد اذ لا تقوم المقارنة الا بمتجددين
فقول الشارح محال على الاطلاق في الازل وفيما لا يزال لف ونشر مرتب
فقوله محال في الازل راجع لقوله ولا متجدد في الازل وقوله وفيما لا يزال
راجع لقوله والمتجدد لوجوده ثم ان كون الزمان عبارة عن المقارنة
بعيد غاية البعد بل هو عبارة عن التجدد المعلوم المقدر به المتجدد الموهوم
دون العكس ودون المقارنة فتامل عن حركة الافلاك اي جنس
الافلاك لان المراد حركة الفلك الاعظم فقط لا حركته وحركة غيره ايضا كما هو
ظاهره ولعل الحامل للشارح على ذلك التنبيه ان حركة الفلك الاعظم لما كانت
تقتضي حركة غيره ضرورة ان المظروف يتحرك بحركة ظرفه فكان الزمان حركة
الفلك الكل لان حركة الاعظم يلزمها حركة الكل تامل وما يرجع اليها
اي الي الحركة وقوله من الساعات واجزائها بيان لما يرجع للحركة والمراد
باجزاء الساعة الدرج ثم ان رجوع الساعات واجزائها الي الحركات من
رجوع الاجزاء للكل لان الزمن الذي هو الحركة معتبر على انه هيئة

احتاج عشر ولاشك ان الساعات اجزالها وهذا يقتضي ان الساعات
والدرج اجزا لها للحركة التي هي الزمن لا انها اجزاء للفلك وسياتي له انها
اجزاء للفلك ومتعاقب الليل الخ من اضافة الصفة للموصوف لان الذي يكون
جز الزمان ويرجع اليه انما هو الليل والنهار لا التعاقب بمعني التوالي والتتابع
وانما كان الليل والنهار من اجزا الزمان لانهما عبارة عن دورة الفلك دورة
كاملة اذ الليل عبارة عن مغيب الخ هذا يقتضي ان الليل هو نفس
المغيب اي الغيبوبة الذي هو الحدوث بدليل المقابلة بالظهور وان النهار
عبارة عن الظهور المذكور وهذا يخالف كلامه اولا من ان الليل والنهار من
اجزا الزمان الذي هو الحركة فالمناسب لما مر ان يقول اذ الليل عن مقدار
مغيب الشمس الخ وكذا يقال في النهار ولما كان هذا التفسير ليس
بتحقيق بل مبنيا علي التسامح اضرب عنه الشارح قال وذلك في الحقيقة
الخ اي ان تفسير الليل والنهار بالغيبوبة والظهور ليس بتحقيق بل علي
طريق المسامحة وتفسيرهما في الحقيقة عبارة الخ فقوله وذلك اي وما ذكر من
الليل والنهار في الحقيقة عبارة عن سير الفلك الخ واما ما قلناه في معناهما
فهو علي طريق التسامح تحت الافق يطلق الافق علي اطراف السما
المنزلية الملاصقة للارض بحسب روية الراي وليس مرادا والمراد به
هنا الفراغ الكائن بين السما والارض لكن علي هذا المراد يكون قوله والنهار
عبارة عن ظهورها فوق الارض ظاهر ولا يظهر بالنسبة لقوله تحت الافق
فلابد من تقدير اي تحت الافق وتحت الارض بحسب روية الراي تامل
وعند اهل الهيئة الافق عبارة عن دايرة تفصل بين الظاهر من الفلك
والخافي منه وكلام الشارح جا هنا بالنسبة لكل من الليل والنهار عن
سير الفلك الاعظم اي وهو المسمي بالعرش عند اهل السنة معدل
الليل الخ بدل من الفلك الاعظم لانه يقال له المعدل علي طريق التجوز لان
المعدل في الحقيقة اسم لمنطقته اي للدايرة التي تنصفه لانه تنصيفه وانما
سميت معدلا لاعتدال الليل والنهار عند مسير الشمس علي تلك المنطقة وذلك
في يومين من السنة وهما اول يوم من مسير الشمس في برج الحمل واول يوم من
سيرها في برج الميزان علي ما هو مبين في الهيئة واذا كان المعدل اسما
لمنطقة



لمنطقة الفلك فيقال ايضا للفلك معدلا علي طريق التجوز فقوله معدل
الليل والنهار بدل من الفلك الاعظم بدل كل من كل اي الفلك الاعظم الذي
هو معدل الليل والنهار اي الذي يعتدل الليل والنهار عند سير الشمس
علي منطقته او ان معدل الليل والنهار صفة للفلك الاعظم او للسير ويكون
معدل بمعني مظهر اي سير الفلك الاعظم الموصوف ذلك الفلك بكونه مظهر
الليل والنهار فان قلت ان الليل والنهار عبارة عن سير الفلك وح
يلزم علي جعله صفة للسير ركة لانه عليه يكون المعني الليل والنهار عبارة
عن سير الفلك الموصوف ذلك السير بكونه مظهر للسير ولا معني لهذا الكلام
وقد يجاب بان الليل والنهار تارة يطلقان علي الظلمة والضوء كما يطلقان
علي مسير الفلك بالشمس تحت الافق او فوقه فاذا جعلنا المعدل بمعني المظهر
صفة للسير فمرادنا من الليل والنهار هذا المعني فتامل بها اي
بالشمس وهذا متعلق بقوله سير فان قلت ان الشمس في الفلك
الرابع لا في الفلك الاعظم فما وجه سير الفلك الاعظم بها وقد يجاب
بان حركة الفلك الاعظم لما كانت مقتضية لحركة فلكها نسبت للفلك الاعظم
فكان الاعظم سايرا بها عن مسير معدل النهار اي الفلك الاعظم
اي خمسة عشر قسما الخ ظاهره ان الدرج اجزا للفلك لا للحركة وهذا يخالف
لما مر كما نبهنا علي ذلك وقد يعلم التوفيق بين ما هنا وما مر من بيان
الواقع وحاصله ان اهل الهيئة يقولون ان الليل والنهار عبارة عن
سير الفلك دورة ثم انهم لما ارادوا ان يضبطوا تلك الحركة باجزا تبين
مقدارها اعتبروا تقسيم الفلك ثلاثماية وستين قسما متساوية
وسموها درجا واطلقوا علي حركة كل قسم درجة وحركة كل خمسة عشر
ساعة كان الخمسة عشر قسما من الفلك يقال لها ساعة وح فلا تخالف
بين المحلين في تقارب العادات اي اهل العادات اي اهل الهيئة
لان العامة لا يعرفون هذا المعني لانه انما يمر علي الافلاك اي التي
في جوف الفلك الاعظم حتي تمر اي لاجل مرور الازمنة عليه اي علي
ما في جوفها وفوقها حتي تمر متعلق بقوله يسحب وفصول السنة
يرجع للازمنة والاشهر يعني الفصول فوقها اي فوق ما يسحب وكذا

قوله بحركة   وظهور الشمس الخ لا حاجة له لان الليل والنهار داخلان في حركة
الفلك فهو من قبيل عطف البعض على الكل وقوله وارتفاعها عطف تفسير
كما ان قوله وانخفاضها تفسير لما قبله   ليتقدر اي وانما قدرت الازمنة
على ما في جوفها ليتقدر بذلك اي بما ذكر من الازمنة المتصلة الى الساعات
والدرج وغير ذلك   اعراضا اي اعراض ما يسجن في جوفها   من يقظة
الخ بيان لاعراض ما يسجن وذلك بان يقال مرض زيد يومين او عاش سنة
او ثلاثة واستيقظ ساعتين ونام ساعة مثلا   مما يشاء اي مما يشاء
ما يسجن في جوفها   خريفا وصيفا اي كتغير الزروعات فان بعضها
منير بالصيف وبعضها بالشتا   ان تحيط به الامكنة جمع مكان وهو
الفراغ عند اهل السنة وفيه ان المكان لا يحيط بل هو الذي يحل فيه الشي
فمكان الشخص هو الفراغ الذي يحل فيه لا الفراغ الذي يحيط به وقد يقال فتامل
انه يلزم من كون المكان ما يحل فيه الشي دون غيره ان تكون محيطا به
اتصال او انفصال لانتقال هذا يقتضي ارتفاع الشي والمساوي لنقيضه
وهو محال لان ذلك بالنسبة لما يقبلهما والباري لا يقبلهما   فقد اتضح
الخ هذا نتيجة للدليل الذي استدل به على قوله اذ هو من صفات الحدوث
وهو قوله فان الزمان الخ   اذ هو من صفات الحوادث اي وهما المتجددان
ان فسر الزمان بالمقارنة او بالفلك ان فسر بالحركة   ولا يتغير به الا ما هو
حادث وهو المتجددان او الافلاك وما احاطت به مما يسجن في جوفها
خاص بالحوادث اي فقولكم هذا البنا قديم معناه طويل الزمان   على
ما لا اول لوجوده اي موجود لا اول لوجوده وفيه ان هذا التفسير للقديم
لا للقدم واما القدم فهو عدم الاولية للموجود ويمكن تصحيح كلامه بتقدير
مضاف اي عدم اولية ما لا اول لوجوده اي عدم اولية ذات لا اول لوجودها
اي وجوده ازلي تفسير لقوله لا اول لوجوده وقوله لم يسبقه عدم
تفسير للازلي وحيث فسر الازلي بانه ما لا يسبقه العدم اي ما لا اول له
وكان القديم هو الموجود الذي لا اول لوجوده علم منه ان الازلي اعم من
القديم لان ما لا اول له اعم من ان يكون موجودا اولا كما في الازل
بخلاف القديم فانه الموجود الذي لا اول لوجوده وعلى هذا فالصفات
المعنوية

المعنوية لا تتصف بالقدم فلا يقال انها قديمة لانها ليست موجودة وانما يقال
لها ازلية وهذا المستفاد من كلام الش قول حكاه بعضهم وقال بعضهم انهما
مترادفان بمعنى واحد وهو ما لا اول له كان موجودا ام لا   والدليل على
وجوبه الخ المراد بالوجوب عدم قبول الانتفا اي والدليل على وجوب
ان القدم بهذا المعنى لا يقبل الانتفا في حقه تعالى   انه لو لم يكن اي
المولى جل وعلا قديما لكان حادثا   اذ لا واسطة بينهما في حق
كل موجود انما قيد بقوله في حق كل موجود جريا على ما اشتهر من ان القدم
والحدوث انما يتصف بهما الموجود فقط فالحادث هو الموجود بعد عدم
والقديم هو الموجود الذي لا اول لوجوده ولا واسطة بينهما في حق كل موجود
وهذا لا ينافي ان بينهما واسطة من غير الوجود كالاحوال واما الوجريان على
ان القديم مرادف للازلي وان الحادث هو المتجدد بعد عدم كان موجودا ام لا
فلم يكن هناك واسطة لا في حق كل موجود ولا في حق غيره وعلى الاول من
اختصاص القدم والحدوث بالموجود فيكون كل من الوصفين مساويا لنقيض
الاخر وعلى الثاني من عموم الاختصاص يكون كل منهما اخص من نقيض الاخر
لصدق لا قدم بالحدوث والعدم وصدق لا حدوث بالقدم والعدم   لانه يوجب
افتقاره الى محدث لان حدوثه يوجب افتقاره الخ ومحصل هذا الدليل الذي
اقامه على صحة الاستثنائية وهو قوله لانه يوجب الخ انه لو افتقر الى محدث لادى
الى الدور او التسلسل وهذا اختصار منه في الدليل ولو بسطه لقال انه لو
كان حادثا لافتقر الى محدث لكن افتقاره الى محدث باطل اذ لو افتقر الى محدث
للزم الدور او التسلسل لكن الدور والتسلسل باطلان فبطل الملزوم
وهو كونه مفتقرا الى محدث فبطل ما استلزمه وهو كونه حادثا فبطل ما استلزمه
وهو قولهم لم يكن قديما واذا ابطل هذا اثبت نقيضه وهو انه قديم   كما لا اول اي
للمحال فقلنا وقوله   كما عرفنا اي بالبراهين الاربعة المتقدمة في المتن
والش   والخصوم جواب عما يقال هذا الدليل ظاهر ان كان الخصم يسلم
محالية التسلسل مع انه يقول بجوازه واذا كان يقول بجوازه فلا يتم
الدليل في الرد عليه فاجاب الش بانهم لا يجوزون كل تسلسل بل العاين في
غير الاسباب والمسببات واما الكاين فيهما فيقولون بانه محال واذا

كان مبلون تلك المحالية قيل مهم ان صانع العالم لا يكون الا قديما والا لزمهم المحال
الذي يقولون به القائلون بذلك اي بحوادث لا اول لها في الاسباب
اي العلل وقوله والمسببات اي للمعلولات مستحيل اي واما التسلسل
في غيرهما فيقولون بجوازه كالتسلسل في الحركات وهو ليس من هذا القبيل
الذي نحن بصدده اذ التسلسل اللازم فيما نحن بصدده تسلسل
في الاسباب والمسببات اي وح قيل مهم ان صانع العالم لا يكون الا قديما
والا لزمهم المحال الذي قالوا به فان قيل الخ هذا شروع في ابطال الدليل
السابق ونقضه نقضا اجماليا وحاصله ان دليلكم وان انتج مدعاكم وهو
وجوب القدم لصانع العالم الا انه ينتج المحال من جهة اخرى تقريره المحال بقياس
اقتراني مركب من قضية شرطية صغرى وحملية كبرى واستدل على كل منهما
وصورته هكذا ان كان صانع العالم قديما لا اول لوجوده لزم ثبوت اوقات
مثلا قبله لا اول لها وثبوت اوقات لا اول لها ممنوع ينتج كون صانع العالم
قديما ممنوع فقد فررتم من التسلسل اي بابطال حوادث لا اول لها بالادلة
المتقدمة وقوله فوقعتم فيه اي بقولكم صانع العالم قديم لا اول لوجوده اي وح
فيكون ذلك القول الموجب للوقوع فيه باطلا والجواب الخ حاصله ابطال
الصغرى وهي الشرطية وقوله وجه ذلك فقوله ان الوجود الخ ابطال السند لها اي
ان الشرطية لا تسلم وقولكم في دليلها كذا باطل وكان الاولى ان يقول وقوله
بدون تفريع لان هذا اثبات لابطال السند وان كان في الواقع متفرعا على منع
الملازمة فتامل والى ابطال التسلسل اي والى دليل ابطال التسلسل اشرت
الخ كذا تعرض في قوله واما ابطال الدور وراد بالابطال فيهما الابطال
ولو عبر به كان اولى من كون الشيء سابقا الخ حاصل كلامه انه يلزم على الدور
سبق الشيء على نفسه بمرتبتين وتاخره عنها بمرتبتين فاذا خلق زيد مثلا عمرا
وخلق عمرو زيدا مثلا فزيد من حيث كونه خالقا لعمرو متقدم على نفسه بمرتبتين ومن
حيث مخلوقيته لعمرو متاخر بمرتبتين وكذا القول في عمرو فيلزم ان يكون كل واحد
متقدما على نفسه بمرتبتين اي نسبتين ومتاخرا عن نفسه كذلك فزيد باعتبار كونه
خالقا لعمرو متقدم على نفسه باعتبار خالقية عمرو له لان المتقدم على المتقدم متقدم
فالنسبتان اللتان اعتبر التقدم بهما الخالقيتان اعني خالقيته لعمرو وخالقية عمرو له

ووجه

ووجه اقتضائهما التقدم على نفسه انك اذا نظرت للامرين معا كان زيد متقدما
على عمرو المتقدم على زيد والمتقدم على المتقدم على الشيء متقدم على ذلك الشيء
وقد تاخر زيد عن نفسه بمرتبتين وذلك لانه باعتبار كونه مخلوقا لعمرو متاخر عن
نفسه باعتبار كون عمرو مخلوقا له فالحاصل ان هذا التقدم على النفس يلاحظ فيه
نسبتان خالقيته لعمرو وخالقية عمرو له والتاخر على النفس يلاحظ فيه نسبتان
وهما ثبوت مخلوقيته لعمرو ومخلوقية عمرو له ووجه اقتضائهما التاخر عن
نفسه انك اذا نظرت للامرين معا ثبت ان زيدا متاخر عن عمرو المتاخر عن
زيد والمتاخر عن المتاخر عن الشيء متاخر عن ذلك الشيء فقوله ولان صانعه
اي صانع زيد وهو عمرو اثر له لعين ما ذكرناه وهو وجوب سبق المؤثر
بمرتبتين اي باعتبار مرتبتين اي نسبتين وملاحظتهما وكذا يقال
فيما بعد والمتقدم اي وهو زيد على المتقدم اي وهو عمرو على الشيء وهو زيد
وقوله متقدم على ذلك الشيء وهو زيد وذلك لانه اي زيدا اثر لصانعه
وهو عمرو والمؤخر وهو زيد على المؤخر وهو عمرو عن الشيء وهو زيد
وتوضيح اصل الكلام ان زيدا اذا خلق عمرا وعمرو خلق زيدا فزيد الخالق لعمرو
المخلوق له متقدم على نفسه بملاحظة مرتبتين اي نسبتين وهما خالقيته لعمرو
وخالقية عمرو له ومتاخر عن نفسه بملاحظة مرتبتين وهما مخلوقيته لعمرو
ومخلوقية عمرو له اما وجه اقتضاء الخالقيتين لانك لتقدمه على نفسه فلانك اذا
لاحظتهما معا كان زيد متقدما على عمرو المتقدم على زيد والمتقدم على المتقدم
على الشيء متقدم على ذلك الشيء واما وجه اقتضاء المخلوقيتين لتاخره على نفسه
فلانك اذا لاحظتهما معا كان زيد متاخرا عن عمرو المتاخر عن زيد والمتاخر عن
المتاخر عن الشيء متاخر عن ذلك الشيء فلا زمان اي بعد حصل التقدم
على النفس بمرتبتين حصل التاخر عنها بمرتبتين والعكس وانتفاء
الشبهة فيه الخ من هذا نعلم ان قول الشارح قريبا فان قيل فاذا قلتم الخ هذه
شبهة لم تصدر من احد وانما اتى بها الشارح استشعارا لورودها لم يقل احد
من العقلاء بحدوث صانع العالم اي لما مر من اتفاقهم على بطلان الدور والتسلسل
وعلى احتياج الممكن الى سبب فان قلت ان من الخصوم من يقول بحدوث
صانع العالم وعدم انتهائه لقديم اذ هذا المعنى لم يقل به احد وامكا

[illegible]

تنبيه هنا ظ قد نظ الجواز ان تكون
حدوثه وانتهاوه لغير مقتضٍ فتبل به
كونه من صفات السلوب متفقا عليه لكن فسره لخفايه واما كون هذا المعنى هو المختار
فلا يشير اليه تفسيره مما قاله الشارح لا يظهر الا اذا كان دابه انه لا يتعرض لتفسير صفة
الا لنكتة فاذا كان دابه ذلك وتعرض لتفسير البقا فتطلب النكتة ويقال
فسرها للتنبيه وهذا ليس بلازم لجواز ان يفسر الصفة لخفايها وقد اختاره
الواو للتعليل اي ليس بزايد علي الذات بمعنى انه لا تحقق له خارجا حالة
كونه زايدا علي الذات فلا ينافي انه مغاير للذات في المفهوم وظاهر الشارح انه عين
الذات وليس بمراد لانه يجب مغايرة الصفة للموصوف ومرجعه الي الوجود
اي من رجوع المبهم الي المفصل واراد بالمرجع ما يتحقق فيه القدم بمعنى ان
القدم يتحقق بالوجود المستمر وقوله المستمر الا احترز به عن البقا فانه
الوجود المستمر فيما لا يزال مما القول بانه صفة نفسية وكان الاحسن ان يقول
ومرجعه الي استمرار الوجود الازلي لان الوجود عين الموجود عند الاشعري
لا صفة ثم ان تفسيره باستمرار الوجود مبني علي نفي الاحوال كالمعنوية
فالقدم انما هو للذات ولصفات المعاني لانها موجودة واستمرار وجودها
ازلا انما هو قدم واما علي القول بثبوت الاحوال فيجب للمعنوية القدم وما ذكره
الشارح من التفسير لا يصدق بقدمها لانها غير موجودة فعلي هذا القول يفسر
القدم بما انه صفة نفسية باستمرار الثبوت ازلا فالثبوت اعم من الوجود
فتامل لو كان نفسيا للوجود لما عري منه موجود اي لكن التالي باطل
فبطل المقدم وقوله فكيف الخ دليل للاستثنائية المحذوفة وقوله والصفة
النفسية الخ دليل للشرطية لما عري بكسر الرا بعد العين المفتوحة معناه خلا
وهو بخلاف عرا بفتح العين والرا فان معناه طرا كيف والجواهر في اول
ازمنة لا يتصف بالقدم اي مطلقا لا بمعنى عدم الاولية ولا بمعنى تطاول
الزمان وقوله وانما يطرا اي القدم بمعنى تطاول الزمان فقط واعلم ان
هذا الرد لا ينهض الا لو كان القايل بانه صفة نفسية يقول انه صفة نفسية
لكل موجود قديم او حديث مع انه لم يقل بذلك احد والقايل بانه صفة نفسية
خصه بالقديم والحاصل ان ما ذكره في دليل الاستثنائية لا ينتج الا لو كان
القايل بانه صفة نفسية يقول انه صفة لكل موجود مع انه لم يقل بذلك بل قال
انه

انه صفة نفسية للواجب لان الخلاف في القدم بمعنى عدم الاولية وهذا
لا يتصف به الجوهر لا في اول وجوده ولا بعد وجوده وان توالي عليه الوف سنة
فكيف يكون صفة نفسية لكل موجود مع اتصاف الجوهر به ورد بانه يلزم
الخ حاصله انه لو كان القدم صفة معنى للزم اتصاف القدم بالكون قديما والا
لاتصف بضده اي بالكون حادثا وهو باطل لما يلزم عليه من اتصاف الذات
بالحوادث لان وصف صفة الذات وصف للذات فثبت ح ان القدم متصف
بالكون قديما ثم نقول ووصف القدم بالكون قديما فرع عن اتصاف القدم
بالقدم لان ثبوت الاحوال دليل علي ثبوت المعاني وحينيذ فيلزم من ثبوت
الكون قديما ثبوت القدم والا لزم تخلف الدليل عن المدلول وذلك باطل ولان
العلة في ثبوت الاحوال قيام المعاني بالذات فالقدم علي هذا علة في الكون
قديما فمتى وجد الكون قديما وجد القدم والا لزم نقض عكس العلة مع ان العلة
مطردة اي متى وجدت وجد المعلول منعكسة متى عدمت عدم المعلول فاذا
ثبت الكون قديما بدون ثبوت قدم صدق انه عدمت العلة ووجد المعلول وذلك
نقض لعكس العلة والحاصل انه متى اتصف القدم بالكون قديما لزم اتصاف
ذلك القدم بالقدم والا لزم عليه ذلك لانه قد وجد المعلول وهو الكون قديما بدون
العلة وهو القدم ووجد الدليل وهو الكون قديم بدون المدلول مع ان العلة
يلزم انعكاسها اي متى عدمت عدم المعلول ويلزم من وجود الدليل وجود
المدلول ثم نقول واذا اتصف القدم بالقدم فننقل الكلام لذلك القدم الثاني
فنقول يجب اتصافه بالكون قديما والا لزم اتصاف الذات بالحوادث ويلزم
من اتصافه بالكون قديما اتصافه بالقدم لما مر وهكذا فيلزم الدور
او التسلسل وهما باطلان وما ادي الي الباطل باطل وهو كون القدم صفة
معنوية باطل وايضا اتصاف القدم بالقدم يلزم عليه قيام المعنى بالمعنى
وهو باطل فما ادي له كذلك هذا حاصله فقول الشارح ورد بانه يلزم ان
يكون هذا القدم الموجود في حقه تعالي قديما اي متصفا بالكون قديما
لا بالكون حادثا لاستحالته فقوله لاستحالته علة لمحذوف كما علمت
وقوله لاستحالة اتصافه تعالي الخ بيان ذلك ان القدم الذي هو صفة
له تعالي لو اتصف بالكون حادثا لكان الكون حادثا صفة للمولي لان صفة

الصفة صفة والمولى يستحيل اتصافه بالحوادث وقوله ولانه اي الحال والثالث
وهذا عطف على قوله لاستحالة فهو علة لعدم اتصاف العدم بالكون حادثا
وحاصله ان الذات في الازل متصفة بالعدم فالعدم ثابت في الازل فهو قديم
واذا كان كذلك فمن لوازمه الحدوث لكون قديما لا حادثا ويجب ان يكون الخ
هذا مرتبط بقوله يلزم ان يكون هذا العدم الموجود في حقه تعالى متصفا
بالكون قديما زايد على ذلك العدم اي فاتصاف العدم بالكون قديما
لا لذاته بل انما هو لعدم اخر والا لزم نقض الدليل اي والا يكن العدم
متصفا بعدم اخر لزم نقض دليل هذا القايل ان القدم صفة معنى
والمراد بنقضه وجود الدليل بدون مدلوله وحاصله ان من جعل القدم
صفة معنى استدل عليه بذلك باتصاف المولى بكونه قديما والكون قديما صفة
معنوية معللة بالقدم فتكون دالة على قيام القدم بذاته كما ان
العالمية اعني كونه عالما تدل على قيام العلم بذاته فنقول له هذا العدم الموجود
في حقه تعالى كما قلت موصوف بكونه قديما كالذات فيلزم ان يكون
قايما به قدم ثان والا لزمك نقض دليلك اي وجود الدليل وهو المعنوية
دون المدلول وهو المعاني ويلزمك ايضا نقض انعكاس العلة وذلك لانه
قد انعدمت العلة وهي المعاني ووجود المعلول وهي المعنوية منزهة
ايضا الخ اي كما انها منزهة في القدم وهنا كذا قول رابع في القدم والبقا
قيل ان كلا منهما امر اعتباري لا نفسي ولا سلبي ولا وجودي عن
الوجود المستمر اي استمرار الوجود عبارة عن نفي العدم اللاحق
الخ فيه ان نفي النفي اثبات فيرجع الحال لاستمرار الوجود فيما لا يزال وهذا
على القول القايل انه صفة نفسية فالاولى ان يقول اي عبارة عن عدم
الاخرية للوجود اللاحق بعد الوجود هذا لا يشمل بقا المعنوية فكان
المناسب ان يقول بعد الوجود او الثبوت عبارة عن نفي العدم اي
معبر به عن العدم والا فالعبارة لفظ والصفة ليست لفظا توقف
الشي على ما اي على امر موصوف ذلك الامر بانه يتوقف على ذلك الشي فالصفة
جرت على غير من هي له وذلك التوقف اما بمرتبة اي نفسه او بمراتب اي نفس
فالاول اذا كان التوقف بين امرين كما اذا خلق زيد عمرا وخلق عمرو زيدا
فان كلا

فان كلا منهما متوقف على الاخر بملاحظة نسبة خالقيته له واما التوقف على
النفس فبمرتبتين دايما فالمقام مقامان توقف على الغير وهو بمرتبة
وهي خالقية الغير له وتوقف على النفس وذلك بمرتبتين خالقيته للغير
وخالقية الغير له والثاني اعني ما اذا كان التوقف على الغير بمرتبتين كما لو كان
زيد خلق عمرا وعمرو خلق بكرا وبكر خلق زيدا فكل واحد من الثلاثة
متوقف على غيره بمرتبتين فبكر متوقف على زيد بمرتبتين وهما خالقية عمرو
لبكر وخالقية زيد لعمرو وهكذا ثم ان قوله توقف الشي على ما الخ صادق على
التوقف بمرتبة وهو ظاهر وعلى التوقف بمرتبتين وذلك لان قوله توقف
الشي الخ اي وهو زيد وقوله على ما اي على بكر وقوله يتوقف اي بكر عليه اي على
زيد فصح قوله بعد اما بمرتبة او بمراتب وعلمت ان المراد هنا بالمرتبة
النسبة واذا علمت ذلك تبين ما هنا من ان التوقف قد يكون بمرتبة وما تقدم
من انه بمرتبتين لان ما تقدم في توقف الشي على نفسه وما هنا في توقفه على
غيره ثم ان المراد بالحقيقة هنا في قوله وحقيقة الدور المعنى اي ومعنى
الدور الذي وضع بازايه وليس المراد بها الحقيقة العلية الموجودة في الخارج
في افرادها لان الدور من الامور الاعتبارية فليس له افراد موجودة في الخارج
حتى تتحقق الحقيقة العلية فيها فتامل ترتب امور اي سواء كانت تلك
الامور عللا ومعلولات كالمثال المتقدم لكن بدون نهاية او لم تكن كذلك
بان كانت معلولات فقط كحركات الفلك فصل في مبحث
البقا ثم تقول ثم للترتيب في الذكر والاخبار لا للترتيب في الوجود لان جميع
صفاته تعالى ازلية ولا ترتيب في الازل اي لا يلحق وجوده عدم هذا
تفسير للكون باقيا الخ فالبقا عبارة عن عدم لحوق العدم للوجود او الثبوت
لصدق التعريف بثبوتها وفي الشرح بهذا التفسير اشارة الى ان البقا يطلق
على طول الزمان في المستقبل وعلى عدم لحوق العدم للوجود والثاني هو الثابت
للباري وصفاته والاول محال في حقه تعالى لان الزمان لا ينسب لوجوده
ولا يتقيد به الا وجود الحادث كما مر والا لكانت ذاته تقبله اي والا يجب
له البقا لكانت ذاته تقبل الوجود والعدم وهذا الدليل الذي ذكره المصنف
لاثبات هذه العقيدة وهي وجوب البقا محتو على اقيسة ثلاثة استثنائية

فصل في مبحث البقا

ثم يرجع الى صفة سلبية وهو صادق ببقا الذات وبقا المعاني ولا يصدق ببقا المعنوية لانها غير موجودة فلو قيل في التعريف انه عدم لحوق العدم للموجود ط

وتقريره ان تقول لو لم يجب لو ثنا في البقا لكانت ذاته قابلة للوجود
والعدم لكن التالي باطل لما مر من وجوب قدمه بالبرهان واذا بطل كونه
حادثا بطل ما استلزمه وهو احتياجه لمخصص فبطل ما استلزمه وهو
قبول الذات للوجود والعدم فبطل ما استلزمه وهو عدم وجوب البقا
فثبت نقيضه وهو وجوب البقا وهو المطلوب فهذا الدليل جار على
طريق الخلف وهو اثبات المطلوب بابطال نقيضه واذا علمت ما ذكرنا في
تقرير الدليل تعلم ان المصنف حذف من القياس الاول الاستثنائية وذكر
الشرطية وحذف من كل من القياس الثاني والثالث مقدم الشرطية
والاستثنائية وذكر في الثالث دليل الاستثنائية المحذوفة
والا لكانت ذاته متقبلة اي لكن التالي باطل فيحتاج في ترجيح الخ
هذا تالي شرطية حذف مقدمها والاصل اذ لو كانت تتقبلها لاحتاجت
الى مخصص لكن التالي باطل فقد حذف من هذا الدليل الثاني مقدم
الشرطية والاستثنائية فيكون حادثا فيه حذف لمقدم الشرطية مع
الاستثنائية والاصل اذ لو احتاج الى مخصص لكان حادثا لكن التالي
باطل فالادلة ثلاثة وقدمرالي هذا دليل الاستثنائية الدليل
الثالث المطوية اي لكن كونه حادثا محال لما مر بالبرهان الخ
ومن هنا اي ومن هذا الدليل المقام على ثبوت البقا يعلم ان كل ما ثبت
قدمه استحال عدمه وذلك لان القدم يقتضي وجوب البقا ووجوب
البقا يقتضي نفي العدم اللاحق اما كون القدم يقتضي وجوب البقا فلما ذكره
من ان القديم اذا لم يكن واجب البقا كانت ذاته قابلة للوجود والعدم
فتحتاج لمخصص فتكون حادثة والفرض انها قديمة ان المختار في البقا
اي ان المختار من الاقوال الاتية فيلك في تفسير البقا انه عبارة الاولى حذف
عبارة لانه لو قدر الخ فيه انه لا يلزم من تقدير لحوق العدم له قبول ذاته
للوجود والعدم وبيان الملازمة ان الاتصاف بالشيء فرع عن قبوله اياه
لفرض اتصافه بهما اما بالوجود فالاتصاف به حالا لانه موجود واما العدم
فالاتصاف به مآلا اي في المستقبل على التعاقب والاولى حذف فرض لانه
لا يلزم من فرض اتصاف الشيء بالشيء اتصافه به بالفعل الذي هو المراد
لكن

لكن قبوله للعدم محال كان المناسب ان يقول لكن قبوله لهما محال الان بقا الاقتصار
على العدم لانه المنظور له في الحالية وهذا تمام القياس الاول قوله بيان خبر لكان
على لغة من يلزم المثنى الالف في الاحوال كلها والاخصر سببي قوله لا يختلف
اي فليس المقبول للوجود باولى من قبول العدم وهذا كالعلة لقوله نفسي كما
ان قوله اذ المقبول الخ علة لقوله بيان قوله فيلزم الخ جعل افتقاره الى الوجود
مرتبا على الاستوا في الوجود وفي المتن جعله مرتبا على القبول فلعل الشارح اشار
الى ان في المتن حذفا فتامل قوله فيكون حادثا مفرع على قوله فيلزم افتقاره
لكن كونه حادثا محال فبطل المقدم قوله قاعدة كلية صفة كاشفة قوله
ان كل ما ثبت قدمه استحال عدمه من جملة ما ثبت قدمه اعدامنا الازلية
فهي لم تنعدم الان بل هي مصاحبة لوجودنا الان اذ لو انقطعت لوجدنا في
الازل ولا يقال يلزم على هذا اتصافنا بالنقيضين الوجود والعدم لانا نقول
الذي يناقض العدم الازلي الوجود الازلي لا الوجود فيما لا يزال كوجودنا الان
فالذي انقطع بوجودنا انما هو عدمنا فيما لا يزال لا عدمنا في الازل هذا هو
التحقيق خلافا لما قاله بعضهم من ان الاعدام الازلية انقطعت بوجودنا وعلى
هذا يحتاج الى تقييد قول الشارح وبيان كل ما ثبت قدمه استحال عدمه اي كل
ما ثبت قدمه من الموجودات وهذا مبني على ان الازلي مرادف للقديم واما على
المختار من ان القديم اخص من الازلي وانه الموجود الذي لا اول لوجوده والازلي
القائم بنفسه وان صفات المعاني لا توصف بالقدم فالامر ظاهر فتامل قوله لان القدم
الخ علة لقوله ان كل ما ثبت قدمه استحال عدمه اي انما كان كل ما ثبت قدمه
استحال عدمه لان القدم لا يكون جائزا للقديم بل لا يكون الا واجبا وحينئذ
فقوله فخرج لكذبه البرهان قاعدة الخ اي ان القاعدة نفسها خرجت
من البرهان خلافا لقول بعض الحواشي ان المعنى فخرج لكذبه البرهان
دليل قاعدة الخ قوله لا شبهة في شي من مقدماته لعل هذا قيد لم يتفق
العقلا على مسالة اعتقادية الهية الا هذه وهي ان القديم لا ينعدم قوله
الذي ذكرناه لوجوب الخ اي لاثبات وجوب البقا قوله لم يجمع على بطلان جميع
الخ اي بل بعض الاقسام اجمع على بطلانها وبعض الاقسام لم يجمع على بطلانها
والاول هو ما اشار اليه بقوله وغير المختار اما عدم شرط او طريان الى اخره

والثاني هو المشار اليه بقوله والمقتضي لا يفعل العدم والصحيح عدم بطلانه
وان الفاعل يتعلق فعله بالعدم على ما يأتي لوجب ان يكون لذاتي لذلك العدم
الطاري مقتض اي لكن التالي باطل فبطل المقدم وهو طرو العدم على
القديم فثبت البقا اذ طرو الخ هذا دليل على الملازمة الشرطية والمراد
بالامر هنا العدم وقوله لغير مقتض تفسير لقوله لنفسه وقوله لا سيما ان كان
اي ذلك الامر الطاري مرجوحا لتحقق سبق ضده وهو وجود القديم
والمقتضي اما ان يكون الخ اي والمقتضي لذلك العدم الطاري على القديم
اما ان يكون اقتضاؤه باختيار او لا وهذا دليل للاستثنائية المحذوفة
اعني قولنا لكن طرو العدم على القديم لمقتض باطل وحاصل ذلك الدليل ان
المقتضي محصور في امرين وكل منهما باطل ح فبطل طرو عدم القديم
لمقتض اما باختيار او لا اما اذا كان المقتضي يحتمل ان يكون
نفس القديم فكان عليه ان يبين بطلانه ح فالاولى ان يقول والمقتضي
اما نفس القديم او غيره باطل ان يكون اقتضاؤه لنفسه لوجوب وجود
الفاعل حال فعله والفعل هنا الاعدام للنفس ولا يمكن ان يكون الفاعل موجودا
حال ذلك الفعل وغيره اما مختار او غيره والمقتضي المختار الخ اذ ليس العدم
بفعل اي بمفعول اي ان الفعل لا يتعلق الا بمفعول والعدم غير مفعول لانه لا شيء
فلا يتعلق به فعل واشار الشارح بقوله اذ ليس الخ لعله ليس من الشعل الثاني وهو
فعل الفاعل يتعلق بمفعول والعدم ليس بمفعول ففعل الفاعل لا يتعلق
بالعدم وهذا مذهب امام الحرمين ولكن الحق ان المقتضي يفعل العدم اي
يتعلق فعله بالعدم اذ كما ان عدما مغيرا فرد الموجود كما تعلق فعل الفاعل
بوجوده يتعلق فعله بعدمه ولذا اعترض العلم العزيز بانها صفة ينافي بها
ايجاد الممكن واعدامه اما العدم المطلق فلا يتعلق به فعل واما ان يكون
عدم شرط اي للقديم او طريان ضد مانع من بقاء القديم وارد بالشرط ما يلزم من
عدمه العدم فيشمل السبب اي عدم شرط او عدم سبب نقلنا الكلام الى
عدمه اي فيقال لم انعدم ذلك الشرط فيقال العدم شرطه فيقال ولم انعدم شرطه
فيقال لعدم شرطه وهلم جرا ويلزم التسلسل وان كان حادثا اي وان كان
ذلك الشرط الذي جعل عدمه مقتضيا لطرو العدم على القديم حادثا لزم
وجود

عدم [illegible] ... لطريان العدم على القديم

وجود القديم في الازل بدون شرطه بيان ان القدرة قديمة فلو ثبت ان استمرار
وجودها مشروط بشرط لجاز لحوق العدم لها لفقد ذلك الشرط الحادث وكانت تلك القدرة
القديمة موجودة في الازل بغير شرط ووجود المشروط بدون شرطه باطل وباطل ان
يكون اي المقتضي لطرو العدم على القديم طريان ضد لذلك القديم اي فالقدرة مثلا
باطل انعدامها لوجود العجز لان طرو العجز ان كان قبل انعدام القدرة لزم اجتماع
الضدين وان كان بعد انعدامها لزم ان انعدامها حصل بدون مقتضي
وذلك لان المقتضي يجب تقدمه على اثره والعجز هنا تأخر عن انعدام القدرة
فلا يكون مقتضيا له وحينئذ فيكون انعدام القدرة من غير مقتض وطرو الامر
من غير مقتضي محال كما مر لاستحالته الخ علة لكون انعدام القديم
بغير مقتضي وهو جواب عن سؤال مقدر وحاصله ما المانع من كون هذا
المعدوم كالقدرة قد انعدم بالمتاخر كالعجز لكن انعدامه قبل حصوله وحاصل
الجواب انه يلزم عليه تأخر المقتضي عن اثره وذلك باطل وايضا يلزم في الضد
اي في حالة الضد اي فيما اذا كان المقتضي لطرو العدم على القديم طريان ضد
للقديم ترجيح المرجوح وذلك لان القديم السابق وجوده هو الاولى بالنسبة
من ضده الطاري عليه فكون الضد الطاري الذي هو مرجوح يعدم القديم
ترجيح للمرجوح فكان اللائق اما ترجيح المرجوح او اقل ما هناك تساويهما
ولا اقل من التساوي هو على حذف الهمزة اي افلا اقل من التساوي
يحصل فمن للبيان وكانه قال والصواب العكس وهو ترجيح الراجح افلا اقل
من ذلك وهو التساوي يحصل اذ رفع الخ تعليل لقوله يلزم ترجيح
المرجوح وهو بالراء بالرفع مصدر مضاف لفاعله وقوله الطريان الخ مفعول رفع
واللام زائدة للتقوية واضافة طريان لما بعده من اضافة الصفة للموصوف
وقوله او لا من العكس اي الذي هو دفع الطارئ القديم اي وح فدفع الطارئ
للقديم ترجيح للمرجوح فالضد ان قام بالقديم اي فالضد المقتضي لطرو
العدم على القديم ان قام بالقديم اي قام بمحله قبل انعدامه لزم اجتماع الضدين
اي كقيام العجز بمحل القدرة مثلا قبل انعدام القدرة والا بطل الخ اي والا يقم
الضد بمحل القديم بل قام بمحل اخر والحال ان القديم انعدم من محله لوجود ضده
بطل اقتضاء ذلك الضد كما لمحل القديم وهو كونه عاجزا وذلك لعدم

الاختصاص اي لعدم قيامه بمحل التقدير فلا يوجب له حكما لان المعنى انما يوجب
حكما لمن قام به كالعلم لا يوجب الكون عالما الا لمن قام به العلم وكذا العجز لا يوجب
الكون عاجزا الا لمن قام بالعجز لا لمن لم يقم به والا لوجب ان يكون الشيء مثلا
متصفا بالكون عاجزا لعدم الفرق بين هذه الذوات وغيرها ثم ان قوله
وايضا فالضدان قام بالمقدر الخ هذا مكرر مع قوله اولا لانه لو طرأ قبل انعدام
المقدر لزم اجتماع الضدين فالاولى حذفه واجيب بان هذا مغاير لما مر
باعتبار العجز المشار اليه بقوله والا بطل الخ فالافتراق من حيث العجز فهما
مختلفان وان اتحدا في الصورة فصدر ما هنا انما ذكره لاجل الشق الثاني اعني العجز
بقي بحث وهو ان هذا الكلام بحثه انما يظهر في البقاء المتعلق بالصفات لانه
الذي يلزم عليه اجتماع الضدين لا في بقاء الذات لانه لو وجدت ذات ثانية منازعة
للاولى لا يقال اجتمع ضدان لان الضدين هما المعنيان الوجوديان
اللذان بينهما غاية الخلاف الا ان يقال تسمح في الضد فجعله شاملا للذات وقوله
وايضا فالضدان قام بالمقدر اراد بالمقدر الذات التي هي محل الصفة اعني
العرض بالنظر لدليل قدم الصفات واما باعتبار قدم الذات فيقال قوله
فالضدان قام بالمقدر اي بمحل المقدر اي كمملكة الاله مثلا فان قام العجز
الثاني في المملكة قبل انعدام الاول لزم اجتماع الضدين وان قام بعد انعدام
الاول لزم ان الاول انعدم لا لمقتضي والاولى ان يقال قوله والضد اي العدم
ان قام بالمقدر سواء كان ذاتا او صفة اي قام به قبل انعدام المقدر وقوله
اجتماع الضدين اي وجود المقدر وعدمه وقوله والا يقم الضد وهو
العدم بالمقدر ذاتا او صفة والحال ان المقدر انعدم بطل اقتضاؤه اي
حكما وهو كونه معدوما لان المعنى انما يوجب حكما لمن قام به ائمة السنة
المراد بهم غير قدماء الاشعرية بدليل قوله بعد وقدماء الاشعرية لما اعتقدوا
الخ فمراد بائمة السنة المتاخرون من الاشاعرة والمتقدمون والمتاخرون من
غيرهم على استحالة بقاء الاعراض اي بقاؤها زمانين فاكثر فقالوا اي
ائمة اهل السنة بل بنفس وجودها تنعدم اي انها بمجرد تحقق وجودها
تنعدم ويوجد نظيرها كاملا الليالي فالانعدام صفة نفسية للاعراض
حاصل لها من غير تاثير مؤثر فلا تتعلق به القدرة ولا تعلق لها اصلا
اي

اي لا زمانين ولا اكثر وهذا لازم لما قبله فان قلت ان الحس يكذب
هذا وحينئذ فعدم بقائها باطل لانه مكذب للمعلوم بالحس قلت هو وان كذبه
الحس الا ان الادلة اقتضته عندهم وكثيرا ما يغلط الحس كالالوان
والاعتقادات اي فالسواد بمجرد وجوده وقيامه بالجسم ينعدم وتتعلق
قدرة الله بوجود سواد اخر بمجرد وجوده وقيامه بالجسم ينعدم وهلم جرا
وكذا يقال في الاعتقادات كالحركات والاصوات ظاهر ان انعدام الحركات
متفق عليه لانه حكم على ان انعدامها بالمشاهدة وما بالمشاهدة لا خلاف فيه
وهذا يخالف ما مر من ان بعضهم يقول بكون الاعراض حركات او غيرها
قالوا اي في الدليل على عدم بقائها زمانين وتقرير الدليل ان تقول لو بقيت الاعراض
لاستحال عدمها لكن التالي باطل فبطل المقدم وهو بقاؤها دليل الملازمة
ان العدم لا بد ان يكون لمقتضي وهو اما مختار او غير مختار لا جائز ان يكون
مختارا لان الفاعل المختار لا يفعل العدم وغير المختار اما فقد شرط او طريان مانع
باطل ان يكون عدم شرط لان ذلك الشرط ان كان موجودا معها فينتقل الكلام
لعدمه فيقال انعدم ذلك الشرط لعدم شرطه وانعدم شرطه الخ وان لم يكن موجودا
معها لزم وجودها بغير شرطها وباطل ان يكون طريان مانع لانه ان طرأ قبل
انعدامها لزم اجتماع الضدين وان طرأ بعد انعدامها لزم انعدامها بغير مقتضي
وهذا باطل والحاصل ان انعدامها انما يكون بواحد من ثلاثة امور وقد
علمت بطلانها والدليل على الاستثنائية اعني قولنا لكن التالي وهو
استحالة عدمها باطل المشاهدة فانه قد شوهد عدم بعضها بمجرد حصوله
كالحركات والاصوات وما ثبت لاحد المثلين يثبت للاخر لما ذكر هذا دليل
الملازمة التي في الشرطية لكن اعلم ان بيان الشرطية هنا فيه نوع مخالفة
لما سبق بالنظر للشرط وذلك انه لا يقال فيه هنا ان كان قديما بل الذي
يقال هنا اما ان يكون الشرط موجودا معها فينتقل الكلام لعدمه
والا لزم وجودها بغير شرطها فتامل وحذف الشق الاستثنائية
فالزموا الخ حاصله انهم لما اقاموا هذا الدليل على بقاء الاعراض اورد عدم
عليهم ان دليلكم هذا وان انتج مدعاكم الا انه موجود في الجواهر اذ يقال فيها
لو بقيت لاستحال عدمها لان عدمها انما يكون لواحد من الثلاثة

الذي قد علم بطلانها لكن التالي باطل فبطل المقدم وهو بقاء الجواهر
وثبت نقيضه وهو عدم بقائها مع ان الجواهر تبقى زمانين فاكثر باتفاق
فدليلكم منقوض بالتخلف فقول الش مع انها تبقى اي اتفاقا   فاجابوا
الخ حاصله انا لا نسلم ان الدليل متخلف اذ لا يوجد التخلف الا لو لم يكن هناك
فرق بين الجواهر والاعراض مع ان هناك فارق بينهما وذلك لان الجوهر
بقاؤه مشروط بامداده بالاعراض فاذا اراد الله عدمه امسك عنه الاعراض
فينعدم الجوهر بنفسه فعدم الجواهر لفقد شرط بقائها فلا يلزم من بقائها
استحالة عدمها لان عدمها لفقد شرط بخلاف عدم العرض فانه لا يعقل
فيه ان يكون لفقد شرط ولا لوجود مانع ولا بفاعل مختار والحاصل ان
العرض يلزم من بقائه استحالة عدمه لان عدمه انما يكون لواحد من الامور
الثلاثة التي علم بطلانها والجوهر لا يلزم من بقائه استحالة عدمه لان
عدمه لفقد شرط بقائه فان قلت   ما المانع من ان الاعراض
تبقى ونقول ان بقاها مشروط بامداد الاعراض لها قلنا المانع من ذلك
هو ما يلزم على ذلك من قيام العرض بالعرض وهو محال لما فيه من الترجيح بلا
مرجح اذ لا مرجح لكون هذا حالا او هذا محلا واعلم ان ما ذكره الشيخ من ان
عدم الجواهر بقطع الاعراض عنها هو احق المذاهب في عدم الجواهر والمسئلة
ذات اقوال ثلاثة فمذهب المعتزلة ان عدمها انما يكون بطريان ضد
اي بطرو فنا يضادها ولا يجوز عندهم ان تنعدم بعض الجواهر دون
بعض لان الفنا المضاد لها لا يقوم بمحل فلا اختصاص له بجوهر دون جوهر
المذهب الثاني لاهل السنة وهو ان انعدام الجوهر لفقد شرط وهم في ذلك
فريقان احدهما يقول شرط استمرار وجوده قيام البقاء به فاذا عدم
البقاء لزم عدمه والثاني يقول شرط بقائه امداده بالاعراض واستمرار خلقها فيه
فاذا لم تخلق فيه الاعراض انعدم المذهب الثالث ان انعدامها بفعل
الفاعل المختار وهو مذهب القاضي ابو بكر الباقلاني   ومذهب
القاضي الخ اعلم ان ما مر من ان العرض لا يبقى زمانين ولا تتعلق باعدامه
القدرة لان انعدامه بمجرد وجوده واجب والقدرة انما تتعلق بالممكن قول
الاكثر وامام الحرمين والمعول عليه كلام القاضي وان كان هو قول الاقل
وعليه

وعليه جرى المص في تنويع القدرة حيث قال صفة ازلية يتاتى بها ايجاد كل ممكن
واعدامه على وفق الارادة   يصح ان تكون متعلقا للقدرة اي وحينئذ
فيصح بقاؤه زمانين والمراد بصحة تعلق القدرة به الصحة الواقعية وهذا
ظاهر في العدم اللاحق للوجود فالقدرة تتعلق به تعلق تاثير بمعنى انها
تزيل وجود الممكن فيتحقق عدمه واما العدم فيما لا يزال السابق على
الوجود كعدمنا في زمنه عليه السلام فكذلك تتعلق به القدرة عنده لكن
لا على وجه التاثير والا لوجدنا في زمنه عليه السلام بل بمعنى ان ذلك العدم
في قبضة القدرة ان شاءت ابقته مستمرا وان شاءت ازالته بالوجود وهذا
التعلق مجازي لانه لا صلوحي ولا تنجيزي واما عدمنا في الازل فهو واجب
فلا تتعلق به القدرة باتفاق لان تعلق القدرة به انما يكون بالوجود في
الازل وهو باطل   والزم الخ الحاصل انه اعترض على القاضي
القايل ان القدرة تتعلق بالاعدام بما حاصله ان القدرة لو تعلقت بالعدم
اللاحق تعلق تاثير لزم ان تتعلق بالسابق فيما لا يزال كذلك اي تعلق تاثير
لان معقول العدم لا يختلف اي لان مفهوم العدم المتصور في العقل لا يختلف
بل السابق واللاحق متساويان لكن التالي وهو تعلقها بالسابق تعلق تاثير
باطل باتفاق فبطل المقدم وهو تعلقها بالعدم اللاحق تعلق تاثير
فان معقول العدم الاضافة بيانية اي فان العدم لا يختلف اي فان العدم
لا يختلف اي فان العدم الذي هو من المعقولات اي المفهومات لا يختلف
او من اضافة الصفة للموصوف اي حقيقة العدم اللاحقة المعقولة اي
المتصورة في العقل لا تختلف فلا معنى لكوننا نقول بالتاثير في اللاحق دون
السابق فيما لا يزال   وفرق بالبنا للمجهول لان هذا الفرق لم يثبت عند
القاضي اي فرق بين العدم السابق واللاحق   مستمر اي ليس له اول بالنسبة
لجانب الماضي وليس المراد انه لا ينقطع لانه ينقطع بالوجود والحاصل ان
عدمنا في زمن سيدنا محمد ليس بطارئ ولا اول له بخلاف العدم اللاحق للوجود
فانه طارئ بعد الوجود   واللاحق طارئ اي على الوجود فهو مرجوح والوجود
راجح لكونه قد تحقق فاذا حصل هذا المرجوح وازال الراجح فلا بد لترجيح هذا
المرجوح من مرجح   ومقتضاه اي مقتضى طرو اللاحق اي مقتضى كونه

طاريا ترجيح طرف الممكن اي ترجيح طرفه من طرفي الممكن الذي هو العدم وهو
اظهار في محل الاضمار والاصل ومقتضى طروه ترجيحه والحاصل ان الممكن له
طرفان الوجود والعدم فاذا لحق العدم الوجود وطرا عليه كان مقتضى لحوقه له
وطروه عليه ترجيحه عليه وترجيح الممكن اي ترجيح احد طرفيه خصوصا
اذا كان ذلك الطرف مرجوحا كالعدم هنا لا يستغني عن المؤثر فلاجل
هذا اي لاجل ما ذكر من كلام الاكثر وكلام القاضي تردد اي وقع التردد اي
الاختلاف ممن بعدهم في بقا الاعراض وعدم بقائها فمن نظر لكلام الاكثر قال
بعدم بقائها ومن نظر لكلام القاضي قال ببقائها فقول الشارح تردد بالبنا للمجهول
وليس اسم الاشارة راجعا للعدم الاستغنا المفهوم من قوله لا يستغني الخ وتردد
بالبنا للفاعل وفاعله القاضي اي ولاجل عدم الاستغنا عن المؤثر تردد القاضي
لان القاضي جازم ببقائها زمانين لا متردد وجزم الفخر بالكثرة اي فهو
موافق لما قاله القاضي من بقائها زمانين ومن عدمها بالقدرة وقدما
الاشاعرة الخ حاصله ان القدما من الاشاعرة موافقين لما عليه الاكثر من اهل السنة
وامام الحرمين من عدم بقا الاعراض لكن استدلوا بدليل اخر غير الاول وهو
المشار له هنا بقوله قالوا لو بقيت الخ فالدعوى واضحة والدليل فيه خفا وحاصله
ان دليل القدما مبني على ان البقا صفة معنى والحق انه ليس من المعاني بل صفة
سلب وح فلم يلزم على بقائه زمانين قيام المعنى بالمعنى للزوم قيام المعنى
وهو البقا بالمعنى وهو العرض اي ويلزم ايضا الدور والتسلسل لان ذلك البقا
عرض يتصف بالبقا وهلم جرا وهو محال اي لما يلزم عليه من الترجيح
بلا مرجح اذ كون هذا العرض حالا وهذا محلا ترجيح بلا مرجح وايضا يلزم عليه
قلب الحقائق لان حقيقة العرض ان يقوم بالغير لا ان يكون محلا لغيره تامل
خلافا اي خلافا لمعتقدهم من ان البقا صفة معنى بل التحقيق انه صفة
سلب وح فلا يلزم من بقا العرض زمانين قيام المعنى بالمعنى ولا يلزم التسلسل
ايضا ومن هنا اي من اجل وجوب القدم والبقا له تعالى وقوله نعلم ايضا
اي كما علمت من دليل البقا اي كل ما ثبت قدمه استحال عدمه وحاصله
ان المولى يجب له المخالفة تعالى للحوادث بان لا يكون جرما ولا عرضا قائما به
ولا محاذيا له ولا في جهة له ولا مرتسما في خياله وحاصل الدليل انه لو لم يكن
مخالفا

مخالفا للحوادث لكان مماثلا لها لكن التالي باطل اذ لو كان مماثلا لها لكان حادثا
مثلها لكن التالي باطل لما مر من وجوب قدمه وبقائه واذا بطل كونه حادثا بطل
ملزومه وهو كونه مماثلا للحوادث واذا بطل كونه مماثلا للحوادث بطل ملزومه وهو
عدم مخالفته للحوادث فثبت نقيضه وهو مخالفته للحوادث وهو المطلوب
او يكون قائما به اي بالجرم اي بان يكون عرضا او محاذيا له اي او مقابلا للجرم
بان يكون فوقه او تحته او في جهة له اي او ان يكون في جهة من جهات
الجرم واعلم انه يلزم من نفي كونه في جهة للجرم نفي محاذاته له لانه
لو كان محاذيا له لكان في جهة من جهاته لان من لوازم المحاذاة الجهة لان المحاذاة
المقابلة من كل جهة وح واذا انتفى اللازم وهو الجهة انتفى الملزوم وهو كونه
محاذيا للجرم وح فيستغنى بقوله او في جهة له عن ما قبله اعني قوله او
محاذيا له ولا يستغنى بنفي المحاذاة عن نفي الجهة اذ لا يلزم من نفي المحاذاة نفي
الجهة فاذا كان منحرفا عن مقابلته فهو في جهة وليس محاذيا له او
مرتسما في خياله اي في خيال الجرم اراد بالارتسام التصور اي يتخيل ان تكون
حقيقة المولى متصورة بالكنه لاحد من الحوادث واما التصور بوجه ما
فواقع فليس المراد بالارتسام مطلق التصور لان ذلك اي ما ذكر من كونه
جرما او قائما الخ ما وجب لها اي من الحدوث ومعلوم ان الذي ينافي بل
الحدوث هو القدم فيفيد ان قوله ومن هنا معناه ومن اجل ما هنا وهو وجوب
القدم فقط لا من اجل ما هنا وهو وجوب القدم والبقا كما قررناه سابقا
نظرا فيه لكون وجوب القدم يستلزم وجوب البقا لاستحالة عدم القديم وح
فالحدوث كما ينافي القدم ينافي البقا لان ما نافى الملزوم ينافي لازمه
وذلك يفيد ان المناسب ان يقول وذلك باطل لما سبق من وجوب
قدمه وبقائه لان ما سبق ثابت ومقرر لا يحدث والمناسب ان يكون
هو الذي يحدث ما هنا الى الوالد بل وفي كل وصف اي بل ويتوجه في
كل وصف اي في وجوب كل وصف من الاوصاف التي تضمنتها الالوهية
لان الاوصاف للذات لا للالوهية هي كونه الاها اي معبودا بحق يعني
انك اذا علمت الخ فيه ان المص انما التفت للقدم والبقا حيث قال وذلك يتوجه
في وجوب قدمه وبقائه لا لوجوب الوجود فالتفت اليه المص غير ما التفت له

الشارح واجب بان وجوب الوجود متضمن للقدم والبقا حتى قال وذلك
يقدح في وجوب قدمه وبقائه لان وجوب الوجود عبارة عن عدم قبول الوجود
الانتفا ازلا وابدا فقوله وانه لا يقبل الخ هذا تفصيل لما قبله فلما كان متضمنا
للقدم والبقا صح التفات الشارح له وهو يشير الى ان المص ملتفت له باعتبار الاصل
لما ذكره لاستلزامها مماثلة اي والمماثلة تقتضي الحدوث اي والحدوث
باطل لوجوب القدم وهذا المحذوف هو محط الفايدة بقي ان المماثلين
هما المتساويان في جميع صفات النفس لا في بعضها فلا يلزم من ثبوت الجرمية
له تعالى مماثلة للحوادث لجواز انفراد احدهما ببعض صفات نفسية في نفس الامر
اذ لا قطع بعدم ذلك وحينئذ فلا يلزم من كونه تعالى جرما ان يكون مماثلا
للحوادث فقولكم في الدليل لو كان جرما لكان مماثلا لا نسلم الملازمة فلو حذف
الشارح المماثلة وقال لاستلزامها حدوثه المنافي لما ثبت بالبرهان من وجوب
قدمه وبقائه كان اولى لما قام متعلق بالمماثلة وقوله وهو اي ما قام
البرهان على حدوثه الجواهر والاعراض والتقدير لاستلزامها مماثلة للجواهر
والاعراض وانما اقتصر عليها لعدم تحقق زايد عليها كما مر ولو سلم كان الباري
منزها عن مماثلته ايضا اي مقدارا يشغل الخ اعلم ان المقدار هو الكم
المتصل بالذات ولا شك ان الجرم غير المقدار بل المقدار قايم به وهذا بحسب
الاصل والشارح اراد هنا بالمقدار نفس الشاغل للفراغ اي الذات الشاغلة للفراغ
جريا على العرف العام فقوله يشغل الخ تفسير للمقدار تفسير مراد ولا يصح ان
يراد بالمقدار الكم ويقدر مضاف اي ذو المقدار لان صاحب المقدار هو المركب
فلا يشمل الجوهر الفرد والمركب منه اي من الجوهر الفرد لكن لا بالمعنى المتقدم
لان التركيب ليس من جوهر واحد فالمراد والمركب من جنس الجوهر الفرد
وذلك اي وبيان ذلك اي وبيان كون المولى منزها عن ان يكون جرما
لان الجرم الخ حاصله ان تقول الجرم ملازم للحركة والسكون وهما حادثان
وكل ما كان ملازما للحادث فهو حادث ينتج الجرم حادث وقد علم مما مر
ان الله سبحانه وتعالى ليس بحادث وحينئذ فتقول بعد ذلك الله ليس بحادث
والجرم حادث ينتج من الشكل الثاني الله ليس بجرم وهو المدعى
ملازم للحركة والسكون اي على طريق البدلية والا لاجتمع الضدان

لان التحيز

لان التحيز الخ دليل لما ادعاه من ملازمة الجرم للحركة والسكون صفة
نفسية له اي فتكون ملازمة له ويستحيل ان تفارقه وانت خبير بان
ما ذكره لا ينهض دليلا على الملازمة لانه قال فان بقي فهو ساكن وان
انتقل فهو متحرك ويمكن ان تتحقق الواسطة بان يخلق الله شيا وبمجرد
وجوده يعدمه فلم يبق ولم ينتقل فلم يتصف بحركة ولا سكون فان
بقي في حيزه اي من غير انتقال فهو ساكن اي فالسكون هو البقا في الحيز
الاول والمراد بالبقا فيه الحصول ثانيا فيه والحاصل ان السكون على
هذا الكلام عبارة عن الحصول الثاني في الحيز الاول وحينئذ فهو بسيط
واما على قول من يقول ان السكون كونان في انين في مكان واحد فهو
مركب فهو متحرك اي فالحركة على هذا هي الانتقال للحيز الثاني
اي الحصول في الحيز الثاني وح فهي بسيطة وقيل ان الحركة كونان في انين في
مكانين فهي مركبة على هذا وعلى كلا القولين في الحركة والسكون فالجرم في
اول وجوده ليس متحركا ولا ساكنا لان حصوله الاول في الحيز الاول
ليس حركة ولا سكونا فاذا استقر زمانا ثانيا كان استقراره سكونا واذا
انتقل لمكان اخر فحركة فهناك واسطة بين الحركة والسكون وقال بعضهم
السكون هو الحصول الاول في الحيز الثاني مطلقا سوا كان اولا او ثانيا والحركة
هي الحصول الاول في الحيز الثاني وعلى هذا لا يكون هناك واسطة فالكون
الاول في الحيز الاول وكذا الكون الثاني في الحيز الاول وكذا الكون الثاني في
الحيز الثاني سكون لانه يصدق عليه تعريف السكون وهو الحصول في الحيز
واما الحصول الاول في الحيز الثاني فباعتبار الانتقال حركة وباعتبار انه
حصول في حيز سكون فعلى هذه الطريقة ليس هناك واسطة بين الحركة
والسكون ولا حالة تتميز فيها الحركة ولو سلك الشارح هذه الطريقة لكان اولى
ليتم ما ادعاه من ملازمة الجرم للحركة والسكون فتامل والحركة والسكون
حادثان اي فيكون الجرم حادثا وانت خبير بان المطلوب وهو ان المولى
ليس بجرم لم ينتجه هذا الدليل فكان الاولى للشارح ان ياتي بعد تمام الدليل
بالدليل الذي من الشكل الثاني على ما قلناه لك سابقا لاجل انتاج المطلوب
وقد سبق برهانه اي برهان حدوثها عند قول المص وايضا لو نظرت

لتغير صفات العالم الخ   واخصر شي في ذلك اي في بيان حدوث الحركة والسكون
واعاد الكلام هنا على حدوث الحركة والسكون ثم على حدوث الاجرام كلها مبالغة
في البيان والافصح فذم ما فيه الكفاية   لا تكون ازلية اي فهي حادثة
والازلي لا تكون الخ هذا راجع للتعليل الثاني وقوله والازلي ايضا راجع
للتعليل الاول ففيه لف ونشر مشوش وحاصله انه استدل على عدم ازلية
الحركة ببرهانين اقترانيين من الشكل الثاني اولهما الحركة لا يمكن بقاؤها
والازلي واجب البقا ينتج الحركة غير ازلية الثاني الحركة مسبوقة والازلي لا يكون
مسبوقا ينتج الحركة لا تكون ازلية والمص ذكر كلا من صغري الدليلين وكبراهما
والا لاستحال عدمه اي لكن التالي باطل والا لاستحال التحرك وهو باطل
فبطل ما استلزمه وهو استحالة عدمه فبطل ما استلزمه ايضا وهو كونه ازليا.
فثبت نقيضه وهو انه ليس بازلي   والا لاستحال عدمه اي والا بان
كان السكون ازليا استحال عدمه اي واذا استحال عدمه لزم بقاؤه ولا
توجد الحركة اصلا فيستحيل ان يتحرك الجرم ابدا وقوله والمشاهدة
الخ في قوة قوله والتالي باطل بالمشاهدة فبطل المقدم وهو كون السكون
ازليا وثبت نقيضه وهو حدوثه   فنقول على هذا اي على هذه الطريق
التي قد علمتها في بيان حدوث الحركة والسكون المختصرة وقوله في نظم الدليل
على حدوث الاجرام هذا دليل اخر على حدوثها غير ما تقدم المشار له بقوله
الجرم ملازم للحركة والسكون وهما حادثان فيكون الجرم حادثا   لم يخل اما
ان يكون الخ اي لما علمت ان الحركة والسكون ملازمان للجرم   اما ان
يكون فيه متحركا اي على سبيل الدوام او ساكنا اي على سبيل الدوام   لكن
التالي باطل بقسميه اي لانه لو كان متحركا في الازل لكانت الحركة ازلية
والحركة لا تكون ازلية لعدم امكان بقائها والازلي يلزم بقاؤه ولانه
يلزمها المسبوقية بالكون في الحيز المنتقل عنه والازلي لا يكون مسبوقا بغيره
ولو كان ساكنا في الازل لكان سكونه ازليا والسكون لا يكون ازليا اذ لو كان
ازليا لاستحال عدمه لكن التالي باطل   فالمقدم اي وهو وجود جرم
في الازل متحركا او ساكنا وقوله مثله اي باطل وحينئذ فيكون الجرم حادثا
وهو المطلوب   وبالجملة فالحركة والسكون لا يكونان الا حادثين
ضرورة



ضرورة فيه ان ادعا ضرورية حدوثهما ينافي ما مر من الدليل على بيان حدوثهما
الا ان يقال مراده الضرورة بعد الدليل فتامل او المراد بالضرورة هنا جهة
القضية لا مقابل النظر   فما لازمهما وهو الجرم يجب حدوثه اي لانه لو كان قديما
للزم وجود الملزوم في الازل بدون لازمه ووجود الملزوم بدون لازمه باطل
وتعالى من وجب له القدم والبقا ان يكون حادثا فيه ان المقصود استحالة
ان يكون المولى جرما الا ان يكون حادثا لعلمه مما مر فكان الاولى ان يقول بعد قوله
فما لازمهما وهو الجرم يجب حدوثه والمولى سبحانه غير حادث ينتج المولى غير جرم   والجرم حادث صح
وهو المطلوب فتامل   وايضا فلو كان جرما الخ هذا دليل اخر على استحالة
كونه جرما وتقرير هذا الدليل ان تقول لو كان المولى جرما لجاز ان يكون اكبر مما
هو عليه لكن التالي باطل اذ لو جاز ان يكون اكبر لاحتاج الى مخصص لكن التالي
باطل اذ لو احتاج الى مخصص لكان حادثا لكن التالي باطل فبطل الاحتياج
الى المخصص فبطل جواز كونه اكبر مما هو عليه فبطل كونه جرما وثبت نقيضه
وهو انه غير جرم وهو المطلوب   لاستحالة وجود جرم لا نهاية له
هذا دليل للملازمة في الشرطية وهو مناسب لاحد الطرفين وهو قوله لجاز ان
يكون اكبر الخ وهو جواب عما يقال يمكن ان يكون جرما وهو اكبر الاجرام ليس هناك
اكبر منه وسكت عن تعليل قوله واصغر وذكر بعضهم ان قوله لاستحالة الخ علة
لمحذوف والاصل لجاز ان يكون اكبر مما هو عليه او اصغر للزوم اختصاص الجرم
بمقدار والمقدار لا بد ان يكون متناهيا لاستحالة وجود جرم الخ وانما استحال
وجود جرم لا نهاية له بحيث لا يتاتى الزيادة عليه لان وجوده يقتضي منع
وجود غيره من الاجرام لانه لو وجد غيره من الاجرام والحالة هذه لزم تداخلهما
ويلزم على تداخلهما خلوها من المكان وهو باطل لان التحيز صفة نفسية
للجرم لا يمكن انفكاكه عنه   فيحتاج الى مخصص لا يقال يفرض ان هذا
المقدار المخصوص واجب له ولا يحتاج الى مخصص لانا نقول التماثل مانع من
ذلك   فلو كان جسما مركبا من جزئين اي من جوهرين فردين فاكثر
وقوله مركبا صفة لجسم كاشفة وكان الاولى في هذا الدليل ان يقول لو كان
الاله مركبا من جزئين فاكثر فلا يخلو اما ان تكون صفات الالوهية قائمة بكل
جزء او بالبعض دون البعض او بالمجموع اي الهيئة الاجتماعية والجميع

باطل فالملزوم وهو كونه جسما احد لوازم ثلاثة وهو باطل فبطل الملزوم وهو
كونه كذلك جسما صفة العلم الاضافة بيانية واما ادعا ان الصفة
اي المتبادر منه الاول وان كان باطلا لكن بطلانه غير ظاهر واما هذا فبطلانه
ظاهر مع انه لا فرق بين الثلاثة فالاحسن ان يقول كما قلنا من ان اللازم احد
امور ثلاثة لاستحالة الخ علة لمحذوف اي لزم ان تقوم تلك الصفات
بكل جزء لا ببعضها لاستحالة الخ وذلك لانه لو قامت الصفات ببعض
الاجزا كان ذلك البعض هو الاله والبعض الاخر غير اله ومحال وجود قديم ليس
باله والحاصل انه اذا كانت ذات الاله مركبة من جزءين مثلا كان
كل جزء قديم واذا قامت الصفات ببعض الاجزا كان البعض الذي لم تقم
به قديما غير اله فتقوم بالمجموع اي بالهيئة الاجتماعية بان تكون صفة
القدرة مثلا قائمة بمجموع الاجزا بحيث ان الصفة تنقسم على الاجزا فيخص
كل جزء من الصفات جزء من الصفة وانه يلزم الخ الواو للتعليل
اي لانه يلزم عليه انقسام كل صفة من الحياة والعلم والقدرة الخ الى اجزا
وانقسام الصفات لاجزا باطل ان قلت لا نسلم بطلانه بل قد وجد
ذلك الا ترى الى حياة زيد فانها قائمة بمجموع اجزايه قلت ذلك
ممنوع بل كل جزء قايم به حياة فقيام الروح به ينشا عنها قيام حياة بكل
عضو فيما فرض لو قطع منه عضو ينكمش الجزء الذي كان من الروح في ذلك
العضو المقطوع والحياة التي كانت فيه تذهب بذهابه ولا تقوم به بعد
القطع لكن فيه انه اذا كان لا يخفي بطلانه كان البطلان ظاهرا وحينئذ
فلا يحتاج لتعليل فتامل واذا عرفت هذا اي بطلان كون الاله جرما مركبا
من اجزا عرفت استحالة التجزية الخ اي استحالة جعل الاله ذا اجزا ثلاثة
كما قال النصارى وفيه ان ظاهره ان استحالة التجزية التي قالها النصارى
يعلم بطلانها من ابطال كون الاله جرما مركبا وليس كذلك لان ما تقدم معناه
ان الاله ليس ذاتا مركبة من اجزا جواهر واما النصارى فيجعلون الاله مركبا
من صفات ففرق بين الدعوتين فابطال هذه الدعوة لا يكون ابطالا
للاخرى فبطلان ما قاله النصارى ليس مما تقدم من بطلان اللوازم
الثلاثة بل بطلانه من شي اخر ياتي بيانه في الشرح وجعل الشارح
الاشارة



الاشارة في قوله اذا عرفت هذا راجعة لبطلان قيام الصفة بالمجموع وفيه ان
بطلان هذا لما يلزم عليه من انقسام ما لا ينقسم واما التجزية التي قال بها
النصارى فمعناه انهم جعلوا مجموعها الاله ولم يقولوا ان تلك الاجزا مجموعها
موصوفة بصفة حتى يلزم انقسام ما لا ينقسم فتامل ان معبودهم
جوهر قالوا انما سميناه جوهرا لان الجوهر الشي النفيس فلم يريدوا بالجوهر
ما قام بنفسه كما هو مصطلح المتكلمين بل ارادوا به الشي النفيس ومع
نفاسته انه اصل للاقانيم الثلاثة من حيث انه يحتوي عليها لانه مركب منها
والكل يحتوي على اجزايه فهو اصل لها باعتبار احتوايه عليها وان كان كل واحد
اصلا لتركب الكل منه مع غيره فلا تنافي بين كون كل واحد منها اصلا للجوهر
وكون الجوهر اصلا لتلك الاقانيم لان جعل الجوهر المركب اصلا للاقانيم باعتبار
كونه مرجعها اليه لاحتوايه عليها وجعل كل واحد من الاقانيم اصلا لتركب
ذلك الجوهر من ذلك الاقنوم مع غيره والحاصل ان المركب اصل لاجزايه
بعد التركيب بمعنى ان الاجزا لا تخرج عنه والاجزا اصل للمركب قبل التركيب
باعتبار انه يتركب منها اي اصل الاقانيم اي اصل الاصول وذلك
اي وبيان ذلك اي كون الاله اصل الاقانيم وقوله ان له اي لمعبودهم اقنوم
الوجود الاضافة للبيان ويعبرون عنه بالاب لعل وجه ذلك ان الوجود
اصل والعلم وغيره طارئ بعد الوجود فالاوصاف فرع الوجود فالوجود
شبيه بالاب من حيث انه الاصل وغيره يطرأ عليه ويعبرون عنه
بالابن والكلمة لعل وجه ذلك ان ذلك الوصف قام بعيسى وعيسى ابن
الله كما ادعوا فلما قام بعيسى الذي هو ابن الله عبروا عن ذلك الوصف بالابن
وكذلك عيسى كلمة الله لانه نشا عن قول الله كن فلما قام ذلك الوصف به
عبروا عنه بالكلمة ويعبرون عنه بروح القدس لعل وجه ذلك
ان الحياة لما كانت تنشا عن الروح عبروا عنها بالروح ثم قالوا
ثم للترتيب الاخباري يجمعوا بين نقيضين المراد انهم جمعوا بين الشي
والمساوي لنقيضه وقد يقال لا تناقض في كلامهم لما تقرر في المنطق
من ان الوحدة اما وحدة شخص او وحدة نوع او وحدة جنس فزيد
واحد بالشخص ومع ذلك هو مركب فالوحدة لا تنافي التركيب

وجعلوا الذات له اي ذات الجوهر الذي هو الاله عندهم واعلم ان الثابت في
الخارج ينقسم قسمين قسم وصل لرتبة الوجود كالعلم والقدرة وقسم لم
يصل الي مرتبة الوجود وهي الاحوال ككون عالم وقادر ان قلنا بثبوت
الاحوال وان قلنا بنفيها فكون عالم يرجع لقيام العلم وهو امر اعتباري
اذا علمت ذلك فنقول لك انهم قد جعلوا المولي مركبا من العلم والحياة
وهذه صفات وجودية لا انها احوال ولا اعتبارات وحاصل الجواب
ان مذهبهم يرى ان هذه الثلاثة الصفات كلها صفات نفسية والصفة
النفسية حال عند من قال بالاحوال او وجه واعتبار عند من قال بعدم
الاحوال فتامل او وجوه بالجر عطفا علي احوال فيكون قد اوقع التردد
في المركب منه والحاصل ان المص اشار الي فرق بينهم في هذه
الاقانيم فمنهم من يزعم انها احوال ثابتة في الخارج لم تنته الي درجة الوجود
بل هي واسطة بين الموجود والمعدوم ومنهم من قال هي وجوه واعتبارات
في الذهن لا ثبوت لها في الخارج اصلا واعتبارات عطف تفسير
وذلك اي ما ذكر من الجمع بين النقيضين وجعلهم الذات تتركب من احوال
او من اعتبارات غير معقول لما قلنا اي لان الحال لا تقوم بنفسها فكيف
باب اولي الاحوال وحينئذ فكيف تكون الاحوال او الاعتبارات الها قائما
بنفسه وايضا بل هذان الاولان الاخيران مركب من صفات النفسية لان الصفة غير
الموصوف في دليل الحصر اي بدليل الحصر في بمعني الباء والابداع
عطف تفسير الابها الاولي الا منها لان الاقانيم الثلاثة هي الاله والام
عنزلة للفعل فهذه الاقانيم الثلاثة هي الخالقة الا ابها اي مع ما قبلها
وليس المراد الابها دون غيرها فاحكموا اي فاجابوا جوابا محكما وخففوا
الامر اي انهم رجعوا عما قالوه اولا وقالوا بها ثانيا اي قالوا انه مركب من
الجنس صفات واذا استحال ان يكون لخ جواب عما يقال هلا زدت في
الصغر والكبر علي نفي الجرمية كما فعلت في الصغري اللذين هما من اوصاف
الاجرام اي من لوازمها واذا انتفي الملزوم انتفي لازمه المساوي له كما هنا
واعلم ان الصغير يطلق علي ما قلت اجزاؤه او قلت مدته والكبير
يطلق علي ما كثرت اجزاؤه او طالت مدته وهما مستحيلان في حقه تعالى
واما

واما الكبير بمعني العظم والشرف فهو من اوصافه تعالى لان من اسمائه الكبير
ولذا قال الشارح واذا استحال وصفه تعالى بالصغر والكبر اللذين هما من اوصاف
الاجرام فقوله اللذين لخ وصف مخصص فتامل لانه يوجب ان يكون عرضا
الخ حاصل تقرير هذا الدليل ان تقول لو كان الاله قائما بالجرم كان عرضا قائما
بمحل لكن التالي باطل اذ لو كان عرضا قائما بمحل لكان مفتقرا الي ذلك المحل لكن التالي
باطل لما ثبت من وجوب قدمه فبطل ما استلزمه وهو افتقاره لمحل فبطل
ملزومه وهو كونه عرضا فبطل ملزومه وهو كون المولي قائما بالجرم وثبت
نقيضه وهو انه غير قائم بالجرم وهو المطلوب مفتقر الي محل وصف كاشف
وقد سبق لخ هذا اشارة الي دليل ثاني من الشكل الثاني وتقريره ان تقول الله
تعالى لا يقبل التغير والعرض يقبل التغير ينتج الله تعالى ليس بعرض ولا حاجة
لهذا الدليل لان المدعي انه ليس قائما بالجرم فتامل الا ان يقال ان غير
العرض هو القائم بالجرم ويجب له القيام الخ هذا جواب عما يقال الذي علم
من الكلام المتقدم نفي الجرمية عنه تعالى ونفي كونه صفة للجرم ومن الجائز ان
يكون صفة قديمة مفتقرة الي محل فاجاب بما ذكر اي لا يفتقر الي تفسير
للقيام بالنفس اي لا يفتقر الي محل بحيث يكون صفة قديمة مفتقرة للذات
ولا يفتقر الي مخصص اي الي فاعل والطرف الثاني يستغني عنه بالقدم لكن الشارح
فسره بما ذكر ليظهر مختاره لاضطراب عباراتهم في تفسيره فلوجوب القدم
الخ قد اختصر الشارح في الدليل ولا يخفي عليك تقريره وحاصله انه لو افتقر الي المخصص
لكان حادثا لكن التالي باطل لما سبق من وجوب قدمه وبقائه واذا بطل
التالي بطل المقدم وهو افتقاره للمخصص وثبت نقيضه وهو عدم افتقاره
له واستغناؤه عنه فلوجوب اتصافه الخ هذا اشارة لقياس من الشكل
الثاني وتقريره ان يقال الله متصف بالصفات الوجودية والصفة لا تتصف
بالصفات الوجودية ينتج الله ليس بصفة واذا لم يكن صفة فلا يكون
قائما بمحل لان القائم بالمحل هو الصفة لكان صفة معني بالاضافة التي
للبيان او بتنوين صفة ويكون معني بدل من صفة او عطف بيان لها
وقوله ولو كان لخ الواو للحال والصفة لا تتصف الخ اي والصفة الوجودية
لا تتصف بشيء مما سبق وهو صفات المعاني واما اتصافها بالصفات السلبية

[illegible]

فلا مانع منه بل هو واقع فالقدرة تتصف بالقدم والبقا والوحدانية وكذا غير
القدرة من بقية المعاني وانما كانت الصفة الوجودية لا تتصف بصفة وجودية لما
يلزم عليه من قيام العرض بالعرض وهو ممنوع وذلك لان معنى قيام العرض بالمحل ان
يكون تابعا له في التحيز فما يقوم به العرض يجب ان يكون متحيزا ليصح كون الشي
تابعا له في التحيز والمتحيز بالذات ليس الا الجوهر وايضا دليلنا على لزوم افتقاره
لمحل لم يكن اولى بالالوهية من المحل الذي يفتقر اليه اي بل المحل اولى لانه
مفتقر اليه والمفتقر اليه اولى بوصف الالوهية فان فرض الخ اي فان فرض
ان قايلا قال ان جعل الصفة الها ليس فيه انكار لالوهية المحل بل كل من الصفة
والمحل اله فرد عليه بانه يلزم تعدد الالهة وتعددها باطل بدليل الوحدانية
استحال اتحاده به اي بالمحل والاولى استحال اتحاده بغيره لان استحالة
اتحاده بالمحل علم مما ذكره اولا من اثبات كونه ذاتا لا عرضا واذا كان ذاتا فلا
محل له حتى يتحد به ثم ان ما ذكره الشارح من بنا استحالة اتحاده بغيره على استحالة
افتقاره الى المحل فيه نظر لان استحالة الافتقار الى المحل لا تقتضي استحالة
الاتحاد ولا تستلزمه لانه يمكن ان لا يفتقر الى المحل ولكن يتصل بشي اتصالا
واختيارا من غير افتقار فيتحد به حتى انه يلزم من نفي الافتقار نفي
الاتحاد وسلمنا انه يقتضيه ويستلزمه فلا يحتاج لقوله بعد وبرهانه
الخ فالاولى ان يقول وكما يستحيل افتقاره لمحل يستحيل اتحاده بغيره
ونفي الاتحاد الخ فيه ان من يقول بالاتحاد لم يصرح بالوحدة نعم يلزمه
ذلك ثم ان ما ذكره من تفسير الاتحاد هو بالمعنى الذي تقوله الصوفية وينقل
في كتب الكلام واما ما يقوله النصارى فيما في التفسير والحادث
تفسير للاطلاق فهو على حذف اي التفسير الخ وبرهانه اي برهان
هذا الحكم المشار له بقوله وهو محال فان بقيا على حالهما بان اتصل احدهما
بالاخر مع امكان افراد احدهما عن الاخر وهذا توسيع في الدايرة والا فلا اتحاد في
هذا اصلا فرض الاتحاد الذي هو صيرورة الشيئين شيا واحدا بحيث لا يمكن افراد
احدهما عن الاخر وان عدما الخ فيه ان هذا لا ينافي بل قوله بقيا على حالهما
عدم بقايهما على حالهما وهذا صادق بما اذا عدما او عدم احدهما او بقيا معا ولكن
انقلبا لحالة اخرى بان صارا شيا واحدا فالمقابل صادق بهذه الثلاثة
والشارح



والشارح انما ابطل اثنين منها فيمكن اختيار الثالث وهو بقاوهما مع انقلابهما لحالة
اخرى وحينئذ فما قاله لا ينهض دليلا وقد استدل المصنف على استحالة الاتحاد
بالمعنى المذكور بانه يودي الى اجتماع الوحدة والكثرة وهو محال وهو محال مطلقا
اي لما سيذكره من البرهان ولاجل استحالته مطلقا كان من اعتقده في حق الباري
كافرا بلا خلاف بخلاف من اعتقد الجسمية ونحوها مما يصح في الحادث فان في كفره
خلافا واذا عرفت الخ اي الشارح بهذا التمهيد الاستحالة فاستحالة قيام صفته تعالى
بذات غير ذاته واتحادها بتلك الذات المغايرة لذاته التي تقوم بها واتحاده
به اي وعرفت استحالة اتحاده به الذي هو متفرع على ما قبله كما تقدم
فكذا يستحيل الخ المتبادر من كلامه ان استحالة قيام صفته بذات غير ذاته
تعالى لازم لاستحالة افتقاره تعالى لمحل وان الدليل على استحالة قيام صفته
بذات غير ذاته هو الدليل السابق على استحالة افتقاره لمحل وهذا اللزوم غير
ظاهر فكان الاولى ان يقول وكما استحال افتقاره لمحل واتحاده به كذلك
يستحيل قيام صفته بذات غيره واتحادها بذلك الغير لانه يلزم ان تكون
الالوهية اولى به ممن قامت به صفته ثم ان ما ذكر من ان المولى ذاتا وله
صفات يستحيل انتقال صفة منها لذات اخرى غير ذاته لا ينتج في الرد على
النصارى لانهم يقولون الاله مركب من ثلاث صفات وانتقل بعضها لعيسى
فقول الشارح فبطل ما قاله النصارى الخ هذا التفريع لا ينتج ان اقنوم
الكلمة الخ بفتح الهمزة على تقدير من بيان لما قالت اوهو بدل مما قالت
فهو فاعل بطل واضافة اقنوم للكلمة بيانية اي اقنوم هو الكلمة اي ان
العلم الذي هو احد اجزا الاله الثلاثة اتحد بجسد عيسى فقوله بناسوت
عيسى اي بذاته كما يقوم العرض تشبيه في مطلق القيام بالغير والا
فالعرض موجود واقنوم الكلمة اما حال او اعتبار عدم كما علمت
وهذا اي الاتحاد بالمعنى المذكور وقوله يوجب مفارقته اي مفارقة
اقنوم الكلمة ضرورة الخ مفعول لاجله علة لقوله وذلك يوجب مفارقته
لذات الجوهر والمراد بالضرورة الوجوب اي لوجوب ان المعنى الواحد
ضرورة ان المعنى الواحد وهو اقنوم الكلمة وفيه ان الكلمة اما حال او اعتبار
فهي ليست صفة معنى واجيب بان المراد بالمعنى ما قابل الذات فيصدق

بالحال عندهم والاعتبار   فيكون الباقي الخ اي واذا وجب مفارقة ذلك
الاقنوم للجوهر فيكون الباقي وهو الوجود والحياة بعض الاله وقوله قام به بعض
الاله اي وهو العلم   لا تقوم به اي كذات عيسى وذات الاله والمراد
بالذات التي لا ما قابل العرض لان الاقانيم ليست ذاتا مقابلة للعرض بل بمعنى
الشيء   لا تقوم به الا اي بشيء   وحينئذ ايضا اي وفي الاتحاد ايضا اي
ويلزم على الاتحاد بالمعنى المذكور وهو القيام القول اي صحة القول بانتقال المعنى
وهو محال والحاصل ان مقتضى قولهم بالاتحاد بالمعنى المذكور صحة القول
بالانتقال للمعنى مع انه محال لما يلزم عليه من قيام العرض بنفسه حال الانتقال
وهو محال اي الانتقال على الصفات العرضية اي الوجودية محال فكيف بما هو
نفسي الذي هو العلم فانه عندهم نفسي اما حال او اعتبار   باقنوم الكلمة
الاضافة بيانية للبيان   بل ودون الجوهر اي المركب من الصفات الثلاثة
اقنوم الحياة والعلم والوجود وكان عليه ان يقول فاختصاص الاتحاد باقنوم
الكلمة دون روح القدس ودون الوجود بل ودون الجوهر نفسه يحتاج الى
مخصص اي والاحتياج للمخصص يقتضي حدوثها وحدوثها باطل لاستلزامه
حدوث الاله لانها جزؤه وحدوث الاله باطل فكذا ما استلزمه من احتياج
الكلمة لمخصص فكذا ما استلزمه وهو ما قالوه من الاتحاد بمعنى القيام
وايضا فالاتحاد اي فاتحاد الكلمة بذات عيسى وقوله ان كان واجبا
اي لذات الكلمة وقوله لزم قدم الناسوت اي ذات عيسى لان وجوب
اتحاد العلم بذات عيسى يصيره لذلك الاتحاد قديما فتكون ذات عيسى
قديمة والا فلا اتحاد مع انهم يقولون بحدوثه فقوله ان كان واجبا
اي لا يقبل الانتفاء فيكون ازليا   وان كان جائزا الخ حاصله ان
الكلمة وهي العلم اذا كان اتحادها بعيسى جائزا اي يجوز ان تتحد
به وان لا تتحد به كانت محتاجة الى مخصص يخصصها به دون غيرها
او يخصصها بهذه الذات دون غيرها وذلك تأثير في العلم فيكون حادثا
واذا كان حادثا كان الجوهر الاول وهو الاله حادثا لان المركب من القديم
والحادث حادث وكانت الوهية عيسى حادثة والالوهية لا تكون
حادثة للاله هذا هو الاحسن في تقرير الدليل فقول الشارح وان كان
اي

اي الاتحاد جائزا افتقر الى مخصص اي افتقر موصوف الاتحاد وهو الكلمة الى
مخصص يخصصها دون غيرها بذات عيسى او يخصصها بعيسى دون
غيره وهذا تأثير فيها والتأثير فيها يقتضي حدوثها وقوله ويلزم منه اي
من جواز الاتحاد وقوله جوازه والمراد اي جواز ذلك الاتحاد والاولى حذف
ذلك اذ لا حاجة له   فتكون الوهية عيسى جائزة اي لان الوهيته انما
جاءت من الاتحاد الجائز فلم تسلم من جواز الاتحاد   وذلك يفضي
الخ اي وجواز الوهية عيسى يؤدي الى مثله اي الى مثل جواز الوهية
عيسى واجب الوجود لان واجب الوجود مركب من العلم الحادث ومن
غيره والمركب من الحادث والقديم حادث وحدوث العلم انما جاء من
اتحاده بعيسى والوهية عيسى انما جاءت من الاتحاد فصار جواز الاتحاد
يؤدي لجواز الوهية عيسى وجواز الوهية عيسى يؤدي لجواز الوهية
واجب الوجود لانه مركب من العلم الذي حاله الحدوث من اتحاده بجسد
عيسى   اما ان تكون وصف كمال الخ حاصله ان الاتحاد اما
ان تكون وصف كمال للجوهر بتمامه اي الذات العلية واما ان تكون وصف نقص
لما ان كان اتحاد الكلمة بناسوت عيسى وصف كمال للجوهر بذاته بتمامه
كان ذلك الاتحاد واجبا للذات العلية في الازل وحينئذ يلزم عليه ان
تكون ذات عيسى ازلية غير حادثة لان الاتحاد ازلي وهو متعلق بذات
عيسى فتكون ذات عيسى ازلية مع انها حادثة باتفاقهم
وان كان وصف نقص فقد وصفوه تعالى بالنقائص فقول الشارح اما
ان يكون وصف كمال اي للجوهر اي الذي هو مجموع الامور الثلاثة وقوله
وان كان صفة ذم المناسب الخ واما ان يكون الخ لانه معادل لاما الاولى
وقوله فقد وصفوه اي الجوهر وهو المجموع   من احياء الموتى ونحوه اي
كابراء الاكمه والابرص ونحوهما من الافعال التي لا تليق الا بالاله   ونحوه
اي كصيرورة يده بيضاء   بل ويلزمهم الخ وذلك لانهم جعلوا
الدليل على الاتحاد خرق العادات ومن المعلوم انه لا يلزم من عدم
الدليل عدم المدلول فالحنافسي لم يتم بها الدليل لكن يجوز ان تكون الكلمة
متحدة بها وح فيجوز ان تكون الهة   لان قصارى اي غاية ما تقوم

منها اي فيها نفى معنى في اي لان غاية ما عدم اي فقد في الخنافس دليل
الاتحاد والحال انه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول باجماع اهل المعقول
واذا كان لا يلزم ذلك فيجوز الاتحاد في الخنافس فيجوز ان تكون الهة
فتولوه باجماع الخ الواو للحال يلزم طرده اي يلزم من وجود
وجود المدلول وقوله لا عكسه اي لا يلزم من عدمه عدم المدلول فالطرد
التلازم في الثبوت والعكس التلازم في الانتفا فيفضي اي يؤدي
والجمل هي بنات وردان او ابو جعران وقوله وغيرهما اي كالوزغ
والعقرب والامتزاج عطف تفسير ثم اتحاد اقنوم الكلمة بناسوت
عيسى اختلاطهما وامتزاجهما حتى صارا شيا واحدا وجميع ما ورد على
الاول اي على التفسير الاول للاتحاد وهو ان المراد به القيام كقيام العرض
بالجوهر من احكام الاجسام اي من اوصافها فالذي يتصف بكونه
مختلطا مع غيره ما كان من الاجسام كالماء والعسل فكيف يعقل اي
الاختلاط خاصية الذات اي التي هي وصف نفسي للذات والوصف
النفسي عندهم اما حال او وجه واعتبار والمراد بالذات مجموع الاقانيم
الثلاثة قال المقترح هو بفتح الراء وقبلها تا مثناة من فوق فقاف
وهذا الذي نقله المقترح وجه اخر لتفسير الاتحاد وهو مخالف لما تقدم
وحاصل ما نقله ان ضوء الشمس قايم بالشمس وهو مشرق علينا
فكذلك العلم قايم بالذات التي هي مجموع الاقانيم ومفض على عيسى ولم يفهم
به اذ اعلمت هذا فقوله اشرفت اي اقنوم العلم المعبر عنه بالكلمة
يعني من عيسى وقوله كنسبة ضوء الشمس اي هنا وقوله من الشمس حال
من الضوء اي حالة كون الضوء كاينا من الشمس او صفة له اي كنسبة
ضوء الشمس الكاين من الشمس فيه اي الاضوا المفهومة اي من
ضوء والضمير راجع للضوء واكتسب التانيث من المضاف اليه وهو الشمس
ولم تفارق الشمس اي لكونها اجزاءها اي فكذلك اقنوم العلم مشرف
على عيسى ولم يفارق الذات لكونه جزءا منها ولم يعلموا الخ في العبارة
حذف والاصل وهو باطل لانهم لم يعلموا الخ وحاصل هذا الرد ان هذا قياس
مع الفارق وذلك لان الاضوا اجزا منفردة بخلاف العلم فانه
صفة

صفة نفسية واحدة فبعضها يتصل بما اشرف الخ المراد بما اشرف عليه
الاجسام المضيئة التي على وجه الارض وقوله يتصل بغيره اي بغير ما اشرق
عليه من الاجسام المضيئة والحاصل ان اضوا الشمس اجزا مركبة
من جواهر فردة كثيرة مضيئة متصل بعضها ببعض ممتدة كالخيط طرفه
واصل لنا وطرفه متصل بالشمس فالطرف الواصل الينا متصل بما اشرق
عليه وهي الاجرام التي على وجه الارض وبعض تلك الاجزا كالتي في وسط
ذلك الخيط متصلة بغير ما اشرق عليه وهو بعض تلك الاجزا المضيئة
وقوله فاين هذا اي ضوء الشمس المركب من جواهر كثيرة وقوله من
الخاصية اي من اقنوم العلم الذي هو خاصية للذات اي وصف نفسي
لها لا تعدد ولا تكثر فيه هذا وما ذكره من ان الضوء جسم مركب من جواهر
فردة كثيرة متصل بعضها ببعض هو احد قولين القول الثاني ان الضوء
عرض قايم بكرة الهوا كالظلمة وهو الحق اذ لو كان الضوء جواهر منتشرة لزم
ان ينقص بسبب ما به الاضاءة كالعين والسراج والشمس لان تلك الجواهر
خارجة منه واجزا منه وان المصباح الصغير يملأ المحل العظيم اجراما
وايضا لو كان الضوء جسما فاما ان يحل في الهوا فيلزم تداخل الاجسام
او في الفراغ فيلزم ان لا هوا مع الضوء وكلاهما باطل فتامل ومنهم
من فسره اي الاتحاد بالانطباع فقالوا معنى اتحاد العلم بذات عيسى انطباعه
فيه كانطباع الصورة القايمة بالخاتم في الشمعة عند ختمها بالخاتم
صورة النقش الاضافة بيانية اي صورة تلك الصورة هي النقش اي
المنقوش اعني الهيئة القايمة بالخاتم وقوله في الشمعة متعلق
بانطباع اي عند طبعها بالخاتم وهو باطل لان الخ حاصله
انهم يقولون ان العلم انطبع في عيسى كانطباع الصورة المنقوشة في
الشمعة فيرد عليهم بانه اذا كان العلم انطبع في عيسى كان العلم
غير حاصل فيه ولم ينتقل اليه لان الشمعة اذا طبعت بالخاتم فالنقش
والكتابة التي في الخاتم لم تنتقل للشمعة وانما الذي حصل في الشمعة
مثال النقش الذي في الخاتم ومثال الشي غيره ان المذهب اي
ما ذهب اليه النصارى من اتحاد الكلمة بناسوت عيسى بجميع تفسيراته

وهم اخس الفرق اي سواء نظرت الي هذا القول او لغيره من الاقوال
السابقة   علي مثلهم اي علي ذاتهم اذ المثل كثيرا ما يطلق بمعني الذات
او المراد عليهم وعلي من ماثلهم في رداءة الفهم وهذا اختيار ثان   وقد
قالوا الخ هذا ايض يقتضي بطلان مذهبهم مع زيادة التشنيع عليهم
بصلب الاله اي بعضه لانهم يقولون ان بعض الاله وهو العلم قايم بعيسي
وعيسي قد صلبه اليهود وقتلوه   الناسوت اي ذات عيسي بوصفه   ونو
وهو العلم القايم به   دون اللاهوت اي دون الاله اي بعضه والحال
انهما متحدان فاذا اتحدا فكيف يعقل صلب واحد دون الاخر وفي العبارة
حذف اي فتنبهوا وحاصل ما استفيد من كلام الشارح ان النصاري
يقولون ان عيسي ليس الها بل قام به بعض الاله واتحد به واختلفوا في
معني اتحاده به علي اقوال اربعة وهذه طريقة جمهورهم وبعضهم يجعل
الرب الها مستقلا وعيسي كذلك الها مستقلا ومريم كذلك.
ثم ورد الخ حاصله انه بعد ان ذكر ادلة عقلية علي ابطال ما ذهبوا
اليه اخذ يذكر ادلة نقلية مسلمة عندهم علي ابطالها مقولة ثم ورد الخ
فثم للترتيب الاخباري   حتي قال انا ماض الخ هذا غاية لاقترابه
احكام الصبر والمراد بمضيه صعوده الي السما فكانه قال انا ماض اي ذاهب الي
السما لانقطع للعبادة واكون في غاية التنزل لانه اذا ارتفع هناك التحق
بالاملاك   وطلب الجزا عنه ان اكابر الاوليا انما يعبدون الله لكونه
مستحقا للعبادة لا لطلب الجزا واذا كان هذا مرتبة الاوليا فما بالك
بسيدنا عيسي الان فقال هذا تواضع منه لان العبادة لطلب الجزا
شان عامة الناس فنزل نفسه منزلة العامة تواضعا منه وقد اتفق ان
عيسي وضا الحواريين وشرب ما ارجلهم فسيل في ذلك فقال افعلت
هذا لاجل ان اعلمكم التواضع   فبالمعني الخ متعلق بقوله يثبت له
والضمير في قوله الذي اثبت عايد علي المعني لا علي عيسي كما قيل اي
ان المعني ان العلة الذي اثبت ابوة المولي لهم وهو اللطف والرفق بهم
هو الذي اثبت الابوة له عليه السلام والحاصل ان السبب في اطلاق كون
المولي ابا لهم لطفه ورفقه بهم وهذا متحقق في عيسي فكون المولي ابا
لعيسي

لعيسي انما هو للطفه ورفقه به   تثبت له اي تثبت الابوة له وفي نسخة
يثبت بالياء التحتية اي يثبت ما ذكر من الابوة وعلي ما افاده الشارح فيطلق
الاب علي الله لكن شرعنا يمنع ذلك الاطلاق فالاطلاق شرع عيسي
وعزي اصحاب المقالات لما انهي الكلام علي الاتحاد علي مذهب النصاري
وكان الاتحاد يقع نقل عن بعض الصوفية اتي بذلك فقال وعزي الخ ثم
يحتمل ان المراد بالمقالات الكتب المولفة في مقالات الفرق الضالة وارباب
الملل كاليهود والنصاري والمجوس وذلك ككتاب الشهرستاني المسمي
بالملل والنحل وكتاب ابن حزم المسمي بذلك ايضا ويحتمل ان المراد بالمقالات
اقوال الفرق الضالة وارباب الملل اي عزي اصحاب الاقوال وهم الفرق
الضالة وارباب الملل كاليهود والنصاري   وربما اخذوا ذلك الخ
هذا سند لقوله وعزي اي وانما عزي لهم ذلك لاخذ ذلك اي الاتحاد من
شطحات   القول بالاتحاد اي اتحاد ذات الاله بذات الحوادث وليس
المراد القول بالاتحاد كما يقول النصاري من ان اقنوم العلم الذي هو بعض
الاله اتحد بذات عيسي   من شطحات جمع شطحة تطلق الشطحة في
عرف الصوفية علي حالة الخروج عن الاحساس والعقل وتطلق علي الاقوال
التي تصدر من الشخص في تلك الحالة كما هنا والمعني الاول هو الاصل الغالب
ونحو ذلك اي كقول بعضهم سبحاني ما اعظم شاني وقول انا من
اهوا ومن اهوا انا   ما في الجبة الا الله من المعلوم ان الذي في الجبة
ذات القايل فيكون الله اتحد بذات هذا القايل   بمثل هذه المقالة اي
القول بالاتحاد المعزو لهم وهذا هو المراد وليس المراد انه نزههم عن صدور
الالفاظ المشعرة بالاتحاد منهم مثل ما في الجبة الا الله لان هذا وقع منهم قطعا
والحاصل انهم منزهون عن القول بالاتحاد فان وقع منهم ما يشعر به
مثل ما في الجبة الا الله فينزهون عن صحو وذلك منهم قصدا فلا ينافي
حصول ذلك حال غيبتهم في مقام المشاهدة   ان السالك اي في طريق
القوم ابتدا وانتها فالاول كمن يجذبه الله اليه ويفيض عليه الكمالات
والمعارف بغتة فهذا قد سلك طريق القوم ابتدا والثاني كالذي يترقي
ويفاض عليه المعرفة للمعارف بسبب استعمال الاذكار   وما طرق عليه

حالة اي بان يزيل المولي عنه الحجاب فيشاهد هذه الحالة العلية فيذهل عن كل
شي ولا يشاهد في تلك الحالة غير الله فتغيب نفسه عنه اي عن نفسه
فضلا عن غيرها كما اتفق لبعض الاكابر انه كان في داره شجرة عظيمة
فدخل عليه انسان وقال له ان هذه الشجرة احدثت الدار فقال له الشيخ انا
في هذه الدار عشرون سنة او اربعون سنة ولم اشعر بكون الدار فيها شجرة وحكي
ان شمس الدين اللقاني اخو الناصر اللقاني كان اذا خرج من بيته للازهر
او من الازهر لبيته يدخل بيوت الناس من دهشته فيدله الناس
ومنهم من واخذهم الخ عطف علي قوله فبعض اهل ميتناول لهم وقوله
بذلك اي بما صدر منهم من القول المشعر بالاتحاد وحكم بالقتل تفسير
للمواخذة والمراد بقوله حكم افتي بذلك لان الجنيد انما افتي بالقتل والقاضي في
ذلك الزمان الحاكم بالقتل القاضي اسماعيل البغدادي المالكي وكان من
اصحاب الامام الشافعي واصحاب الامام احمد بن حنبل اخذ عنهما العلم
وادعي الاجتهاد وليس هو سفيان الثوري لان هذا اقدم عن الامام
الشافعي ثم ان الجنيد وان كان عارفا بان الصوفية لا يقولون
مثل هذا الكلام قصدا لكن اقتضي مذهبه ذلك والحاصل ان
فتوي الجنيد بالقتل نظر الظاهر الشرع بحسب مذهب مقلده وان كان عارفا
بان الحلاج لم يقل ذلك عن قصد وانما صدر منه ذلك في حال غيبوبته في
مقام المشاهدة والفنا اي قريبا منه هذا تفسير مراد والا فالمحاذاة
في الاصل المقابلة حتي يكون الجرم معانا له اي معاينا عرفيا بحيث انه
يمكن المولي وسيتوقف عليه لا المكان عند المتكلمين لانه عدمي والجرم
وجودي ثم ان هذا التوزيع غير شي وذلك لانه لا يلزم من انفصاله بالجرم
كون الجرم معانا له لان انفصاله بالجرم يصدق بمجانبه ملاصقا له او ح بكونه
فلا وجه لهذا التوزيع او قرب انفصال حتي يكون الخ وعلي هذا فذكر الجهة
بعد من ذكر الخاص بعد العام للرد علي المخالف وكلاهما اي للمكان
والجهة محال اي علي الله وقوله لانهما من خواص الاجرام اي والمولي ليس بجرم
او في جهة له اعلم انه يلزم من كون الشي في جهة ان يكون له جهة
ولا يلزم من كونه له جهة ان يكون في جهة الا ترى ان كرة العالم لها جهة
وهي

وهي الفراغ الذي فوقها والذي تحتها ومن جوانبها وليس في جهة لشي اذ
لا شي غيرها فجهة الشي هو الفراغ المواجه له ولو لم يكن فيه شي فان حل في
ذلك الفراغ شي صح معا اي بالنظر لما حل فيه وجهة بالنظر للمقابل له
واعلم ان ما ذكر من كون العالم لها جهة بناء علي ما قال الحكما من ان وراء كرة
العالم الفراغ لا ينتهي الي حد ومن المعلوم ان الفراغ امر عدمي اما علي قول اهل
السنة ليس وراء كرة العالم لا خلا ولا ملا فلا جهة لكرة العالم فليس فوق
العالم شي الخ اي فلا يلزم من نفي هذه الجهات نفي الالة لا يتصير بذلك الا
الاجرام والمولي ليس بجرم وقد سبق بيانه اي بيان الطرف الاخير
وهو بيان الجسم انه ليس بجرم لان الجرم ملازم للحركة والسكون الحادثان
فيكون حادثا والمولي ليس بحادث والجرم حادث فالمولي ليس بجرم ويحتمل
ان المراد وقد سبق بيان ما ذكر من الامور الثلاثة اعني استلزام الجهة
للتحيز وما بعده والاول اظهر والثاني انسب ولم يقل بالجهة الا
طايفتان اي وفي كفرهما وعدم كفرهما قولان والمعتمد عدم الكفر ان قالوا
انه جسم لا كالاجسام ولعلهما من قال انه جسم كالاجسام فالمعتمد كفره وذكر
بعضهم ان الشخص اذا اعتقد ان الله فوق العرش فلا يكفر وان اعتقد انه
تحته او امامه او في السما او في الارض فانه يكفر وذلك لعدم ورود ما يوهم
ذلك وانظره مع قوله تعالي يخافون ربهم من فوقهم وهو الله في السموات
وفي الارض فتامل الكرامية نسبة لشيخهم محمد بن كرام بفتح الكاف
وتشديد الرا وهو القايل ان معبوده جوهر فوق العرش وقال بعضهم ان
كرام بوزن حزام حملت الاستوا في الاية علي ظاهره اي وهو الاستقرار
عليه فهم قايلون بالقول الاول من اقوال الكرامية علي بعض ما اشكل
من ظاهر القران اي مثل قوله تعالي الرحمن علي العرش استوي ولم يقل
بالجهة الا طايفتان اي واما ما نقل عن بعض اهل السنة مثل قول الامام
ابن ابي زيد في رسالته وانه فوق عرشه المجيد بذاته فمؤول بان
الضمير في بذاته عايد علي العرش وهو متعلق بالمجيد اي المجيد في ذاته
والمراد بالاستوا الاستيلا او مرشما في خيال لم يصح ان يراد بالخيال
القوة العاقلة اي يجب تنزهه تعالي عن ان تكون حقيقته مرتسمة

في العقل لانه لا يعلمها غيره حتى ترتسم في عقله اما ارتسامه وتصوره في العقل
بوجه ما فواقع لانه لا يحكم عليه تعالي بحكم الا بعد تصوره بوجه ما ويصح ان يراد
بالخيال حقيقته وهو القوة التي يرتسم فيها صورة المحسوسات المتادية اليها
من طريق الحواس وح فالمعني يجب تنزهه عن ان يكون مرتسما في القوة لانه
انما ترتسم صور الاجرام والاعراض ان كان له خيال اي ان كان للجرم خيال
كالانسان الا الاجرام واعراضها اي الا صور الاجرام والاعراض بعد
رؤيتها واعلم ان كون المولي لا يتخيل اي لا ترتسم صورته في الخيال
اي يستحيل ذلك متفق عليه قبل رؤيته كما في دار الدنيا واما اذا راي المومنون
ربهم يوم القيامة فهل يتخيلونه بعد الرؤية ووقت حجبهم عنها او لا يتخيلونه ـن
في ذلك خلاف فذهب ابن زكري الي عموم التخيل لان المرتسم في الخيال مثل
والله لا مثل له وقال بعضهم يجوز ارتسامه في الخيال في الاخرة بعد الرؤية
على وجه يليق به كما ان الرؤية كذلك والدليل انما قام على نفي المثل في
الخارج لما يلزم عليه من التمانع والفساد والوجود في الخيال او الذهن
ليس موجودا في الخارج فلا وجه لاستحالته حينئذ وظاهر الناظم
الاطلاق اي استحالة ارتسامه في الخيال قبل الرؤية وبعدها
وبالجملة اي واقول قولا ملتبسا بالجملة اي الاجمال اي واقول قولا
مجملا وقوله العظمة وصف كما سبق موصوفة حال من الكاف
وقوله بصفات كاملة اي غير ناقصة اي بصفات تدل على كماله
لا يحاط بها اي لا كما ولا كيفا وهي غير متناهية في نفس الامر وهل
يعلمها المولي تفصيلا او لا قولان والحق الاول ولا تنافي بين كونها
لا نهاية لها وعلم الله بها تفصيلا المقتضي تناهيها لان التناهي
انما هو بحسب عقولنا ولا يقال ان وجود ما لا يتناهي محال
لانا نقول هذا في الحوادث كما مر الدليل عليه واما امور مجتمعة في الوجود
بالفعل غير متناهية في نفسها والحال انها قديمة فهذا واقع وذلك
صفات المولي الكمالية كما ان ما لا يتناهي بمعني ان جميع تلك افراده لا تنقطع
علي حد وان كل ما وجد منها فلحد ومتناه واقع ايضا في الحوادث كنعيم
الله ونعيم اهل الجنة لكل ما خطر بالبال اي من الاجرام العلوية
والسفلية

الخلق
والسفلية والاعراض والعجز بعد هذا اي بعد النظر عاقا مبتغي عليه البراهين
من وجود ذاته العلية وقيامه بنفسه الخ وقوله عن الادراك اي عن ادراك حقيقته
تعالي وقوله واجب اي لا بد منه وليس المراد انه واجب وجوب تكليف اذ ليس
اختياريا واشار الناظم بقوله والعجز عن ادراكه الخ لقول ابي بكر رضي الله عنه
والعجز عن درك الادراك ادراك واشار بعضهم لا يعرف الله الا الله فاتئدوا
والدين دينان ايمان واشراك وللعقول حدود لا تجاوزها والعجز عن درك الادراك
ادراك ولا يعرف الله الا الله للوا والتعليل اي لانه لا يعرف حقيقة الله الا
الله وهذا هو حقيقي فلا يعلم حقيقته تعالي لا نبي مرسل ولا ملك مقرب
واما المعرفة لله علي سبيل المشاكلة والا فالمولي لا يقال له عارف بل عالم
وانشد ابو الفتح البري منبه هذين البيتين له اولي مما قال ابن خلكان
من نسبتهما لابي علي بن سينا لانه عن يقول بعدم العالم كما مر كذا قيل
لعمري اي حياتي والمراد بالمعاهد والمعالم الادلة الموصلة لمعرفة الله والمراد
بالطواف بها الاحاطة بها والتصرف فيها بذهنه والمراد بالطرف
البصيرة لا البصر ووضع الكف علي الذقن كناية عن الحيرة لان هذا
شان المتحير عادة وقرع السن كناية عن الندم يقال قرع فلان سنه
اذا ندم فمعناه انه يقول لحياتي لقد اطلعت علي الادلة وتصرف ذهني فيها نعوذ
وسرحت بصيرتي فيها فلم ادرك الكنه ولم ار الا شخصا حائرا في تفكره
في حقيقة المولي فلم يعلمها ثم ندم علي ذلك ورجع لاعتقاد انه لا يعلم
الله الا الله اي مساواته لما الخ اي فالمراد بالمماثلة المساواة في
صفات النفس لا المشاركة والاتصاف بالمنافي لان كل موجودين
الخ هذا علة لتفسير المماثلة بما ذكره من التفسير واحترز بقيد الوجود
فيهما عن النقيضين كالبياض واللابياض وعن العدم والملكة كالعمي
والبصر وعن المتضايفين علي طريقة المتكلمين من انهما من الاعتبارات
كالابوة والبنوة فان قلت هلا فرض الكلام في المعلومين او الامرين
واستوفي جميع الاقسام فانه اعم قلت لما كان مراده بيان المثلين
وذكر المماثلة لتماثل في حق الباري مع الاجرام والمثل موجود فرض الكلام في
الموجودين واستوفي اقسامهما وفي ذلك مطلوب ولا حاجة لازيد منه

فهما مثلان اي كزيد وعمرو وان لم يصح فضدان ظاهر التقسيم المذكوران
الضدين هما الامران الوجوديان اللذان لا يصح اجتماعهما كالبياض والسواد
ويدخل في هذا القسم المتضايفان كالابوة والبنوة عند الحكما لانهما من
الاعراض الوجودية عندهم فخلافان اي كالضحك والكتابة والحركة
والعلم والباري تعالى والعالم وكل مثلين الخ لما افاد معنى المتساويين
افاد هنا حكما اخر وان كان يفهم من الالتزام مما مر وقوله وكل مثلين اي
كزيد وعمرو فانه يجوز على احدهما ما يجوز على الاخر ويستحيل على احدهما
ما استحال على الاخر ليس مما سبق اي تكونه جرما او قايما به او محاذيا
له او في جهة او مرتسما في خياله لو يستحيل المناسب الواو لا او
للزم مماثلته للاجرام الخ قوله بالاسم ذلك اللزوم لجواز الاختلاف
بصفة نفسية فتامل والاستدلال على هذا المطلب الخ اي مطلب تنزهه
عن كونه جرما او قايما به او محاذيا له او في جهة الخ وفيه ان المفاد من المتن
انما هو الدليل الاستثنائي لا الاقتراني الا ان يقال قصد الش
بهذا الكلام الزيادة على ما يفهم من المتن ففيه اشارة الى ان دليل
هذا المطلب يقرر بتقريرين فنقول الخ لو جعلنا الكبرى في هذا الدليل
صغرى كان من الشكل الاول فنقول كل متصف بالجرمية ونحوها مما مر حادث
ولا شيء من الحادث بالاله ينتج لا شيء من الجرم باله فان عكست النتيجة حصل
المطلوب مجملا بكسر الميم حال من فاعل اثبت اي ان اثبت بالدليل
لجميعها حال كونك مجملا في الاستدلال ثم امض على ذلك اي بان
تقول في الاستدلال على استحالة قيامه بالجرم الله ليس بحادث وكل
قايم بالجرم حادث فالله ليس بقايم بالجرم وعلى استحالة الجهة الله
ليس بحادث وكل من كان في جهة او له جهة او محاذيا للجرم او مرتسما في
خيال حادث فالله فالله ليس في جهة ولا له جهة ولا محاذيا للجرم
ولا مرتسما في خياله وبيان المحرمات كلها قد تقدم وكل متصف بواحد
اي تكونه واحدا من تلك الامور من اوصاف الالوهية اي من الاوصاف
التي تضمنتها الالوهية لان الالوهية من الصفات الجامعة كالعظمة والكبريا
فاندفع ما يقال ان وجوب الوحدانية وما معها اوصاف لذاته لا للالوهية
قوله

قوله ووجوب نفوذ قدرته المراد بالنفوذ ما يشمل النفوذ اي التعلق بحسب
الصلاحية والنفوذ بالفعل اذ القدرة لم تنفذ في كل ممكن بالفعل اي لم تتعلق
به فكذا الا يجب لما ماثلها اي فلو كان الله مماثلا للحوادث لم يجب له تلك
الصفات لكن التالي باطل فكذا المقدم فثبت نقيضه فصل

فيه علي الصفات المعنوية

ويجب لهذا الصانع لهذا الصانع الخ اسم الاشارة انما يشار به للمحسوس
بحاسة البصر فقط لا باي حاسة كانت كما هو التحقيق خلافا لما قرره بعض
الاشياخ فعلى هذا الذي قلت سمعت هذا النغم لصوت با ذي كان ذلك مجازا
لا حقيقة ومن المعلوم ان المولى ليس محسوسا بحاسة البصر في الدنيا وان كان
يحس بها في الاخرة فقوله بهذا اسم الاشارة للمحسوس بحاسة البصر ان كان
مرادهم ولو لم يكن في الحال فاسم الاشارة هنا حقيقي والا فمجاز فنزلت الذات
العلية منزلة المحسوس واستعمل فيه اسم الاشارة الموضوع للمحسوس والظاهر انه
مجازي وهذا شروع في ذكر الصفات المعنوية وقدم السلبية عليها على عادة
الجمهور لانه من تقديم التخلية على التحلية وهو مطلوب لان التنزيه عن النقايص
اهم وسيذكر الش سبب تاخر الوحدانية عن اخواتها وهو ان الوحدانية لما كان
يوصف بها الذات ناسب ان يوخرها عنها وقدم المص هنا المعنوية على المعاني عكس
ما فعل في غير هذا الكتاب لامور الاول ان المعنوية انسب بالسلوب من حيث
اشتراكهما في عدم الوجود الثاني ان المعنوية دليل على المعاني وشان الدليل
ان يقدم على المدلول والثالث ان المعنوية متفق عليها فان قيل التلازم
ثابت بين المعاني والمعنوية وكل من المتلازمين دليل على الاخر وحينئذ
فالمعاني ايضا دليل على المعنوية والا فما وجه التخصيص قلت لما كانت
المعنوية متفقا عليها استدل بها على الاخرى اذ بها تقوم الحجة على الخصم
دون العكس كما لا يخفى ووجه ما فعل في الصغرى من تقديم المعاني ان المعاني
اشرف لوجودها ولان المعاني علل للمعنوية والعلل مقدمة على المعلولات
ان يكون قادرا اي الكون قادرا والا لما اوجد اي والا يكن
قادرا لكان عاجزا لكن التالي باطل فبطل المقدم وهو كونه عاجزا فبطل
ما استلزمه وهو لم يكن قادرا فثبت نقيضه وهو كونه قادرا وهو المطلوب
الذي اشار اليه الخ اي في المتن وقوله في القياس الاقتراني متعلق

بتقرير اي انه قد اشار في المتن للاستثنائي لكن يقرر بالاقتراني لانه اسهل
هذا ظاهره وهو مشكل اذ لا معنى لكون الاستثنائي يقرر بالاقتراني واجيب
بانه يراد بالبرهان في كلام الش البرهان العلي وقوله الذي اشار اليه في كلامه
حذف مضاف اي الذي اشار لجزئي من جزئياته بالقياس الاستثنائي
يقرر بالقياس الاقتراني ومعنى تقرير البرهان العلي بالقياس الاقتراني
ان العلي يتحقق في هذا الجزئي والحاصل ان البرهان العلي يتحقق في
جزئي من جزئياته وهو القياس الاستثنائي الذي اشار اليه ويتحقق
في جزئي اخر وهو الاقتراني الذي ذكره الش لانه اسهل اي في العمل
وهذا علة للمورود وانما كان اسهل في العمل لانه اقل عملا واوفق اي
بالطبع لانه ينتج المقصود مطابقة بخلاف الاستثنائي فانه ينتج المقصود
التزاما لانه اذا ابطل التالي بطل المقدم وهو مقتضى الدعوى فيثبت
المطلوب باثبات نقيضه ان نقول الخ الاولى تقدمه على العلة اي علة المورود
وذلك لان قوله ان نقول خبر عن تقرير والمناسب عدم الفصل بين المبتدا
والخبر ينتج الله قادر اي يثبت له كونه قادرا لمنع عجاذ لك يستبين
اي يتبين تبيينا تاما فالسين والتاء زائدتان للتاكيد بطلانه
او علة ليس المراد ظاهر العبارة من ان يكون فعله بعلة او طبيعة غير ذاته
وانما المراد ابطال ان تكون ذاته علة او طبيعة في فعله وقوله موجبة
اي محصلة لمعلولها او مطبوعها لا بالاختيار وقوله برهان ذلك اي البطلان
ذكره تاكيدا لما استفيد من السين باتم مما سبق اي اعادة
ملتبسة باتم مما سبق وانما اعاده فيما ياتي باتم مما سبق اي اعادة ملتبسة
لانه محل الاحتياج واما ذكره ذلك فيما مضى فهو على سبيل الاستطراد
فواضحة اي بذكر الدليل المشار له بقوله لان الموجب الخ اي ان الكبرى
واضحة لا خفاء فيها بعد ذكر الدليل فلا يرد ان مقتضى كونها واضحة
ان لا تحتاج لدليل مع انه قد ذكر الدليل بقوله لان الموجب الخ تامل بدلا عن
الترك ظاهره ان الترك ليس من افراد الفعل وهو قول الاقل وذلك لان
الترك مساو لنفي الفعل وهو لا فعل وعلى هذا فلا اشكال في ان ترك
العالم في الازل ازلي اذ معناه ان عدم ايجاده ازلي لان الترك فعل ازلي
حتى يلزم

حتى يلزم قدم العالم والحاصل ان الترك نفي وعدم صرف يستحيل
ان يكون مقدورا لان القدرة لا بد لها من اثر والعدم ليس باثر والا لزم
قدم العالم وايضا الترك عدم مستمر فلو كان مستندا اثرا لزم تحصيل الحاصل
والذي عليه الاكثر ان الترك فعل لانه الكف والامساك عن الفعل ولا يلزم
على تعلق القدرة به قدم العالم ولا تحصيل الحاصل لان ما ذكره اصحاب
القول الاول انما يدل على ان المؤثر ليس فاعلا للترك ولا موجدا له ولا يلزم
منه نفي ان يكون قادرا عليه لان القادر هو الذي يصح ان يفعل الشيء وان
لا يفعله والمراد بكونه لا يفعله لا يخرج الفعل من العدم للوجود بل يبقيه
على العدم لانه يوجد العدم ويفعل الترك وح فلا استبعاد في اسناده
للفاعل ولا يلزم من كونه مقدورا للفاعل ان يكون اثرا وجوديا
وهذا ابينه معنى القادر اي فالقادر هو الذي يصح منه الفعل بدلا عن
الترك هذا كلامه وفيه انا لا نسلم ان هذا معنى القادر اذ القادر ذات
ثبت لها القدرة لا العجز سلمنا جدلا ان هذا معنى القادر فنقول يلزم عليه
الغاء الحمل في قولك الفاعل المختار قادر لان شرط صحة الحمل اختلاف المحمول
والموضوع في المفهوم واتحادهما في الماصدق وهنا قد اتحد مفهوما وما
صدقا واجيب بان كلامه على تقدير مضاف فقوله وهذا ابينه اي وما
صدق ابينه هو معنى القادر اي ماصدقه ويصح ان يراد بالمعنى المفهوم
وحينئذ تكون صحة الكلام موقوفة على تقدير مضافين اي وماصدق
هذا ابينه هو ماصدق معنى القادر وانما قيدنا الايجاد بالاختيار
اي حيث قال في الصغرى الله موجد بالاختيار المستلزم للقدرة
المناسب ان يقول المستلزم لكونه قادرا لان الكلام في المعنوية
لا المعاني وسائر الصفات الاتية اي ومستلزم لسائر الصفات
التي يتوقف عليها الفعل فيخرج السمع والبصر والكلام كايجاد العلة
والطبيعة الكاف استقصائية لان الفاعل اما بالاختيار او بالعلة
او بالطبيعة فلا يستلزم ان تكون تلك العلة الخ اي لا يستلزم كونها
قادرة اي معنوية وفيه انه انما نفي لزوم كون تلك العلة او الطبيعة
قادرة الخ وهذا صادق بصحة ذلك لا على جهة اللزوم كما انه صادق

بعدم تلك الصحة مع ان الخلق متى كان بالعلة او الطبيعة انتفت القادرية
وما معها راسا وقد يجاب بان العبارة وان صدقت بالامرين لكن المراد
احدهما فقوله فلا يستلزم الخ اي بل يكون غير قادر الخ جزما فتامل
لما تحقق بالبنا للفاعل اي لما ثبت معه وفي نسخة لما حقق بالبنا
للمفعول وقوله هذه الصفات اي كونه قادرا او مريدا او عالما وحيا وقوله
لا يحتاج معها اي مع تلك السهولة الى كبير نظر اي الى نظر كبير وفيه
اشارة الى احتياج لنظر وان كان ليس ذلك كبيرا على لفظ اي لفظ
المتن المعلوم من المقام لو لم يكن قادرا لما اوجدك فيه انه لا يلزم من
عدم القدرة عدم الايجاد لجواز ان يكون علة او طبيعة فلعل الاوضح ان
يقول لو لم يكن صانعك قادرا لكان عاجزا لكن كونه عاجزا باطل اذ لو كان
عاجزا لما اوجدك لكن التالي باطل فتدبر اختصر الشارح في الدليل والعاجز
لا بد في منه فعل ولا ترك اما الفعل فظاهر اذ لا يتاتى من العاجز واما
الترك فلان الثاني انما يكون بالقدرة ولا قدرة للعاجز وعدم صدور
الفعل عنه للعجز لا يقتضي صدور شي من العاجز وانما ذلك عدم صدور
لا صدور العدم وايضا فالترك الشي انما يكون بان يبقيه في العدم ولا يبرزه
للوجود اصلا وهذا لا يتصور من العاجز والا لوقع على ما لا يريد العبد وقوله
فان قيل الخ وارد على الملازمة في قوله لو لم يكن صانعك قادرا لما اوجدك
وحاصله انا لا نسلم الملازمة وما المانع من ان يكون عاجزا ويوجدك بطريق
التعليل او الطبع فلا يلزم من عجزه عدم فعله فلا يلزم من عجزه الخ اي
المشار اليه بقولنا في الدليل لو لم يكن صانعك قادرا والجواب الخ حاصله انه
تقدم ابطال كون الموجد علة او طبيعة فلم يبق الا الايجاد بالاختيار
فان قلت ان هذا السوال انما يرد لو كان التالي في الدليل عدم الايجاد
المطلق لكن الشارح فيما مر قيده بالاختيار وحينئذ فلا يتصور ورود هذا
السوال وقد يجاب بان الشارح لاحظ ظاهر عبارة المتن ولم يلتفت
لتقييده السابق الايجاد بالاختياري فيعلم من التقييد والجواب المذكور
دفع السوال فهما جوابان باعتبارين وذلك ان السوال اذا ورد على
ظاهر المتن اما ان يقال المراد بالايجاد الايجاد بالاختيار فلا يرد السوال عبارة
بالتعليل

٦٧

بالتعليل او الطبع او يقال لما ابطل التعليل والطبع واذ لا ايجاد بشي
منهما وان حملنا ايجادك على ايجادك بالاختيار فمعنى انه لو لم يكن قادرا
ما اوجدك ولا حاجة لتقييد الايجاد بالاختيار ظاهر ما سبق عند
يقال عدم ايجادك ظاهر في نفسه بالمشاهدة لا بالدليل فلا حاجة لاحالة
ظهوره على ما سبق واجيب بان قوله وهو عدم ايجادك معناه عدم
ايجاده اياك اي ان التالي الباطل عدم كونه موجدك بان يكون الموجد
لك غيره ولا شك ان هذا نظري فظهور بطلانه معلوم مما سبق وليس التالي
عدم وجودك الذي بطلانه معلوم بالمشاهدة ومريدا اي ويجب له كونه مريدا
والا لما اختصت الخ اي لكن التالي باطل وهو عدم الاختصاص باطل
اذ لو انتفى التخصيص المذكور للزم اما قدم ذاتك ان اقتضت ذاتك عدم كونك
قدمك واستمرار عدمك باطل فبطل ما استلزمه وهو عدم التخصيص المذكور
فبطل ما استلزمه وهو المقدم الذي لم يكن مريدا وثبت انه مريد وقوله والا
لما اختصت الخ اعلم ان الممكنات المتقابلات ستة الوجود بدلا عن العدم
والصفة المخصوصة بدلا عن بقية الصفات والكون في الزمان المخصوص بدلا
عن غيره من الازمنة والكون في المكان المخصوص بدلا عن غيره من الامكنة
والكون في الجهة المخصوصة بدلا عن غيرها من ساير الجهات والمقدار
المخصوص بدلا عن غيره من ساير المقادير اذا علمت ذلك تعلم ان المص
ترك الجهة والمكان الا ان يقال المراد بالصفة ما يشمل الكون في الجهة والكون
في المكان وقد يقال كان يمكنه الاستغنا عن المقدار والزمان بالصفة الا
ان يقال ما ذكر جواب عن الوقوع والتردد عن نقايضها المراد
بها مطلق المنافيات لا النقيض الاصطلاحي اذ ليست كلها نقايض
اصطلاحية فيلزم اما قدمك الخ اي انه اذا انتفى الاختصاص يلزم اما
قدمك ان اقتضت ذاتك الوجود او استمرار العدم ان اقتضت ذاتك العدم
لكن قدمك او استمرار عدمك باطل فبطل الملزوم اعني عدم التخصيص فبطل
ما استلزم ذلك وهو عدم كونه مريدا واذا ابطل عدم كونه مريدا ثبت نقيضه
وهو كونه مريدا وهو المطلوب من له صفة اي من له ارادة يرجح الخ

لكن هذا لا يناسب ما نحن بصدده من الصفات المعنوية مثل كونه مريدا الذي
هو متفق عليه وانما يناسب مذهب اهل السنة المثبتين للمعاني المختلف فيها
بين اهل السنة والمعتزلة تامل   يرجح بها الخ اعلم ان الارادة لها تعلق
صلوحي قديم وتنجيزي حادث قديم ولها تنجيزي حادث على ما قال بعضهم
فارادة الله صالحة في الازل لان تخصص زيدا العالم بكونه جاهلا او حمارا او متعلقة
في الازل بما لمشيئة وهذا هو التعلق التنجيزي القديم والاول الصلوحي فالصلوحي
اعم من التنجيزي القديم اذا علمت ذلك فقول الشارح من لصفة يرجح بها الخ اي
صالحة لان يرجح بها فهو اشارة للصلوحي واما قوله وان شئت فقل الخ
اشارة الى التنجيزي القديم فقوله هو القاصد اي بالفعل في الازل واما
التنجيزي الحادث فتعلقها بما المتقدم زيد بعد وجوده في الخارج فهي في الحقيقة
على طبق ما في الازل واظهار له   لكن على غير النظم الخ اي لان الذي في
التقيد استثنائي اي وهذا اقتراني   الله تعالى خصص الخ هذه الصغرى
مستفادة من دليل الوحدانية لانه يعلم منه ان المخصص للممكن ببعض ما يجوز
عليه هو الله لا غيره   ينتج الله مريد اي الله متصف بكونه مريدا وقوله
بالنسبة اليها اي الى الممكنات   على حد السواء اي على الراجح وقيل ان العدم
اولى من الوجود وقوله ثم انه جل وعلا اوجد هذا الممكن هذا معلوم من دليل
الوحدانية   وكذا ما يتعلق بالالوان كذا خبر مقدم وما يتعلق مبتدا مؤخر
اي والتخصيص المتعلق بالالوان مثل التخصيص المتقدم وهو تخصيصه
بالوجود بدلا عن العدم وقوله وسائر الاعراض اي باقيها كالكون في الجهة
والكون في المكان المخصوصين تنزل الشارة لباقي الممكنات المتقابلات
خصه بنوع اي خصه بنوع فهو على حذف اي التفسيرية لان هذا
توضيح لما قبله وهو قوله وكذا ما يتعلق الخ اي تخصيصه بالبياض مثلا بدلا
عن غيره   محال اي وحينئذ فلا بد له من مرجح لا جائز ان يكون المرجح لاحد
الطرفين ذات الممكن والا لزم قدمه او استمرار عدمه فتعين ان يكون المرجح
لاحد طرفيه خارجا عن ذاته ثم هو يحتمل ان يكون مصلحة في ذلك الطرف ويحتمل
ان يكون جهة في الفاعل لا جائز ان يكون المرجح مصلحة لان مراعاة المصلحة
مذهب

مذهب اعتزالي سيأتي رده فتعين ان يكون المرجح شيئا من جهة الفاعل
وهو يحتمل ان يكون القدرة او الارادة او الحياة او العلم او الكلام او السمع
او البصر لا جائز ان يكون هو القدرة لان نسبتها لجميع الممكنات على حد سوا فلا
وجه لترجيحها لاحد الامرين على مقابله ولا جائز ان يكون هو العلم او الكلام
او السمع او البصر او الحياة لان تخصيص الممكن بالصفة المخصوصة تاثير فيه
لوقوعه على تلك الصفة فلا يتعلق به الا صفة التاثير والعلم وما معه ليسا
من صفات التاثير لان تعلق العلم والسمع والبصر تعلق انكشاف وتعلق
الكلام تعلق دلالة والحياة لا تتعلق بشيء وصفات التاثير القدرة والارادة
وقد بطل كون القدرة مرجحة لاحد الطرفين فتعين ان يكون المرجح لاحدهما
هو الارادة فتثبت الكبرى القائلة وكل من خصص الممكن باحد الطرفين
الجائزين عليه فهو مريد هذا حاصل كلام الشارح   نقيض ذلك الممكن
المتبادر من كلامه ان المراد بالممكن الذات الموصوفة بقبول الطرفين اعني
الوجود والعدم وهو لا يناسب كلامه الاتي في العلة بعده وح فالاحسن
ان يراد بالممكن احد الطرفين كالوجود مثلا وانما كان ذلك مستحيلا لانه
يلزم عليه ان يكون مساويا بالذاتية للعدم لذاته راجحا على العدم لذاته
واقتضاء الشيء الواحد امرين متباينين لذاته مستحيل   فلابد ان
يرجح له الضمير للممكن لكن لا بالمعنى المتقدم بل المراد به هنا الذات الموصوفة
بقبول الطرفين   خارجا عنه اي عن الممكن وقوله من جهة فاعل الى اخره
الاحسن في التفريع ان يقول فتعين ان يكون المرجح لوقوع احد الطرفين خارجا
عن ذات الممكن ثم بعد ذلك هو محتمل لان يكون المرجح لوقوع ذلك الاحد
اشتماله على المصلحة التي يعلمها الفاعل في وقوعه او جهة الفاعل وجهة
الفاعل صادق بالقدرة والارادة والعلم والكلام والسمع والبصر والحياة
باطل ان يكون المرجح له اشتماله على المصلحة التي يعلمها الفاعل لان
مراعاة المصلحة مقالة اعتزالية سيأتي ردها ولا جائز يجوز ان يكون
المرجح لوقوعه القدرة لكذا ولا العلم لكذا ولا السمع لكذا والبصر الى اخره
لكذا فتعين ان يكون المرجح لوقوعه انما هو الارادة فلو فعل الشارح هكذا
لكان التفريع مناسبا واستغنى عن ايراد الاسئلة الاتية بهذا السبر

والسير الخ هو ذكر مجموع اوصاف فيبطل منها ما لا يصلح للعلية ويثبت
ما يصلح منها بان يقال جهة الفاعل المرجحة لاحد طرفي الممكن اما قدرته او
ارادته او علمه او كلامه او حياته او سمعه او بصره لا جائز ان يكون قدرته لكذا
ولا علمه ولا كلامه لكذا او لا حياته ولا سمعه ولا بصره لكذا فتعين ان يكون
ارادته الا الارادة الاولى الا الكون مريدا صفة القدرة الاولى الكون
قادرا نسبة واحدة اي لان بالقدرة وجود الممكنات وعدمها فهما سوا
بالنسبة اليها فلا وجه لترجيحها احد الامرين علي الاخر فقوله فما بالها
الخ استفهام انكاري بمعنى النفي اي فلا وجه لتعلقها الخ وقوله بايجاد
الاولي بوجود وقوله علي الخصوص متعلق بايجاد وقوله بدلا عن
مقابله اي وهو عدمه وقوله وفي هذا الزمان اي وما بالها تعلقت
بوجوده في هذا الزمان الخ وقوله والازمان الخ جملة حالية لا يقال ان
الارادة كذلك نسبتها للممكنات واحدة وح فلا تخصص بعضها لانا نقول
التخصيص نفسي للارادة وما كان بالنفس لا يقال فيه لم والحاصل
ان القدرة بها الايجاد والاعدام وهما مستويان بالنسبة اليها والارادة
تصير احد الممكنين المتقابلين راجحا والاخر مرجوحا والقدرة مرتبتها
التاثير والذي جعلها تؤثر في هذا دون هذا هو الارادة التي جعلت
هذا الامر راجحا فالتاثير في ترجيح احد الامرين المتقابلين ليس من
ذاتيات القدرة ومن ذاتيات الارادة فلابد من ترجيح الفاعل
هذا الزمان للفعل اي للمتعلق فيه وقوله وحينئذ اي وحين اذ رجح الفاعل
هذا الزمان للفعل فيه يوجد الخ وقس علي ذلك كل ممكن اي من
الممكنات المتقابلات عن الصفة المؤثرة التي تؤثر الذات بها في نشبه
الفعل للغائب ولله المثل الاعلي علي وفق الارادة اي فتعلق القدرة
التنجيزي الحادث علي وفق تعلق الارادة التنجيزي قديما وحادثا
واعلم ان العلم له تعلق تنجيزي قديم فقط كما يأتي وتعلق الارادة
التنجيزي القديم تابع لتعلق العلم في الذهن لا في الخارج لانهما قديمان
وتعلق القدرة التنجيزي الحادث تابع لكل من تعلقي الارادة التنجيزيين
القديم والحادث ذهنا وخارجا فقوله الشيخ وفق الارادة اي علي وفق
تعلق

تعلق الارادة التنجيزي القديم والحادث والتبعية هنا في الذهن والخارج
لعل المرجح تعلق العلم بوقوعه الخ سكت الشارح عن الكلام والسمع والبصر لوجود
علة العلم فيها وذلك لان تعلق الكلام تعلق دلالة وتعلق السمع والبصر تعلق انكشاف
لا تعلق تاثير وكان المناسب للشارح ان يقول لعل المرجح تعلق الكون عالما لان الكلام
في الصفات المعنوية المتفق عليها علي الصفة المخصوصة اراد بها ما يشمل
اللون والمقدار والكون في المكان والكون في الجهة لان وقوع الممكن اي
وقوعه حال كونه علي الصفة المخصوصة وفي الزمن المخصوص بالزمن
المخصوص اي الوقوع في الزمن المخصوص والصفة المخصوصة اراد بها ما يشمل
الكون المخصوص في المكان والجهة وما يشمل الكون والمقدار تاثير فيه
بايقاع الخ اي تاثير فيه بوقوعه حال كونه علي الصفة المخصوصة الا الصفة
المؤثرة اسناد التاثير اليها اسناد مجازي بدليل تعلقه بالواجب الخ اي
وليس فيهما تاثير فان قلت لقائل الخ كان المناسب تقديم هذا
السؤال علي قوله فتعين ان المتعلق الخ ويأتي بالتفريع بعد جوابه هذه
مقالة الخ اي مراعاة المصلحة مقالة اعتزالية لكن المراد مراعاتها علي طريق
الوجوب لانه الذي تقول به المعتزلة واما كون افعال الله لا بد فيها من مصلحة
لكن مراعاتها ليست واجبة فهذا تقول به اهل السنة واذا علمت هذا فنقول
هذا الجواب لا يدفع ما ذكرتما اذ لا مانع من اشتمال فعل الله علي المصلحة لكن
لا علي طريق الوجوب بل علي طريق الفضل والمرجح لوقوع احد الجائزين علي
مقابله اشتماله علي هذه المصلحة وقد اجيب بان ترتب المصلحة
علي الفعل لما كان بطريق الفضل لا الوجوب كان جائز التخلف وجائز التخلف
لا يكون مرجحا فتامل فان قلت ما ذكرتموه الخ حاصله
ان ما ذكرتموه من ان التخصيص لا يكون الا بالارادة لا نسلمه بل قد يوجد
التخصيص ولا توجد الارادة كما في الغافل الذاهل فانه يتفق ان الشخص يكون
مشتغلا بالفكر في شيء فيسهو فيفعل بيده فعلا فقد خصص ذلك الفعل
بالوجود من غير قصد له وحاصل الجواب انا لا نسلم انه مخصص لذلك الفعل
اذ المخصص للفعل بالوجود من اوجده حقيقة والموجد له حقيقة هو الله
تعالى فهو المخصص لذلك الفعل والموجد له لا الشخص الا بصفة الارادة اي

كونه مريدا او اضافة صفة لما بعده بيانية فضلا عن ان يتصورها
اي فالشعور بها منتف فاولى قصدها فلا يعد فضلا او لا بانتفى عاقلها
ويريدها عطف تفسير ان كلامنا الخ في قولنا ان التخصيص انما يكون بالارادة
انما هو بالنسبة للمختار الموجد للفعل الموجد للفعل اي لانه الذي خصص
قوله الفعل بالوجود لا يوجد فعلا اي حتى يكون مخصصا له بالوجود وهو الله
تعالى أي وح فيكون هو المخصص لها بالوجود دون غيره من الجايزات
اي المتقابلة وقوله يعني ان فاعل الموجود مريدا اي لان فاعل الموجود قد
خصصه بالوجود والتخصيص انما هو بالارادة واوجده الله فينا اي
واوجد الله ذلك الفعل فينا لانا لا نوجد الخ هذا علة لقوله لا يعني ان فاعل
الخ اي انما ان الفعل لا يدل على ان الفاعل الذي قام به الفعل مريد لما
استفيد مما تقدم انا لا نوجد شيئا من افعالنا والتخصيص انما يكون
لمن اوجد الفعل والتخصيص انما هو بالارادة فحيث انتفى التخصيص
انتفت الارادة فقوله لانا لا نوجد الخ مستفاد مستفاد مما سبق واتى به
الش علة لقوله لا يعني ان الفاعل الذي قام به الفعل مريد وحاصل
العلة مستفاد مما سبق وبهذا الذي قلناه استفيد من العبارة ولا مصادرة
فيها خلافا للمعارض ويوجد معها صفة الخ اي فالله يخلق الفعل
والقدرة مقترنين زمانا مرتبين تعقلا نحس بها اي ندرك تيسر الفعل
بسبب تلك القدرة بل هي اي القدرة وقوله مثل فعل الله الاضافة
غير بيانية وفي بعض النسخ وهي مثل فعل الله وعليه فيحتمل ان مثله حال
وقوله فعل الله خبر هي اي والقدرة حال كونها مثله اي مثل الفعل وقوله فعل
الله اي مفعول له ويحتمل ان مثله خبر هي وقوله فعل الله بدل من مثله
اي ان القدرة مماثلة للفعل في ان كلا منهما فعل الله خلق صفة
لقوله فعل الله اي خلق ذلك الفعل بعين القدرة مقارنا له اي للفعل بمعنى
المقدور عليه وفي هذه الحالة اي حالة وجود القدرة المقارنة للفعل
يسمي مكتسبا ومختارا وفاعلا وظاهر الش انه يقال له مكتسبا ولو لم يكن له
قصد ولا ارادة وانما المدار في كونه مكتسبا على ايجاد الفعل مقارنا للقدرة
الحادثة مع انه لا يوجد الكسب بدون الارادة كذا اعترض بعض الحواشي
والحق

والحق ظاهر الش ويقويه ما مر من ان الذاهل والغافل فيما لا فاعل لكن تسميته
مختارا بدون ارادة نظرا للظاهر فتامل التي يخلق الخ اي التي هي ان
يخلق الله الخ اي التي هي خلق الله مع الفعل قدرة قايمة بالعبد يسمى الصواب الخ
فقوله التي الخ بيان للحالة وقوله يخلق خبر لمبتدا محذوف وهو عايد
الموصول والا يسمى الخ اي والا بان لم يخلق مع الفعل قدرة بل خلق الفعل
مجردا عن قدرة حادثة يسمى الخ كما اذا اسقط شخص من علو الى سفل فقد
خلق الله الفعل وهو الحركة دون قدرة ويسمى ذلك الشخص الساقط مجبورا
ومضطرا مع هذين الفعلين اي المفعولين وتارة لا يخلق له ذلك اي
بل يخلق فعلا وقدرة بدون علم وارادة كما للماشي في الارض بعود والحال
انه ذاهل عن ذلك لاشتغاله لتفكره بشيء اخر مع افراده الفعل
بالخلق فقد يخلق الخ وذلك كحركة المرتعش فان الفعل قد وجد بدون قدرة
مع الشعور بتلك الحركة وقوله وقد لا يخلق وذلك كحركة النايم الساقط من علو
الى اسفل للافعال مرتبطا بالذوات وقوله المخلوقة فيها صفة
للافعال وضمير فيها للذوات اي فالذوات بالنسبة للافعال المخلوقة فيها
كالظروف بالنسبة لما احتوت عليه وقوله يخلق الله منها اي من تلك الافعال
لانا نقر بعض وهي الظروف في تلك بعض وهي المظروفات اعني الافعال
خلافا للمعتزلة فمحل النزاع بين اهل السنة والمعتزلة في المظروفات
وهي الافعال فهي عند اهل السنة يخلق الله كالظروف وعند المعتزلة
يخلق العبد واما الظروف وهي الذوات فهي مخلوقة لله تعالى باتفاق
من الفريقين نظم الدليل هذا مبتدا وقوله من الاستثنائي خبر وقوله على
لفظ متعلق بمحذوف صفة للدليل اي الجاري على لفظ المتن وهذه الجملة
مقول لقول محذوف خبر قوله اي قولنا لو لا انما خصصت الخ نقول في بيانه
نظم الدليل الجاري على نظم من الاستثنائي وذلك اي نظمه ان
تقول اي قولك لما اختصت بوجود الخ اي لكن التالي باطل لانك
لو لم تختص بالوجود للزم اما قدمك او استمرار عدمك والتالي باطل
فبطل المقدم وهو عدم الاختصاص فبطل ما استلزمه وهو لم يكن مريدا
فثبت كونه مريدا وهو المطلوب هذا حاصل تقرير الش انه لا سبب الخ

اي والفاعل انه اذا انتفي السبب انتفي المسبب فاذا امتنعت الارادة انتفي التخصيص
فاذا قدران الفاعل الخ الاولي ان يقول كاذا قدران الفاعل الخ الاولي ان
يقول كاذا قدران الفاعل غير مريد لزم عدم اختصاص الممكن واذا لم يكن هناك
تخصص استحال وجود ممكن بعينه وانما كان هذا هو الاولي لانه المناسب لكلام
المتن لانه جعل اللازم لعدم كونه مريدا عدم الاختصاص لا الاستحالة التي قالها
الش فتامل بعينه انما قيد بالمعين لان نفي الارادة انما يستلزم انتفا التخصيص
بحيث لا يوجد ممكن بعينه بدلا عن مقابله الجايز ولا يستلزم انتفا التخصيص
نفي مطلق الوجود لانه يكون مع التعليل والطبع عند الخصم واما بطلان
اللازم اي المعبر عنه بالتالي وهو عدم التخصيص فبوجهين الخ لما
كان الوجه الاول وهو المشاهدة واضحا لم يتعرض له المص في المتن وتعرض
للوجه الثاني لخفايه وجوب القدم عبر بالوجوب وان لم يعبر به في
المتن لما مر ان القدم لا يكون الا واجبا للقديم واستمرار العدم بالرفع
عطف علي وجوب القدم لا بالجر عطفا علي القدم في حقه اي في ذات الممكن
لكن الحال الاول ذاتي والثاني عرضي كما بينه بما بعده اما الاول واي
استحالة قدم الممكنات والثاني استحالة استمرار عدم الممكنات والصفة
المخصوصة اراد بها ما يشمل اللون والكون في المكان والجهة يوجب
استمرار العدم اي لانه اذا انتفي الوجود وما يتبعه عن الشي صار مستمر العدم
واذا انتفي كونه في الزمن المعين صار قديما او مستمر العدم وسكت الش عن
اللازم لعدم التخصيص بالمقدار وحده او الصفة وحدها او المكان وحده
او الجهة وحدها وحاصله ان تقول انه يلزم علي عدم اختصاص
الموجود بالمقدار المعين اما عدم وجود المقدار اصلا او وجوده بدون
نهاية وكلاهما باطل ويلزم علي عدم اختصاصه بالصفة المعينة اما
عدم اللون وجوده اصلا او كون الشي ابيض اسود مثلا وهو جمع بين الضدين ويلزم
علي عدم الاختصاص بالمكان اما عدم وجود الشي في مكان اصلا او كون
الشي في جميع الامكنة وهو باطل ويلزم علي عدم الاختصاص بالجهة المعينة
اما عدم الوجود في جهة او الوجود في جميع الجهات باحد الامرين اي القدم
واستمرار العدم وقوله ويتعين فيه خبران والرابط الضمير لانه قصر ما يلزم

في عدم

في عدم العلل اي عدم الهيئة الاجتماعية من عدم الوجود والمقدار والصفة
والزمان ولا ما يلزم في عدم كل واحد منها اي بخصوصه ولا شك انه يلزم علي
عدم الكل اما القدم او استمرار العدم بخلاف ما لو اعتبرت كل واحد منها فانك
لا تجد هذين اللازمين مقابل منهما لا يوجدان معا فيه كالزمان ومنها ما يتعين
فيه استمرار العدم وهو ما سواه ويصح الخ مقابل الحذ وفي اي فظهرت
قول المص فيلزم الخ من تمام الدليل قبله اي واذا انتفي الاختصاص بما ذكر بدلا
عن مقابلتها فيلزم الخ ويصح الخ معطوفا علي الاول فيه مسامحة لان
المعطوف يكون علي اللازم في الدليل الاول ضرورة ان اللزوم واحد في الدليلين
وهو قوله لو لم يكن مريدا وهذا المقدم يلزم عليه لازمان وبذلك يحصل
الدليلان ويكون اللازمان في كلامه متعاطفين وان لم يكن الخ هذا
مقابل لقوله فان كان وجود الخ والحاصل ان عدم الارادة يودي الي عدم
الممكن ان كان لازما لوجود الفاعل او لصفة من صفاته والي استمرار
العدم ان لم يكن وجود الممكن لازما لوجود الفاعل وصفاته لانه لا مقتضي
لوجود الممكن فيستمر عدمه فلا ينتفي عنه الا القديم اي فلا يخرج عنه
اي عن الوصف به الا القديم فلا يرد ان المناسب نفي الزمن عن القديم
لا العكس فيما عدا الزمان اراد بما عداه الوجود وما يتبعه من المقدار
والصفة والا فما عدا الزمان امور كثيرة لانه يصدق بالصفة وحدها
والمقدار وحده وهما معا وانه عطف علة علي معلول وتكون
دليلا الخ اي العلة لقوله ابتدا اي وانما كان ابتدا كونه دليلا الخ لوجوده
اي الفاعل بحيث لا يحتاج الي لازم لما قبله وقد مر الخ هذا كالعلة
لما قبله وهو قوله لزم قدم ذلك اي لانه قد مر الخ ومن هنا اي من اجل
ما هنا وهو ان صانع العالم اذا لم يكن مريدا لزم اما قدمه او استمرار عدمه
فعلم استحالة كون الصانع علة او طبيعة لانه لو كان علة او طبيعة
لكان العالم مصاحبا للعلة او طبيعته فيكون قديما وهو باطل وقوله
ايض اي كما علم استحالة انه غير مريد ثم ان هذا المبحث الذي اشار له
المص هنا غير محتاج له لان غير المريد الذي علم بطلانه من استحالة قدمه
واستمرار عدمه هو العلة او الطبيعة فما ذكره هنا معلوم مما مر فتامل

موجبة صفة كاشفة للعلة وقد حذفه من الاول اي الطبيعة لدلالة
الثاني وهو وصف كاشف في كل فان اجيب عن التاخير اي عن تاخر
المطبوع عن الطبيعة وقلت انه بسبب وجود مانع او بسبب فوات شرط
وحينئذ فلا يلزم من وجود الفاعل بالطبع وجود المطبوع لزم عدم
القديم اي ان كان المانع قديما وقولنا والتسلسل اي ان كان المانع حادثا
وذلك لانه اذا كان المانع حادثا يحتاج الى طبيعة تؤثر فيه وقد منع من تاثيرها
فيه مانع اخر وهذا المانع حادث فيحتاج الى طبيعة اخرى وقد منعها من التاثير
مانع وهذا المانع يقال فيه ما قيل في ما قبله وهكذا فيلزم التسلسل
واما لو كان ذلك المانع قديما لزم عند وجود المانع للعالم انعدام ذلك المانع
اذ لو استمر باقيا لما وجد العالم وانعدام القديم باطل لما ظهر لك ان انعدام
القديم والتسلسل راجعان للمانع فان قلنا عدم المطبوع لفوات شرط
فتخلف ذلك الشرط اما ان يكون لمانع او لفوات شرط ايضا فان كان فواته
لمانع لزم ما تقدم من انعدام القديم او التسلسل وان كان فواته لفوات
شرط فتخلف ذلك الشرط ايضا اما لمانع او لفوات شرط وهكذا فظهر ايضا ان
عدم القديم والتسلسل جاريين في فوات الشرط كما هما جاريين في وجود
المانع لكن جريانهما في المانع ابتداء واما في فوات الشرط فهما جاريين فيه لكن
ليس في الابتداء بل بحسب ما يجر اليه الحال لا تناقض قلنا ان المطبوع لم يوجد لفوات
الشرط وهذا الشرط لم يوجد لمانع او فوات شرط فان كان الاول فيلزم اما عدم
القديم او التسلسل على ما مر وان كان لفوات شرط فذلك الشرط انما
فات لمانع او لفوات شرط وهكذا فانعدام القديم والتسلسل ياتيان في
فوات الشرط بالنظر لمانع ذلك الشرط فتامل لنقل الكلام الى ذلك المانع
راجع الى التسلسل وقوله وذلك الشرط راجع لقوله او فوات شرط واصل
التركيب فان اجيب عن التاخر في الطبيعة بالمانع لزم عدم القديم
او التسلسل لنقل الكلام الى ذلك المانع وان اجيب عن التاخر بفوات
الشرط لزم عدم القديم او التسلسل لنقل الكلام الى ذلك الشرط اي
فيقال فوات ذلك الشرط اما لعدم شرط او لوجود مانع لانه اذا كان لعدم
شرط فذلك الشرط حادث قطعا وهذا الشرط فوته عدم شرط له ايضا
وشرطه

وشرطه فوته انعدام شرطه وهكذا الى ما لا نهاية له فلزم التسلسل في الشرط
وان كان المفوت لهذا الشرط مانع فان كان ذلك المانع قديما فيلزم انعدام
ذلك القديم عند وجود العالم لانه انما وجد لوجود شرطه فالمانع انقطع
عند وجود الشرط فعدم القديم انما اتى في الشرط اذ انتقل الكلام الى مانع
ذلك الشرط وان كان ذلك المانع حادثا فلابد من استناده لطبيعة وقد
منع من تاثيرها فيه مانع اما مانع او شرط فان كان شرطا نقلنا الكلام
لذلك الشرط وان كان مانعا نقلنا الكلام له ويلزم اما انعدام القديم او
التسلسل في شروط او موانع فالحاصل ان تاخر العالم عن
طبيعته ان كان لوجود مانع لزم اما عدم القديم ابتداء ان كان المانع
قديما او التسلسل ابتداء ان كان المانع حادثا واما ان تاخر العالم عن
طبيعته لعدم شرط فاللازم اما التسلسل ابتداء من غير واسطة او عدم
القديم لكن انتهاء فقول المص لنقل الكلام الى ذلك المانع اي مانع العالم او
مانع شرطه فالمانع اما ابتداء او انتهاء وقوله وذلك الشرط اي شرط العالم
هذا والمتبادر من قول المص لزم عدم القديم اي ابتداء وحينئذ فيخص قوله
لنقل الكلام الى ذلك المانع بما مانع العالم فقط ولا تعميم فيه بحيث يجعله شاملا
لمانع الشرط ايضا وعلى هذا المتبادر منه يكون اللازم على فوات الشرط
انما هو التسلسل في شروط بان يقال فوات الشرط لفوات شرطه وشرطه
تخلف لفوات شرطه وهكذا فيلزم التسلسل في شروط ولا تلتفت لكون
ذلك الشرط تخلف لمانع اي بهذا اللازم يستدل ايضا هذا حل للمتن
بحسب المعنى لا بحسب لفظه لان لفظه جار على التعليل فالمناسب لمراعاة
لفظه ان يقول اي ومن اجل هذا اللازم يستدل على امتناع كون الصانع
علة او طبيعة ايضا اي كما استدل به على كونه مريدا وانت خبير بان الدليل
المركب المستدل به في ما تقدم على كونه مريدا وهو قولنا لو لم يكن صانع
العالم مريدا للزم قدم العالم او استمرار عدمه هو بعينه برهان انتفاء
العلة والطبيعة وهو لو كان صانع العالم علة او طبيعة للزم قدم العالم
او استمرار عدمه لان قولنا لو لم يكن الصانع مريدا هو بمعنى قولنا لو كان
علة او طبيعة وليس المستدل به في المحلي لزوم القدم او استمرار

العدم كما هو ظاهر وقد عرفت الى انار بهذا التحقيق طريق الفاعل وانها ثلاثة
لا يخلو الفاعل عن ان يكون واحدا منها ليتوصل الى اثبات انه صانع العالم ممكنا
هو المختار احد الامرين اي وهما وجوب القدم واستمرار العدم لا يخلوا
المناسب لا يخلوان لانه مثبت ولا نافية وقوله قدم الملزوم وهو العلة او
الطبيعة وان كانتا حادثتين الى الاظهر ان يقول ولو كان صانع العالم
طبيعة او علة حادثة لزم استمرار العدم لكن التالي باطل فبطل المقدم بيان
الملازمة انه لو كان علة او طبيعة حادثة لدار او تسلسل وكلاهما محال بالادلة
السابقة والمحال مستمر العدم وبيان التالي المشاهدة والحاصل ان
الاولى ان يبين بطلان حدوث العلة والطبيعة باستمرار العدم ويبين
الملازمة بالدور والتسلسل كما هو الموافق لكلام المص والحاصل
الى هذا هو الموافق لما قلناه من الاولوية وهو المطلوب اي لان الفاعل
ثلاثة اقسام فاذا ابطل اثنان ثبت الثالث لكن بقي شي وهو ان المطلوب نفي
كون الصانع علة او طبيعة لا اثبات كون الصانع فاعلا بالاختيار وان
كان لازما له ففي كلام الش نوع مسامحة وربما يجلو الى ان يقول فرر الدليل
العقلي ذكر الدليل النقلي لاجل التقوية ويلزم ايضا الى هذا التقابل
لامر اخر محال لازم فكون صانع العالم علة او طبيعة مغاير لما المتقدمة
في المتن من لزوم قدم العالم او استمرار عدمه فقوله ويلزم ايضا اي كما لزم قدم
العالم او استمرار عدمه وقوله على تقدير العلة اي على تقدير كون صانع العالم
علة او طبيعة فيلزم وجود جميعها دفعة واحدة بفتح الدال اي مرة
واحدة اي وذلك محال لما فيه من اجتماع البياض والسواد والحركة والسكون
والاجتماع والافتراق فالحاصل ان اللازم لوجود جميعها اجتماع
الضدين والمتناقضين وذلك باطل وصدر العبارة يقتضي ان اللازم لكون
صانع العالم علة او طبيعة انما هو وجود ما لا نهاية له وهو محال لما فيه
من التناقض اذ مقتضى الوجود النهاية ومقتضى عدم النهاية عدم
الوجود واخر العبارة يقتضي ان اللازم لكون الصانع علة او طبيعة وجود
جميع الممكنات دفعة وهو محال لما يلزم عليه من اجتماع الضدين فاخر
العبارة مناف لاولها وعلى كل حال فكل منهما محال نسبة واحدة فيه
ان تاثير

ان تاثير العلة والطبيعة بالمناسبة الذاتية عند القائل بتاثيرهما فتوثر
في البياض مثلا للمناسبة بينهما وهكذا فاذا اثرت في احد الضدين للمناسبة
بينها وبينه فلا يتاتى تاثيرها في الضد الاخر اي لا يعقل مناسبة بين الضدين
وح فليس نسبتها لجميع الممكنات نسبة واحدة وحينئذ فلا يلزم من كون
صانع العالم علة او طبيعة وجود الممكنات دفعة تامل بل يلزم على
فرض حدوثهما فيه انه اذا كان ذلك لازما على فرض حدوثهما ولا يختص
لزومه بفرض قدم العلة والطبيعة فما وجه صنيع الش اولا حيث قيدهما
بالمتفرعتين حيث قال ويلزم على تقدير العلة والطبيعة فرعيتين ولم
لم يطلق الكلام فيهما حتى يشمل كل المتفرعتين والحادثتين واجيب
بانه اعتبر التقييد بوصف القدم اولا لان لزوم المحال المذكور على فرض قدمهما
جلي بخلافه على فرض حدوثهما فانما ياتي عند ارخاء العنان وقطع النظر عن
ما يقتضيه التسلسل من استحالة وجود العلة والطبيعة الحادثتين
اي اذا فرض حدوثهما ووجودهما وقطع النظر عما يقتضيه التسلسل
اللازم لحدوثهما من استحالة وجودهما يلزم عليه وجود العالم دفعة
واحدة وهو محال لما استلزم من كون الصانع علة او طبيعة حادثتين
محال كذا في اليوسي والمعاري وقد يقال بل هذا اللازم انما يلزم على
قدم العلة او الطبيعة اذا قطع النظر عن ما يقتضيه اللازم الاول اعني
قدم العالم وهو استحالة العلة والطبيعة المتفرعتين فتامل هذا
اعتراض الى فيه ان هذا انما في قول المنتقد كان اجيب فانه يقتضي انه
جواب منهم لا اعتراض منهم واجيب بان ما ذكر ان لوحظ انهم
اتوا به لدفع ما الزموا كان جوابا منهم وهو ملحظ المص في المتن وان لوحظ
انهم اتوا به قدحا فيما الزموا كان اعتراضا منهم على الزامنا فهو اعتراض
وجواب باعتبارين مختلفين فلا تغفل على الدليل السابق
المتبادر من هذا انه منع للدليل برمته مع ان اعتراضهم انما هو على
الملازمة في الشرطية بينهما فتامل والحاصل ان الدليل لو كان
صانع العالم علة او طبيعة للزم قدم العالم او استمرار عدمه لكن التالي
باطل فيقول الخصم الملازمة ممنوعة لم لا يجوز ان يكون طبيعة متوقفة

وتأخر مطبوعها بحيث لم يكن قديما لمانع من تقدمه او فقد شرط وهو لزوم
قدم العالم لخ اطلق عليه دليلا مع ان الدليل قياس مركب من مقدمتين كما علمت
باعتبار ان الذهن ينتقل منه للمطلوب الذي هو استحالة كون صانع العالم
علة اوطبيعة بطبعها اي بذاتها وهو منهما مثلا الاولى حذف
قوله مثلا لان الشرط عندهم انما هو المس فقط على مذهب الفلاسفة
الاولى حذف هذا لانه غير مناسب للمقام لان هذا الكلام ذكر من قبل الخصم
للايضاح لمانع من وجوده ازلا هذا الكلام يشير الى انهم يقولون المانع
من وجود العالم في الازل اما مانع ازلي او فوات شرط وانما كان يشير الى ان
المانع ازلي لانه قال لمانع من وجوده ازلا والمانع من وجوده ازلا انما يكون
ازليا وقوله وفوات شرط الواو بمعنى او ووجد الشرط الواو بمعنى او وقوله
فيما لا يزال تنازع العاملان قبله وهما قوله انتفى ووجد او الشرط اي
اوالى ذلك الشرط المشترط لتاثير الطبيعة الذي توقف عدمه وجود الحوادث
في الازل اما ان تقدره قديما اوحادثا هذا توسيع في الدايرة في الرد
عليهم والا فمرادهم يقولون ان المانع من وجود العالم في الازل ازلي ثم
كذلك هذا المانع قد تكلم الشارح على ما اذا كان المانع لمانع وترك الكلام على
ما اذا كان عدم المانع لفوات شرط ويقال فيه مثل ما يقال في الشرط
المشترط لتاثير الطبيعة الذي توقف عدمه وجود الحوادث في الازل الا في
للشارح وقد سبق برهان استحالته اي استحالة وجود الحوادث التي
لا اول لها وحج بما استلزمه من كون تأخر العالم لمانع حادث باطل واراد
الشارح بالبرهان الجنس لان الذي سبق براهين متعددة وان منعوا
التسلسل في الموانع لا محيص لهم الخ انت خبير بان التسلسل في الموانع
لا محيد عنه وليس لهم ان يمنعوه الا على سبيل الفرض فهذا توسيع في دايرة
الرد عليهم وجعلوا اولها مبدا اي وجعلوا للحوادث اولا حوادث العالم
اي اجزاء العالم الحادثة واذا كانت الاجزاء قديمة كان المجموع قديما والاضافة
للبيان ولا يرد ان في العالم حوادث وغيرها لم والطبيعة علة لقوله
لزم الخ اي لصيرورة الطبيعة خالية عن مانع فيتقارنها المطبوع وهو
العالم فيكون العالم قديما انه حادث اي ولا يمكن دعوى قدمه كفرض
طريانه

طريانه وتأخر وجوده عن الطبيعة وح فيصير كساير العالم وننقل الكلام الى
مانع الشرط اي فان كان قديما لزم عدم القديم وان كان حادثا لزم التسلسل
اوالى شرط الشرط اي فنقول ان شرط الشرط يفتقر الى طبيعة قديمة وانما
لم يوجد في الازل مع الطبيعة اما لمانع او لفوات شرط فان كان الاول فيلزم اما
عدم القديم او التسلسل وان كان لفوات شرط حادث لانه طارئ على الطبيعة
فيفتقر الى طبيعة قديمة ولم يوجد معها في الازل اما لمانع او فوات شرط
وهكذا فاستلزام القديم والتسلسل كما يأتيان في وجود المانع من
مقارنة المطبوع وهو العالم لطبيعته القديمة يأتيان في فوات الشرط
بالنظر لمانعه ان قدرت الشروط حادثة هذا لا يناسب ما سبق من
قوله وهكذا نقول الخ لان الشروط معتبرة في المقام حادثة اذ لا تكون الا
كذلك كما مر فالمناسب ان يقول ويلزم ما لزم اولا من التسلسل في
الشروط وكذا في الموانع اذا قدرت حادثة لعدم تأتي تقديرها فيه
ان القدر قديما في المستحيل فكان الاولى ان يقول لعدم تأتي اعتبار
المانع واذا عرفت هذا اي استحالة كون صانع العالم علة اوطبيعة
امتزاج العناصر اي اصول المركبات وموادها وهي الماء والتراب والهواء
والنار فيقول الطبايعيون ان امتزاج اي اختلاط هذه الامور الاربعة
يوثر في ايجاد الاشياء وانحلالها يوثر في عدمها فيقولون اذا اختلط
الماء بالتراب واصاب ذلك حرارة الشمس ودخل في خلال ذلك الهواء حصل
النبات من غير فعل فاعل مختار وهذا النبات يصير غذاء للحيوان
فيتادى من ذلك الغذاء بحسب ما يرد عليه من الانقلابات والاستحالات
الى ان يتكون منه حيوان اخر فكل شيء من الموجودات التي على وجه
الارض مركب من العناصر الاربعة سواء كانت نباتات او حيوانات او
معادن ويستدلون على ذلك بانا اذا وضعنا مركبا من هذه المركبات
في اناء واوقدنا عليه نارا من شانها تفريق المختلفات تصاعد منه
اجزاء هوائية وهو الدخان الخارج لجهة العلو وتقاطر منه اجزاء مائية
وبقيت اجزاء ارضية ومعلوم انه لا بد من اجزاء نارية تنفر طبعا
وذوبانا فاجتماع هذه العناصر يوثر في ايجاده وانحلالها يوثر في اعدامه

ونحن نقول امتزاج العناصر سبب في ايجاد الاشيا الا انه سبب عادي
والموثر حقيقة هو الله تعالى   ان امتزاج تركيب الاضافة بيانية
واختلالها الضمير للعناصر وهو عطف على امتزاج وقوله لا تاثير له
خبران والضمير في له عائد على التركيب والاختلال فكان المناسب التثنية
الا ان يقال انه افرد باعتبار المذكور   ولا في فساده اي اعدامه
ولا ان باعتدال الخ حاصله ان الاطبا يقولون كل حيوان فيه الطبايع
الاربع وهي الصفرا والبلغم والسودا والدم فاذا اعتدلت تلك الطبايع
الاربع ولم يغلب بعضها على الباقي صح الجسم واذا غلب احدها حصل الضرر
والمرض في الجسم فاعتدال الطبايع عندهم موثر الصحة وغلبة احدها
يوثر الامراض وليست الصحة والفساد بتاثير الفاعل المختار ونحن نقول
الموثر للصحة والمرض انما هو الله والاعتدال والغلبة سبب عادي يجوز
تخلفه كما يزعمون اي في الطرفين التركيب والاختلال طرف اول واعتدال
الطبايع وغلبة بعضها طرف ثان   بل لو كان الجسم الخ هذا راجع للطرف
الاول وحاصله ان الجسم اذا لم يكن مركبا بان كان عنصرا واحدا لم
يتات له فساد اصلا لان الفساد انما ياتي من اختلال العناصر هكذا قالوا
ورد الشيخ عليهم بان الجسم لو كان بسيطا غير مركب بان كان عنصرا واحدا
لقبل الكون والفساد لان الموثر هو الله لا اجتماع العناصر واختلالها
لم يركب الا من نوع واحد وصف كاشف للبسيط والاولى ان يقول لم
يكن نوعا واحدا بان كان ماء او ترابا او هوا او نارا   لقبل من الكون
اي الوجود   لا يدل على ان الاحراق الخ الا ترى الى اساس النار فانه
سبب عادي في الاحراق لا سبب عقلي فالتركيب لا سبب له في الوجود
والاختلال لا سبب له في الانعدام   خلق شي اي مثل وجود الذات
او اعدامها   عند خلقه شيا اخر وهو التركيب في الاول والاختلال في
الثاني   لا يدل على ان لاحد مخلوقية اي كالاجتماع او الاختلال وقوله
تاثير في مخلوقه الاخر اي مثل وجود الذات او اعدامها   ولا يغيره
اي كالعلة والطبيعة   بل وجوده اي بل وجود تركيب العناصر
بالنسبة لوجود الغير واختلالها بالنسبة لعدمه وعدم وجودهما بالنسبة
لما ذكر

لما ذكر نسبا من جهة التاثير وهو الايجاد في انها من الاسباب العادية
ولقد ضل ابن سينا هو الحسين بن عبد الله ويكنى ابا علي هذا وقد قال
بعضهم الاليق بحسب الظن بمن توفي على الاسلام حمل قول ابن سينا على الامور
العادية لا التاثيرات الضلالية فيحمل قوله وقول بقراط بهذه المقالة وهي
تقوم الابدان من مزج تلك الاركان على جهة السبب العادي لا على جهة
التاثير والحاصل ان تقوم الابدان من اجتماع العناصر يقول به المحق والمبطل
فيقول انه عقلي لا يتخلف وكان الملهم اعتمد في تضليل ابن سينا على الخارج
لا على هذه المقالة لانه قد نقل عنه انه كان يقول بقدم العالم لكن ذكر بعض
شراح هذه الرسالة ان ابن سينا تاب ومات على الاسلام   وقول بقراط
هو اسم حكيم من الحكما الفلاسفة وهو بضم البا ممنوع من الصرف للعلمية
والعجمة الا ان صرفه هنا للضرورة وقوله بها اي بالاركان الاربعة السابقة
في البيت قبل هذا وهو قوله اما الطبيعيات فالاركان تقوم من مزاجها
الابدان اي وقول بقراط بتقوم الجسم منها وقوله ماء ونار الخ بيان للاركان
الاربعة المذكورة   دليله اي دليله في هذه المقالة وهو ان الابدان تقوم
من مزجها   اذا توى بالمثناة فوق اي اذا هلك   عاد الهوا رغا
فجسد الحيوان اذا مات يخرج منه ما وهوا وحرارة ثم بعد ذلك يصير
ترابا فعوده اليها يدل على تركبه منها وهذه اشارة الى طريق الانحلال
وتقدم لك طريق اخرى وتقدم ايضا طريق التركيب واهل السنة
يقولون لا مانع من ان الجسم مركب من العناصر الاربعة ولكن امتزاجها
غير موثر بل ذلك الامتزاج سبب عادي فقط وقوله منها اي من
الاركان   بالالام المناسبة وذلك لانهم يقولون ان تركب الجسم من
العناصر سبب في هلاكه كالانسان واذا كان نوعا واحدا كالجن فذلك
سبب لعدم هلاكه   على ان امتزاج العناصر الخ اعلم ان العناصر جمع
عنصر بمعنى الاصل يطلق على كل واحد من الاربعة المتقدمة ويطلق
على كل اصل اعم من ذلك وهو المراد هنا ثم اعلم ثانيا انه اذا خلط
اللبن مثلا بالعسل فلكل واحد منهما على انفراده كيفية اي طعم قائم به
وبعد المزج اي الخلط تحصل كيفية اخرى مغايرة للكيفيتين حالة

وانما اختلفوا في اللزوم فالمعتمد انه عادي والمعتزلة

الانفراد بالشخص لا بالنوع واذا نظرت الى هذه الكيفية الحاصلة من
امتزاج العسل بالخل للبن ونظرت الى الكيفية الحاصلة من امتزاج العسل
بالخل كانتا متباينتين بالنوع والشخص واذا خلط لبن وعسل في انائين
مشتركين في الاثمان فالكيفية الحاصلة من مزج اللبن بالعسل في احد الانائين
مخالفة للاخرى اي بالشخص فقول الشارح يدل على امتزاج العناصر اي امتزاج
الاصول كالعسل واللبن والعسل والخل وقوله في حصول الانواع المختلفة
الخ الاولى الظاهر فيجعل الاشخاص مختلفة والانواع متباينة لان الانواع
يناسبها التباين لانها حقائق مختلفة والاشخاص يناسبها الاختلاف
لان حقيقتها متحدة وانما تختلف بالعرضيات   ما اشار اليه فاعل يدل
وقوله سوى الخ حال من ما مقدمة على صاحبها اي ما اشار له شرف الدين
يدل على بطلان القول بان امتزاج العناصر موثر في حصول الانواع المتباينة
والاشخاص المختلفة حال كونه ما اشار له شرف الدين مغايرا للدليل
الذي قدمناه على بطلان تاثير العلة والطبيعة   ما اشار اليه شرف
الدين التلمساني هو المشهور با لمهدي وكان الاولى عزو ذلك
الدليل للمقترح لان ما قاله ابن التلمساني مسبوق به الا ان يقال
وجه عزوه لابن التلمساني انفراده بايراد السوال الاتي وهو قوله
فان قالوا الخ ودفعه فتامل   الموجب لحصول الخ اعلم ان شرف
الدين لا يقول بانه موجب وانما عبر بذلك محاكاة لكلامهم لاجل الرد
عليهم اي ان الامتزاج الموجب على كلامهم لا يخلو الخ وقوله اذا
حصل في العناصر اراد بها الاصول   اما ان يبقى كل عنصر الخ حاصله
انه لما امتزج العسل بالخل واثر هذا المزج لتلك الكيفية الحاصلة
منهما اما ان تقولوا ان كيفية كل واحد من الخل والعسل ذهبت عند
الاجتماع واما ان تقولوا انها باقية فان كان الاول فهو باطل اذ غاية
ما حصل تلاصق جسم لجسم وهذا لا ينفي كيفية الجسم القائمة به فما
الموجب لانتفائها وان كان الثاني فنقول لهم اذا كان كل واحد
كيفية القائمة قبل الامتزاج قائمة به فلم يحصل بالامتزاج
زائد على ما كان قبل وحينئذ فالامتزاج لم يوثر شيئا فلا معنى
قولكم

قولكم ان الامتزاج موثر فقول الشارح اما ان يبقى كل عنصر اي اما ان تبقى
كيفية كل عنصر باقية في محلها على ما كانت عليه اولا وقوله ينفي ما فيها من
المعاني اي الكيفيات وقوله لانتفاء صورته اي كيفيته وقوله فما الموجب
اي فلا موجب لانتفاء كيفيته وقوله وتماس الخ الواو للتعليل لقوله فما
الموجب وهو جواب عن سوال حاصله انما انتفت الكيفية القائمة
بكل عنصره لان ملاقاة الجسم للجسم سبب في ازالة ما فيه من الكيفيات
وحاصل الجواب انا لا نسلم ان تماس الجسمين هنا يوجب ذلك لانهما
غير متضادين وقد تفرد المحل بحمل كل واحد غير محل الاخر والامران
اللذان لا تضاد بينهما لا يكون اجتماعهما موجبا لازالة ما في الاخر من
المعاني الا اذا كان احدهما يحل محل الاخر فانه اذا حل احدهما في محل
الاخر يزول الاخر بما فيه من المعاني وهنا العسل والخل كل واحد منهما
في محل اي في حيز فلا تكون ملاصقتهما موجبا لازالة ما في احدهما من
الكيفيات فان قلت   لم لا يقولوا ان بقاء الكيفية في الجسم
مشروط بعدم الملاصقة قلت   لو قالوا ذلك قلنا لهم
لابد من فاعل مختار يخصص ذلك البقاء بالاشتراط وغيره ولا تاثير
لسواه تعالى   وتماس الاجسام اي كالعسل والخل وقوله نفي ما فيها
من المعاني اي من الكيفيات كالحلاوة والحموضة وقوله مع تفرد
المحل اي محل العسل والخل   فانه ان اتحد الخ جواب عن
ما يقال ما المانع من اتحاد المحل عند الامتزاج   لزم تداخل الاجرام
اي كالعسل والخل   اذ لو جاز الخ هذا مستند لاستحالة تداخل
الاجرام   وجب بقاء الامر الخ اي وحينئذ فالامتزاج لم يوثر شيئا
فان قالوا اي قاطعين النظر عما تقدم من الترديد مستدلين
للمباين وحاصل كلامهم هذا انهم يقولون نحن لا نلتفت لانعدام
كيفية كل من الممتزجين ولا لبقائها حتى يرد علينا ما قلتموه بل انما
ننظر الى ما هو مشاهد وهو انه عند الامتزاج تحدث كيفية غير
الاولى فالامتزاج قد اثر فيها ولم تبق الاولى فالترديد الاول لازم
لهم وليس هذا القول اختيارا لاحد الشقين من الترديد   اذ الاتي

الما البارد مثلا اي او اللبن البارد من سورة البارد اي كسر شيا من شدة البارد قلنا اي زيادة بها محرص لازد عليهم فالرد الاول بالنزد بولازم لهم وكذا هذا ويمع ان يحمل قوله فان قالوا الخ اختيارا للشق الثاني وحاصله ان المختار ان كيفية كل واحد من العنصرين باقية بعد الامتزاج وقولكم ابدا اذا كان كل منهما لم يوثر الامتزاج شيا ممنوع وذلك لان العنصرين اذا امتزجا وكانت كيفية كل واحد منهما قاهرة اثرت كيفية كل واحد منها في كيفية الاخر فتنكسر شدتهما فتوجد كيفية اخري متشابهة للكيفيتين فتلك الكيفية حاصلة بتاثير الامتزاج وحاصل هذا الرد انا نسلم انه عند امتزاج الاصول تحصل كيفية ولكن لا نسلم انها حاصلة بالمزاج بل المزاج سبب عادي والموثر فيها هو الله تعالي اذ لو كان الامتزاج هو الموثر فيها فلا يخلوا اما ان يكون التاثير حصل دفعيا او تدريجيا فان كان الاول لزم تاثير الشي في حال عدمه وكلا منهما وجوده لعدمه وكلاهما باطل وذلك ان كلا من كيفية العسل والخل مثلا يوثر في كيفية الاخر فحلاوة العسل تؤثر في حموضة الخل وكذا حموضة الخل تؤثر في حلاوة العسل فكل واحد منهما موجود في حال تاثيره في الاخر ومعدوم في تلك الحالة لانه موجود باعتبار انه موثر في الاخر معدوم باعتبار تاثير الغير فيه ولا شك ان مجامعة وجود كل واحد لعدمه باطل بالضرورة فالدي كونه تاثير الامتزاج دفعيا باطل وان كان الثاني لزم ان الشي يوجد بعد عدمه بدون موجد وذلك لان كيفية الخل تؤثر في كيفية العسل فتنعدم ثم توجد كيفية العسل فتنعدم كيفية الخل وتنعدم كيفية العسل وهلم جرا فيلزم وجود الشي بعد عدمه بدون موجود وهو باطل ويلزم ايضا التسلسل ويلزم ايضا ان لا توجد الكيفية الاخري الحاصلة عند الامتزاج لان المرتب علي المحال محال مع ان عدم حصولها باطل بالمشاهدة فتعين حينئذ ان الموثر انما هو الله تعالي وهو المطلوب هذا حاصل كلام الشارح قلت ولو فرض انه لا حاجة لهذا لان المقصود قد تم بالحكم بالحالية علي وجود الشي بعد عدمه حال عدمه الاولي بعد عدمه ليتحقق اعدامه الثاني



الثاني اي لاجل ان يتحقق اعدام الاول للثاني وهذا من باب الاستدلال بالموثر علي الاثر كذا قال بعض ارباب الحواشي والصواب عكسه لان تحقق الاعدام اثر والاثر يدل علي وجود الموثر فلا تحصل الكيفية الثالثة اي والمشاهد حصولها فتعين ان الموثر فيها هو الله بالاختيار ومما يبطل الخ لما فرغ من الكلام علي الرد علي الطبايعيين شرع في الكلام علي الرد علي الفلاسفة القايلين بالتعليل اي القايلين اي القايلين بالتعليل اي القايلين ان واجب الوجود علة موثرة في جميع العالم اي انه علة مباشرة في بعضه وهو العقل الاول وعلة بواسطة بالنسبة لما عدا العقل الاول من العالم وقفت علي عدد مخصوص اي وهو تسعة وكان المناسب ان يقول كانت عددا مخصوصا فلم تكن اكثر ولا اقل واما ما عبر به فلا يناسب الا نفي الاكثرية واما قوله ولا اقل فلا يناسب قوله وقفت هذا كله علي نسخة وقفت بالقاف والفاء وفي نسخة بالقاف والعين وهي غير مناسبة لكلامهم لان هذه النسخة تشعر بالحدوث ومذهبهم يقولون بقدمها وان كانت هذه النسخة يناسبها قوله ولا اقل وقوله ولم يكن اكثر كان الاولي للشارح لان هذا متفرع علي ما قبله ولم كانت الخ هذا استفهام عن الكيفية وما مر استفهام عن الكمية وما بال الاعلي اي وهو المسمي بالعرش في لسان اهل الشرع ويسمي في عرفهم بالفلك الاطلس وبفلك الافلاك لانه محيط بغيره من الافلاك ومحرك لها بالقسر فحركته ذاتية وحركة ما في جوفه من باقي الافلاك قسرية وقالوا ان حركة الافلاك كلها من المشرق للمغرب وان حركتها تقطع الدورة وهي ثلاث مائة وستون درجة في اليوم والليلة وهي معنى الحركة اليومية بخلاف حركة الكواكب السيارة الذاتية فانها بطيئة فالقمر يقطع دورة الفلك في كل شهر والشمس تقطعها في سنة وزحل في كل ثلاثين سنة والمشتري في كل اثني عشر سنة علي ما بين في علم الهيئة حركتها في البروج من المغرب الي المشرق عند شي لان المتحرك في البروج من المغرب للمشرق انما هو الشمس والقمر وباقي الكواكب السيارة فالفلك عندهم كالساقية المتحركة حركة

مؤدية من المشرق للمغرب والكوكب بالحركة الماشية على تلك الساقية بعكس حركتها
فالفلك هو المتحرك من المشرق الى المغرب واما الكوكب فحركته الذاتية من المغرب الى
المشرق والبرج عبارة عن ثلاثين جزا من الفلك لانه قسم ثلاثمائة وستين جزا
والشمال بكسر الشين ولم اختص كل واحد الخ وذلك فان القمر اختص
بسما الدنيا وعطارد بالثانية والزهرة بالثالثة والشمس بالرابعة والمريخ
بالخامسة والمشتري بالسادسة وزحل بالسابعة بالفلك الثامن اي وهو
المسمى في لسان اهل الشرع بالكرسي فجميع الكواكب غير السيارة السبعة السابقة ثابتة
في الفلك الثامن وليس لها حركة ذاتية بل تحركها تابع لتحرك فلكها ولذا قيل
لها ثابتة وهذا كلام الفلاسفة واما اهل السنة فالكواكب كلها سوا
كانت سيارة او غير سيارة في سما الدنيا وكلها متحركة بذاتها ولا حركة للفلك
اطلس اي اسود وقوله من الكواكب اي من اجل خلوه من الكواكب ففي الكلام
حذف او انه ضمن اطلس معنى متجرد وعار فلذا عداه بمن على سمت الراس
اي فوق روسنا مايلا عنه اي عن سمت الراس الى جهة الشمال او الى جهة
الجنوب ولاموجب للتخصيص على اصلكم اي من القول بالتاثير بالعلة
لان نسبة العلة الى جميع معلولاتها نسبة واحدة عندكم فلا وجه لترجيح
واحد منها على الاخر لا يرضى بقوله اي بالتكلم به مما تعب في تعلمه
يعني انهم تعبوا في تعلم الحكمة حتى اتقنوا البراهين ثم لم ينتفعوا بذلك
وصاروا يعتمدون في اثبات المطالب اليقينية على الخطابيات التي
لا تغني من الحق شيا وصار يهذي عطف على لم ينتفع اي وصار يتكلم
بما لا معنى له يقال هذا يهذي كيبكي يبكي اذا تكلم بغير معقول او نطق بما
لا معنى له لمرض ونحوه ويقال ايضا هذا يهذو وفي الكلام واوي والشم
اي بالفعل من الواوي وبالمصدر من اليائي فلو قال هذا والجاني
كان انسب وغير المميز عطف على الجاني وقوله من الصبيان بيان لغير المميز
في دينا الافة في الدين مخالفة الشرع وافة الدنيا سلب المال والاخراج
من المنزل قهرا والقتل وافة الاخرة العذاب وصف اخر مقصود القول
اضافة الفعل اي نسبة الفعل قال اي ابن دهاق وهذا الصنف الخ وا في
المص باداة الحكاية في خلال كلام ابن دهاق دفعا لما يتوهم ان تنويع هذا
الصنف

هذا الصنف من عند المص التي الافلاك قد علمت ان المؤثر عند هولا الجماعة
وهم الفلاسفة انما هو العقل القايم بالافلاك لا ان الافلاك هي المؤثرة ففي
كلامه مسامح وحاصل ما قالوه ان عقل كل فلك يوثر في الفلك الذي اسفل منه
وفي عقله واما العقل الفياض القايم بسما الدنيا فهو المؤثر في عالم الكون
والفساد اعني كل ما على وجه الارض من الحيوانات والنباتات والمعادن
تاثيرا مفعول مطلق وقوله في الاجسام الخ بدل من العالم السفلي بدل
مفصل من مجمل والمراد بالاجسام ما هو اعم مما قام بنفسه وهي الموجودات
فتشمل الاعراض وعلى هذا فقوله والنباتات عطف خاص وقوله والمركبات
اي الاجسام المركبة من الهيولى والصورة بنا على ان تركب الجسم منها كما قاله
بعض او من العناصر الاربعة كما قاله بعض بنا على ان تركب الجسم منها كما
قاله بعض او من الجواهر الفردة بنا على ما قاله اهل السنة من ان تركب الجسم منها
وان البعض الخ عطف على قوله اضافة الفعل اي احدها اضافة الفعل
وان البعض الخ ومن تبعهم من عامتهم اي عامة الفلاسفة وذلك
من تستر بالاسلام وهو على مذهب الفلاسفة كابن سينا وحفيد بن رشد
فانهما من عوام الفلاسفة لا من خواصهم كافلاطون وبقراط وارسطاطاليس
وداليموس عمي القلوب الخ هذا البيت للولي الصالح سيدي عبد الحق
الاشبيلي وهو مناسب لقوله ومن تبعه من عامتهم لانهم الذين كفروا
بالله تقليدا لروسا الفلاسفة واما روساوهم فانهم وان كانوا موصوفين
بالعمى وعدم الوقوف على الحق الصواب لكن ليسوا مقلدين لاحد ما اضيف
اي اضافة ما اضيف لان المقسم للانواع الثلاثة الاضافة وقوله من افعال
بالتنوين بيان لما اضيف وقوله بعض الى بعض بدل من افعال اي اضافة
بعض الافعال الى بعض فقولهم مثلا الاكل مشبع والشرب مرو الاكل فعل
والشرب فعل وكذا الشرب والري فقد نسبوا فعلا لفعل وجعل الشبع والري
فعلا للشبع من ان النار الخ هذا بيان للفعل المضاف للفعل وفي كلامه
تسامح لان النار ليست فعلا الا ان يراد النار من حيث ايقادها والثوب من
حيث لبسها ثم ان المناسب سلوك طريق التمثيل بان يقول مثل ان النار
الخ لا اطريق البيان حتى ظنوها اي اعتقدوها واجبة اي لازمة

لزوما عقليا لا تتخلف اصلا فيلزم عقلا من الاكل الشبع وهكذا المتفقهة
اي المتكلمين المتلبسين بالفقه والحال انه لا فقه عندهم وتلك اي اضافة
بعض الافعال الى بعض وقوله تبع فيها الفيلسوف اي بعض الفلاسفة
فلا ينافي ما مر من ان الفيلسوف يضيف الافعال للافلاك لان المراد ببعضهم
بالاجنبيين من العلوم اي وهو علم الحكمة وعن مراسمهم عميت
هذا التعبير ملايم من جهة المعنى ولا يخفى ما فيه من جهة اللفظ اذ المناسب
اما اسقاط الواو لان عميت حال مفردة وهي لا تقترن بالواو او يقول والعمية
عن مراسمهم لتكون عطفا على المشتغلين مناسبا له قال اي ابن دهاق
وانما اعاد الشارح اداة الحكاية لفصله بين كلام ابن دهاق بقوله قلت وكذا
يقال فيما ياتي وهم اي المضيفون بعض الافعال الى بعض وقوله فيها
اي في تلك الاضافة على اعتقادات اي اربع وقوله فمن قال اي
اعتقد وكذا يقال فيما بعدها وقوله بطبعها اي بذاتها وقد اختلف
الناس في كفره اي والمعتمد عدم كفره ومن قال ان الاكل دليل عقلي
على الشبع اي يلزم من وجود الاكل وجود الشبع والاوضح ان يقول ومن
قال ان المؤثر في تلك المسببات هو الله بقدرته مباشرة لكن الربط بين تلك
الاسباب ومسبباتها عقلي لا يمكن تخلفه كان جاهلا بمعنى الدلالة العقلية
لان الدلالة العقلية لا تستنتج من العادات بل من العقل وهذا القائل
لما راى ان الاكل يتبعه استنتج منه ان الدلالة عقلية كان جاهلا
بمعنى الدلالة العقلية الاضافة بيانية اي كان جاهلا بالدلالة العقلية
وظاهر ما جرى عليه ابن دهاق ان معتقد ذلك لا يلزم اكثر من انه
جاهل بالدلالة وهو خلاف ما مشى عليه المص في غير هذا الكتاب حيث
عد هذا من اصول الكفر لان معتقد ذلك يؤدي الى انكار خوارق العادة
كالمعجزة والبعث والحشر وغير ذلك مما انكاره كفر لانه يرى ان كل ما جرت به
العادة فهو واجب وما خالف العادة فهو مستحيل والظاهر ان يقال انه
غير كافر بالفعل نعم كفره مترقب فان انكر شيئا مما انكاره كفر من خوارق العادة
كفر والا فلا ثم ذكر النوع الثالث الخ قد تقدم نوعان اضافة الفعل
للافلاك واضافة بعض الافعال الى بعض وهذا النوع الثالث
وحاصله

وحاصله ان اهل السنة والمعتزلة اتفقوا على ان قدرة العبد مخلوقة لله واما
فعل العبد فهل هو كذلك وهو مذهب اهل السنة او مخلوق للعبد وهو
مذهب المعتزلة فان قلت ان هذا بعينه القسم الثاني لان تاثير الفعل في
الفعل بقوة جعلها الله فيه عند المبتدعة واجيب بان القسم الثاني
لوحظ فيه ان المؤثر الذي جعل الله فيه القوة غير عاقل وفي الثالث لوحظ
انه عاقل فافترقا والاظهر انهم كافرون المعتمد خلافه لا يقال كيف
تكون المعتزلة مؤمنين وقد اثبتوا لله شريكا واجيب بان
اثبات الشريك انما يكون مكفرا اذا اعتقد وجوب وجوده او استحقاقه
للعبادة فالاول كما في المجوس فانهم يقولون النور يخلق الخير والظلمة اله
يخلق الشر وكل منهما واجب الوجود والثاني كما في عبدة الاوثان
فانهم وان اعترفوا بحدوثها لكن يقولون انها مستحقة للعبادة والمعتزلة
وان قالوا العبد يخلق افعال نفسه لا يقولون بوجوب وجوده ولا
باستحقاقه العبادة هذا الخطر هو الاشراف على الهلاك اراد به هنا
الاعتقاد الذي يترتب عليه الكفر وقوله في العقائد اي المعاني في الاعتقادات
اي المعتقدات وكفى عرضا اي وانظر كيف عرض وقوله للعذاب متعلق
بقوله عرض وهذا اشارة الى ان المقلد كافر تامل والا اي والا يكن متصفا
بان يكون عالما لم تكن على ما انت عليه اي لكن التالي باطل من دقائق
الصنع من اضافة الصفة للموصوف واراد بالصنع المصنوعات اي المصنوعات
الدقائق فطابقت الصفة موصوفها في اختصاص كل بمعنى من بيان
للصنع بمعنى المصنوع وح يجب ان يأول الاختصاص بالمختص فيقال اي
من كل جزء مختص بمنفعة لخاصة به لخاصة به اي بذلك الاختصاص
اي بسببه وليس المراد ان الخاصية صائبة لان الخصوصية اثر الاختصاص
وامداده عطف على اختصاص اي ومن المنافع الممدة وقوله بما
يحفظها عليه اي بشيء يحفظها عليه اي على ذلك الجزء فالشم منفعة حاصلة في
الانف امدها الله بشيء يحفظ تلك المنفعة على ذلك الجزء القائمة به ويمنع
الدها وكذلك البصر والسمع والذوق كل منها صفة قائمة بمحل وامدها
الله بشيء يحفظها على ذلك الجزء القائمة به ونحو ذلك معطوف على

اختصاص والاشارة راجعة لما ذكر من الامداد والاختصاص باسرارها
اي بحكمها والحاصل ان الانسان مثلا احتوي على محاسن لها حكم ولا يعلم هذه
الحكم الا الله واما المحاسن فلم يتعلم المص على الاحاطة بها وعومها واذا كان الواقع
عوم الاحاطة بها لم يكن متصفا بما انت اليه فيه اشارة الي ان علي في
المتن بمعني الباء وخبر مكن محذوف من غاية الاحكام بيان لما هو عليه
وفيه ان الاحكام والاتقان صفة للرب فليس قائما بالعبد الا ان يقال لان في
الكلام حذف مضاف اي من اثر غاية الاحكام اي من اثر الاحكام الغاي
الذي لا احكام ولا اتقان فوقه او يراد بالاحكام الامور المحكمة غاية الاحكام
تامل ودقائق المحاسن اي والمحاسن الدقيقة وهذا العطف تفسيري
لان المحاسن المذكورة اثر الاحكام والاتقان ولو قال الش لما كنت متصفا
بما انت عليه من المحاسن الدقيقة التي هي اثر الاحكام والاتقان كان اوضح
التي يعجز عن حصرها لا يخفى ما في هذا من الحالية للمتن لان عدم الحصر
جعله في المتن متعلقا بالاسرار وهنا جعله متعلقا بالمحاسن والجواب
انه لما كان كل منهما متصفا بذلك من الواقع وقد بين المتن احدهما فربما
يتوهم انه لا يتصف بذلك الا الاسرار فبين الش ذلك دفعا لذلك التوهم
تامل ويبرزه في غاية الكمال عطف خاص على عام لان الاحكام يتحقق
ولو لم تكن في الغاية هذا اذا نظرنا للابراز مع قيده واما لو نظر له في ذاته
كان عطف لازم تامل وما لا يحاط به عطف على غاية اي لا يبرزه
ملتبسا بغاية الكمال وملتبسا بالاوصاف التي لا يحاط بها التي هي انواع
المحاسن فقوله من انواع بيان لما الامن هو عليم الخ اي وح فلو كان
صانعك غير عالم لكنت غير متصف بما انت عليه من دقائق الصنع
وقوله الامن هو عالم اي علما كاملا بدليل قوله حكيم غاية الحكمة لان
الحكيم غاية الحكمة هو العالم علما تاما ان عجائب مصنوعاته
اي مصنوعاته العجيبة التي احتوي عليها ابن ادم لان سياق الكلام
فيه ومن جوز الخ هذا اشارة لدفع مناقشة واردة على الملازمة
في الشرطية وحاصلها انا لا نسلم هذه الملازمة لم لا يجوز ان يصدر الفعل
في غاية الكمال متصفا بما لا يحاط به من انواع المحاسن من الجاهل على سبيل
الاتفاق



الاتفاق وح فلا يدل الاحكام والاتقان على العلم وسقطت معاملته
الانسان يأتي بهذا على سبيل التقريب فيقال فتسقط معاملته اشارة الي من
جحد الحق وانكر الامر الضروري فتسقط المعاملة معه وقد يقال ان المعاملة
انما تسقط مع من جحد الضروريات فقط واما من انكر الحق فلا تسقط المعاملة
معه بل نتكلم معه حتى يرجع الي الحق وح فكلام الش لا يتم كذا قال بعض ارباب
الحواشي وهو لا يظهر لانه متي اتصف بالعناد فلا ينتفي رجوعه الي الحق
هذا وما احسن قول بعضهم واذا جلست الي الرجال واشرقت في جو
باطنك العلوم الشرد فاحذر مناظرة الحسود فانما تغتاظ انت
ويستفيد ويجحد اي يغتصب نحوه وقول من قال الخ هذا اقدح في الملازمة
في الشرطية ايضا وحاصله ان القضية اذا لم تكن عالما لم تكن محتويا على
هذا الصنع العجيب فيقال لا نسلم هذه الملازمة وما المانع من ان تكون
ليس متصفا بالعلم ويقع منه هذا الصنع العجيب اذ الجاهل قد يقع منه
الفعل مرة على سبيل الاتفاق في غاية الاحكام ولا يدل وقوع ذلك الفعل
منه على علمه فكذا يجب ان لا يدل على العلم اذا وقع منه مرات لان الامور
المتماثلة حكمها واحد والفرق بين هذا الاعتراض والذي قبله ان
المعترض الاول المشار له بقوله ومن جوز الخ لم يحصل منه قياس علي شيء
واما المعترض الثاني المشار له بقوله ومن قال فقد التفت للقياس
هو نظير الخ خبر المبتدا وهو قوله وقول من قال وهو خلاف
الحس والعادة والعقل جمع بين هذه الثلاثة لانها منشا العلم الحادث
فمن انكر مقتضاها فقد خرج عن طور العقلا وكلام المص علي التوزيع
فيما مثل به فقوله خلاف الحس والعادة راجع للاولين وهما خبر الجماعة
والاثر والمعجزات العادة جارية بان خبر الجمع الكثير يفيد العلم والمشاهد
الكثير يروي الانسان ويجد الانسان في نفسه العلم والري عند ذلك
فالمراد بالحس الحس الباطني والاخير وهو قوله والعقل راجع للاخير وهو
قوله واذا لم ينتج كما ان العادة يصلح رجوعها له ايض وذلك لان استلزام
المقدمتين للنتيجة قيل انه عادي وقيل عقلي فقوله والعقل راجع
للاخير فقط كما ان قوله والعادة يصلح رجوعه للاخير ايض والحاصل

ان قول ذلك المقابل اذ لم يعد خبر الواحد العلم الضروري فلا يفيد خبر الجماعة
مردود لان النسوية في ذلك خلاف الحس الباطن والعادة وقوله واذا لم
يرو قليل الماء فلا يروي كثيره هذه التسوية ايضا خلاف الحس الباطن والعادة
وقوله واذا لم تنتج المقدمة الواحدة فلا تنتج المقدمتان التسوية
بينهما خلاف العقل على قول من يرى ان الربط بين المقدمتين والنتيجة
عقلي وخلاف العادة على قول من يرى ان الربط المذكور عادي
فلا يفيد خبر الجماعة اي الذي يستحيل تواطؤهم على الكذب الا المهندسون
اي العارفون بعلم الهندسة وهو علم يبحث فيه عن احوال المقادير
فان قيل الى هذه مناقشة في الملازمة اذ محصل الشرطية انه
متى انتفى العلم انتفى دقة الصنعة وحاصل هذا منع الملازمة الا ترى
ان النحلة قد انتفى فيها العلم ولم تنتف عنها دقة الصنعة فقوله
ينتقض اي نقضا تفصيليا لان هذا منع للشرطية الغريب من شكل
النحلة اي لان النحلة مستديرة الشكل فيناسبها بيت مستدير الشكل
وانما عبر بالغريب لان النحلة ليست دائرة حقيقة لاشتمالها على
بعض طول وكنها قريبة منها والامن منها بالرفع عطف على
غريبة ومعرفة كون الجمع الخ ظاهره ان الذي يستخرجه المهندسون
معرفة كون هاتين المصلحتين خاص بهذا الشكل وفيه شيء اذ
المستخرج للمهندسين انما هو كون المصلحة خاصا بهذا الشكل لا المعرفة
فالاولى اسقاط لفظ المعرفة خاصا بهذا الشكل اي واما المصلحة
الاولى فهي موجودة في المسبع فما بعده اذ كلما كثرت اضلاع الشكل كلما
قرب من الدائرة ولم توجد فيه المصلحة الثانية والمصلحة الثالثة موجودة
في المربع دون الاولى كما هو ظاهر للمتامل واما كان المسدس لا تبقى معه
فرج بين الاشكال بخلاف المسبع مثلا لان كل مسدس سيني النقيا حدث
بجنبيهما زاوية منفرجة يحل فيها اذ يضلعيه وهكذا بخلاف المسبع
وتامل وانظر لهذه المسدسات وقس عليه مما لا يستخرجه الحذاق
واما غيرالاذكيا منهم لم يهتد لذلك بمرسبر اي اختبار فالجواب
الخ ملخصه ان الخالق لهذا الشكل انما هو المولى سبحانه وليس للنحلة فيه
شي

شيء لا خلقا ولا كسبا هذا ولا يخفى ان هذا الجواب انما يتم على مذهب اهل السنة
فهذا الجواب بيان لمذهبهم نفي الحقيقي لا انه الزامي اذ الخصم يمنع ما يقوله
اهل السنة معنى الكسب الاضافة للبيان واعلم ان الكسب عبارة عن
تعلق القدرة الحادثة بالمقدور وهو الحركات والمراد بتعلقها مقارنتها اذ القدرة
الحادثة تعلقها تعلق مقارنة وتارة يطلقون الكسب على المكسوب الذي
هو الحركات من الغايات اي المكونات اي الحوادث تعني افعاله
اي مفعولاته والافعال عطف على تعلق قدرته بالمقدور وهو امر اعتباري
بل ولا كسب اي لان القدرة المقارنة للفعل انما يخلقها الله في الفاعل
وحينئذ فاجرا هذا الشكل على يديها كاجرا الحركة على يد المرتعش فليس
هناك اختيار ولا قدرة والحاصل ان النحلة ليس لها كسب ولا تاثير لا في
محل قدرتها ان لو كان لها قدرة ولا في غيره والمراد بمحل قدرتها ذاتها
والمراد بغير محل قدرتها البيت الذي تعمله واما الانسان فغير محل
القدرة ليس مكسوبا له وكذا ما قام به فالرقبة وما قام بها من القطع
والخشبة وما قام بها من النجر كل منهما اوجده المولى سبحانه ولا يعد
فعلا للعبد لا اختراعا ولا كسبا واما الكائن في محل القدرة كالحركة القائمة
باليد فهو مكسوب للعبد لانه موجود له خلافا للمعتزلة واما اخذ القاتل
بقطع الرقبة مع ان القطع ليس مكسوبا له لانه نشا عن مكسوبه وهو
الحركة لما ياتي من امتناع تعلق القدرة الحادثة بغير محلها اي
كبيت النحلة والخشبة التي تنجر فكل منهما غير محل القدرة الذي
اتقن هو فاعل الخ ولو سلمنا انه من فعلها اي كسبا ويحتمل
اختراعا وهو المتبادر فلم نسلم انها غير عالمة اي وحينئذ فتم
الدليل على المدعى وبطل كلام المعترض وخلق لها بالبناء للمفعول
اي وخلق الله لها العلم بذلك وهذا عطف تفسير لما قبله لمن ليس
اهلا لمطلق العلم اي كالنحل فكيف برقائقه اي فكيف يكون اهلا
للعلم بادق فيه وهذا الاستفهام انكاري معنى النفي اي انه نفى
العلم بالرقائق بالاولى على شرف علمه اي على كمال علمه وذلك لانه
اذا كان العلم بالمنتج بليدا وقد علم الشخص الرقائق دل ذلك على

ان المعلم بالكسر حامل العلم ومتمكن منه غاية التمكن لانه يحتمل على المعنى الدقيق
ويضبره له بطريق واضحة مناسبة له وباهر قدرته ونفوذ ارادته هذا
زايد على المقصود لان الكلام في كونه عالما فالذي يناسب المقام هو قوله على
بشرى علم فقط وفيه ضعف لانه اعتبر النشر بضعف مع ان امام الحرمين
قد ابطله في ذلك الكتاب نظر الكونه لم يظهر لابطاله وجه في البرهان
هو كتاب امام الحرمين ذكر فيه مسئلة لا معنى للاحكام سوى ان الاكوان
خصصت الجواهر بالاحياز فالحق ان الاحكام عبارة عن تخصيص الاكوان
الجواهر بالاحياز والاكوان جمع كون وهو حصول الجرم في الحيز وهذه
الاكوان هي التي خصصت الجوهر بالحيز كحصول زيد في الحيز المخصوص
خصصه بذلك الحيز فالذي خصص الذات بالحيز هو حصولها فيه
وحصولها فيه المخصص لها هو نفس احكامها حتى انتظم منها اي
من الجواهر حين خصصت بالاحياز خطوط مستقيمة لان الخط ما تركب
من جوهرين فاكثر عند اهل السنة وعند الحكما ما تركب من نقطتين فاذا
حصل الجوهر في محل مخصوص وحصل جوهر اخر يلصقه انتظم خط واذا
حصل جوهران يلصق ذلك الخط حصل خط اخر وذكر الاستقامة مثالا لا للاحتراز عن غير المستقيمة وهي المستديرة والخط المستقيم
هو الذي لا يمكن تلاقي طرفيه والمستدير هو الذي يمكن تلاقي طرفيه
كالقوس ولا اختصاص للاكوان في العبارة حذف والاصل ولا
اختصاص لتخصيص الاكوان الجواهر بالاحياز بالدلالة على العلم وهذا
محط التضعيف والحاصل ان الاكوان معنى من المعاني وحينئذ
فلا وجه لتخصيصها بالدلالة على العلم دون غيرها من المعاني اذ جميع
المعاني تدل كذلك فالبياض والسواد مثلا من المعاني فيدل كل واحد
على العلم وذلك لان التخصيص بواحد من لوازم الارادة والارادة مستلزمة
للعلم والحاصل انهم قالوا الدليل على ثبوت العالمية له تعالى الاحكام
فظاهره انه هو الدال فقط مع انه ليس كذلك لان جميع المعاني تدل ايضا لان
تخصيص الجوهر بهذا المعنى دون غيره فرع الارادة وهي مستلزمة للعلم
وحينئذ فتخصيصهم الاحكام بالدلالة لا وجه له على ان الاحكام في حد
ذاته

ای لا معنی للاحکام سوی تخصیص الاکوان الجواهر

ذاته لا يدل على العلم بل لانه مستلزم للارادة وهي مستلزمة للعلم فهو كغيره لا يدل
الا على حفظة الاختيار ولا دلالة بذاته على المطلوب وحينئذ فالدليل في
الحقيقة على المطلوب وهو كونه عالما انما هو الاختيار وهذا هو المشار له بقوله
الخ وانما الكلام مع الخصم الخ اي ان الخصم الذي يمنع كونه عالما يثبت له الاختيار
بالاحكام وبغيره من الاختصاص بالمعاني وقوله وهذا الاختيار هو الدليل
فالدليل الاختيار لا الاحكام فتامل وانما الكلام مع الخصم اي وانما الدليل
الذي ينال الخصم وقوله بعد كونه صانعا مختارا اي بعد ثبوت ذلك له
وتسليمه اياه وقوله والاختيار الخ هذا هو الكلام الذي ينال له لا نسلم
رجوعه الى مجرد تخصيص الجواهر الخ في الكلام حذف اي لا نسلم رجوعه
الى مجرد تخصيص الاكوان الاخيرة بالاحياز لاجل ان يوافق ما مر عن
الامام لانه يقول كما مر ان الاحكام عبارة عن تخصيص الاكوان الجواهر
بحيزاتها واما لو ابقيناه على ظاهره لكان مخالفا له فلا يحسن الرد فتامل
بل يرجع الى اختصاص باكوان اي يرجع الى اختصاص الجواهر باكوان
اي حيزات مثل ما يقول الامام والى اختصاصها بكيفية خاصة اي
صفات واعراض خاصة فقوله وضرب الخ عطف تفسير اي واذا كان
الاحكام يرجع الى حصول الجوهر في هذا المكان دون غيره من الجواهر والى
كونه ابيض او اسود والى كون البياض تاما او غير تام الى غير ذلك كان دالا
بذاته على ثبوت العالمية للصانع اذ هذه الامور دليل على ثبوت
العلم لصانع ذلك الجوهر من غير التفات للارادة الا ترى انك اذا رايت بساطا
منقوشا نقشا عظيما استدللت به على ان صانعه عالم واذا رايت تاليفا
عجيبا استدللت به على ان مولفه عالم ولا تلتفت لارادته فاعتراض امام
الحرمين على المتكلمين في قصر الاحكام على اختصاص الجواهر بالاحياز ونحن
نقول الاحكام يرجع للهيئة الاجتماعية ولا شك ان هذه الهيئة
الاجتماعية تدل في حد ذاتها على العلم وحينئذ فيكون
لنا دليلان على كونه تعالى عالما الاحكام والاختيار
فكل واحد منهما في حد ذاته دليل ثم ان دلالة غير الاحكام اي على العلم
وقوله من وقوع الفعل بيان لغير الاحكام وحاصله ان الفعل مطلقا سوا

كان محلا اولا يدل على عموم فاعل لان وقوعه يستلزم الاختصاص باحد المتقابلات ك
السنة والتخصيص وهو القصد الى الشي بدون العلم به محال وحينئذ فقد
دل الفعل مطلقا على العلم لكن دلالة الاحكام احرى واولى   وان كان متبجحا
بالثا المثلثة وبعدها باء موحدة فجيم اي غير متقن   لا يمنع من دلالة الاحكام
عليه اي على العلم   لانه يدل على العلم بالضرورة اي فلا يحتاج لدليل لان
من المعلوم بالبداهة انه لا يحكم الفعل ويبرزه في غاية الكمال الا العالم الحكيم
والاختيار يدل عليه اي على العلم بالنظر اي بواسطة دليل سياتي في
الشرح واذا كانت الاحكام يدل على العلم بالضرورة صح ما ذكروه من ان الاحكام
دليل تام واندفع اعتراض امام الحرمين عليهم   انتهى اي الاعتراض وجوابه
اوضح من الثاني اي لان الاول يدل عليه بالبداهة وهذا يقتضي ان الثاني
فيه وضوح وهو كذلك لكن بعد الاستدلال   ووجه الاستدلال الاضافة
بيانية او انه اراد بوجه الاستدلال كيفيته لا وجه الدليل وهو الحد الوسط الجامع
بين طرفي المطلوب   على ما قرره الخ هكذا وقع في بعض النسخ واتى الشارح به
دفعا لما يتوهم من ان هذا لم ينقله ابن التلمساني وفي بعضها ما قرره باسقاط
على فيكون ما قرره خبر المبتدا الذي هو وجه الخ وانه بعد بفتح الهمزة بدل
على تقديرين وعليها فيكون قوله فقد تقرر فيما مضى من تقرير ابن التلمساني
وعلى النسخة الاولى يكون قوله ان قد تقرر الخ خبرا   ان الله تعالى فاعل
الخ هذا اشارة لمناسبة صورتها هكذا الله فاعل بالاختيار وكل من كان
كذلك فهو قاصد ينتج الله تعالى قاصد لما يفعله دليل الصغرى ما تقرر فيما
مضى من البراهين القاطعة من انه فاعل بالاختيار لا بالعلة ولا بالطبع
ثم تاخذ هذه النتيجة وتجعلها صغرى لكبرى قياس فنقول الله قاصد لما
يفعله وكل من كان كذلك فهو عالم به ينتج الله عالم بما يفعله وهو المطلوب
ودليل الكبرى ان القصد الى الشي مع الجهل به محال والشارح ذكر القياس الاول
وحذف الثاني وذكر دليل كبراه بقوله والقصد الى الشي مع الجهل به محال
والفاعل بالاختيار الخ الاستدلال اي وكل فاعل مختار بالاختيار
الخ لان كبرى الشكل الاول يجب ان تكون كلية   قاصدا الى ما يفعله ضمن
قاصدا معنى متوجها فلذا عداه بالى والا فالقصد انما يتعدى بنفسه   الا

مع

مع العلم بالمقصود اي الا مع كونه عالما بالمقصود وحاصل كلامه ان القصد
من الله تعالى لا يمكن ان يكون مع العلم لا مع الاعتقاد او الظن او الشك او الوهم وان
كان القصد من الحادث يوجد مع واحد من هذه الاربعة فقول الشارح وان كان
يتصور اي القصد مع الغفلة اي مع الاعتقاد والظن والوهم وترك الشك مع انه
ياتي معها ايضا لانه لما ذكر ما هو اعلى منه وما هو ادنى منه علم ان المتوسط كذلك
ولا يتصور القصد من الله الخ هذا جواب عما يقال حيث كان المحال قصد
الشي مع الجهل به كان القصد الى الشي مع اعتقاده او ظنه او الشك فيه او توهمه
غير محال وحينئذ فلا تتم كبرى القياس الثاني القائلة وكل قاصد لفعله
فهو عالم به وحاصل الجواب ان القصد من الله لا يتصور الا مع علمه
بالمقصود لا مع اعتقاده له او ظنه له او شكه فيه او توهمه له على فرض قيام
الاعتقاد والظن والشك والوهم به تعالى لانه على فرض قيام ذلك به لا يتصور
قصده كما يعتقده او يظنه او يشك فيه او يتوهمه لاحتمال وقوع ذلك المعتقد
او المظنون او المشكوك فيه او المتوهم على خلاف ما هو عليه في الواقع ووقوع
الشي على خلاف ما هو عليه في الواقع نقص والنقص عليه تعالى محال فتعين
ان يكون عالما بما يقصده   بناء على ذلك الاحتمال اي احتمال القصد او
الظن او الوهم على فرض ان يقوم بالرب تعالى ظن او وهم او شك   ووقوع
ذلك فاعل يتصور واسم الاشارة عائد على المعتقد او المظنون او الموهوم
اي انه لو فرض ان المولى معتقد الامر او ظان له او واهم له وقصده فلا يتصور
ان يقع هذا الامر على خلاف ما هو عليه هذا ظاهر كلامه اي انا اذا بنينا على
قيام الشك او الاعتقاد او الوهم بالمولى وقصد المولى شيئا مشكوكا له او مظنونا له
او موهوما له فلا يتصور وقوع ذلك الشي على خلاف ما هو عليه   وهو
نقص اي لان عدم المطابقة نقص والنقص عليه تعالى محال   فتعين الخ
هذا التفريع غير مناسب لظاهر كلامه المتقدم لعدم الارتباط بين المفرع
والمفرع عليه فصواب قوله على ذلك الاحتمال ان يقول بناء على ذلك الاحتمال
وقوع ذلك الخ في باللام التعليلية بدل الفاء اذ بذلك يحصل الارتباط
وقد وجد ذلك في بعض النسخ وهي ظاهرة وعليها ففاعل يتصور ضمير
يعود على القصد وقوله بناء على ذلك اي على قيام الظن والشك والوهم به

اي على فرض قيام ذلك به وقوله لاحتمال الخ علة لقوله فلا يتصور الموع
على قوله ولا يتصور القصر من الله الا مع العلم وقوله لاحتمال وقوع ذلك
اي الامر المظنون او المشكوك فيه او الموهوم وفي بعض النسخ لئلا يتصور
من الله تعالى بناء على ذلك الاحتمال وقوع ذلك الخ وهي ظاهرة ايضا وعلى
هذه النسخة تكون قوله لئلا يتصور الخ علة لقوله ولا يتصور القصر من
الله الا مع العلم فتامل   فينبغي ان تكون عالما الخ اي بما يقصده
الماهيات المطلقات اي كالانسانية والحيوانية وحاصله ان الكلي
الطبيعي مثل الانسانية تحته افراد مثل زيد وعمرو لكن اختلف فيه هل له
وجود في الخارج في ضمن افراده بمعنى ان زيدا مثلا مركب من الانسانية ومن
التشخص الخارجي بحيث تكون الماهية الانسانية جزءا وقطعة من زيد كالحيط
بالنسبة للحصير وهو مذهب السعد وقيل ان الكليات لا وجود لها في الخارج
اصلا وانما لها ثبوت في الاذهان كغيرها من الامور الاعتبارية وثبوت في
نفسها لم يترتب من الوجود الخارجي حتى تكون من الاحوال وعلى هذا فمعنى
كون زيد فردا من افراد الانسان انه يتصف بالانسانية كما يتصف بها غيره
وعلى هذا فالانسانية وصف لزيد لا قطعة منه فهي امر اعتباري لا وجود
له في الخارج والا لزم على ذلك ان الشيء الواحد حل في محلات متعددة في ان
واحد ويلزم عليه الوصف بالضدين بل بالاضداد في ان واحد وذلك باطل
فقول الشارح لا يمكن دخولها في الوجود اي بان تكون جزءا من الشخص فكلام
الشارح مبني على القول الاول اذ على الثاني ليست داخلة في الوجود وحاصل
هذا الدليل الذي اشار له الشارح ان الانسانية التي هي ماهية كلية لا يمكن
ان تتصف بالوجود الا بعد تخصيصها بزمان معين دون غيره من
الازمنة ولا يكون ذلك الا بعد العلم بهذا الزمن وبعد تخصيصها بمحل
كزيد مثلا ولا تكون ذلك الا بعد العلم بزيد وبعد تخصيصها بالكيفية
المخصوصة اي بالبياض مثلا ولا يتاتى تخصيصها بالبياض الا بعد
العلم بذلك البياض وبعد تخصيصها بالوضع من كون الراس اعلا
والرجلين اسفل ولا يتاتى تخصيصها بذلك الا بعد العلم بذلك الوضع
وهكذا فتخصيصها بما ذكر لازم للعلم بما ذكر فيلزم من ذلك ان المولى
يعلم

بلغ مقابلة

يعلم الجزئيات خلافا للفلاسفة الذين يقولون ان علمه تعالى لا يتعلق الا
بالماهيات الكلية وبالامور المجملة فالكوم الرمل مثلا يعلمه مجملا ولا يعلم كم
هو محتو على عدد من الرمل فعلمه لا يتعلق عندهم بالجزئيات واستدلوا على
ذلك بان الجزئيات يعرض لها التغير فيلزم على ذلك تغير علمه تعالى ورد ذلك بانه
لا يلزم من تغير المعلوم تغير نفس صفة العلم كما يا تي تحقيقه   ومحل اراد
به الفرد المركب من الماهية ومن التشخص واراد بالكيفية الاعراض كاللون والعلم
والجهل وغير ذلك واراد بالوضع الهيئة التي تعرض للجسم باعتبار نسبة
بعض اجزائه الى بعض ونسبتها الى الخارج عنها من فوق وتحت واراد بالمقدار
ما يقبل القسمة لذاته من طول وعرض   امكن وقوعها على خلاف اي
فالحيوان المتصف بالوجود في الانسان المتحقق في زيد يجوز ان يتحقق في الحمار
المتحقق في حمار زيد بدلا عن الانسان   او في مثلا بمعنى ان يتحقق في زيد بدلا
عن عمرو   لا كما يقوله الفلاسفة اي بعضهم   لا يكون الا كليا اي الا متعلقا
بكلي ورد عليهم بانه لو كان لا يعلم الا الكليات للزم ان لا يبرز للوجود شيء من
هذا العالم لا كلي ولا جزئي اما الكلي فلعدم صحة وجوده في الخارج ضرورة
تنافي الكلية والخارجية واما الجزئي فلعدم علمه به على هذا الفرض والمشاهدة
قاضية ببطلان ذلك   وبيان ما ذكر اي في المتن من قوله والا لم تكن على
ما انت عليه من دقائق الصنع الخ لا كما يوهمه ظاهر العبارة من انه راجع
للقول في الشرح فقط من امداد الاجزاء بما يحفظ منافعها عليها فكانه
يقول وبيان احتواء البدن على مصنوعات دقيقة ومحاسن تعجز العقول
عن الاحاطة بحكمها واختصاص كل جزء منه بمنفعة وامداده بما يحفظ
منفعته عليه   على سبيل الاشارة اي لا على سبيل التفصيل اذ لا يعلم
جميع ما احتوى عليه البدن من المحاسن الا الله   جسد الانسان مركب
الخ اي وكذا غيره من سائر المركبات كالمعدن والنبات والتركيب بما ذكر
واجب على طريق الاطباء وبعض الفلاسفة وبعضهم يقول ان مركبها من
الهيولى والصورة واما اهل السنة فيقولون انها مركبة من جواهر فردة
ويجوزون التركيب من العناصر الاربعة المذكورة وانما خص الانسان بالذكر
لانه بصدد بيان ما احتوى عليه الانسان من الصنع الدقيق والمحاسن   ثم

منفصلت لان فيه نظرا اذ المتفصل انما هو النطفة الا ان يقال هذه النطفة
ناشية عن الاغذية بالنبات الناشي عن الامور الاربعة فكل شي حدث بعد
التركيب من الامور الاربعة فهو ناشي عنها ولو بواسطة ووضع اي خلق
وقوله لم يكن الجسد اي لم يوجد فكان تامة من العضلات جمع عضلة وهي
عصب عليه لحم غليظ فمطلق العصب عليه من قبيل مطلق العام على الخاص
وقوله من العضلات بيان للاقفال وربطت اي العظام بها اي بالاعصاب
وهذا تفسير لقوله ضم بعضها الى بعض بمفاصل واقفال بمفاصل واقفال
المفاصل جمع مفصل ملتقى العظمين والاقفال جمع قفل وهو العصب
العائن بين ملتقى العظمين ولم يجعل اي الجسد عظما واحدا وقوله
لانه اي الحال والشان تكون اي الجسد على الغرض المذكور لا تتحرك اي
التحرك المخصوص والا فالخشبة تتحرك ولو كان اقوى لكان المناسب لقوله
على مقدار مخصوص ان يقول ولو كان اعظم او اكبر مما هو عليه وان كان
العصب يناسب القوة من جهة المعنى وكذا لو كان الحكم اضعف مما هو عليه
وكان المناسب ان يعرض له ايضا لبرطبا اي بسبب رطوبته وقوله
يبس العظام من اضافة الصفة للموصوف اي العظام اليابسة الشديدة
وقوله ولتقوى الخ تفسير لما قبله فالمراد بترطيب العظام اليابسة
برطوبة الخ تقويتها بها والحاصل انه لما خلق المخ في العظام في
غاية الرطوبة لاجل ان يرطب العظام الشديدة اليابسة اي يقويها برطوبته
كما ان الجلد اليابس والخشب يقوى بالدهان بنحو زيت وعياه
بالتخفيف والهمز او بالتشديد من غير همز اي سواه على العظام وسير
به الخ اي سد به المواضع الخالية التي بين العظام واعتدلت هيئة
الجسد به مقتضى الظاهر ان يقول هيئته به لكنه اظهر للايضاح وجعل
اي مجاري اي محلات للجري لجريان الشرايفها الى اركان الجسد الغذا
بكسر الغين والمراد به قوام الجسد ثم ان كلام الشيخ يفيد ان المتغذي انما هو
اركان الجسد اي اعمدته وهي العظام والعروق واسطة في غذائها وهو
يعارض ما مر من ان المتغذي هو العروق وهذا هو الظاهر وقوله خاثرا
اي غليظا ثخينا لكان قشرا اي لكان اللحم مقشرا اي ظاهرا من غير
سائر

سائر في بعض المواضع متعلق بكساه وذلك البعض كالراس واللحية
وما لم يكن فيه شعر اي كالظهر والبطن ليتم الانتفاع به اي لانه تخرج
منه الابخرة المحتبسة في البدن ولو كانت اصوله مغروزة في العظم لم يتم
الانتفاع ببقائه لم يهن عيشه اي لم يتهن ولم يرتح في معيشته لما
يحصل له من التالم بقص رؤس الشعر والسقط بتثليث ما يسقط
بمعنى الساقط او المسقوط طبقا واحدا اي كالمنسوج ليتخلل من خلاله
اللام للعاقبة في ارجاء الفم بالجيم اي نواحيه معطوف على ارجاء متعلق
بتسهيل في الارحا بالحاء المهملة بمعنى الاضراس اي ان تسهيل الابتلاع
بسبب طحن الاضراس تامل على تيسره هذا تفسير لقوله كذلك فهو على
حذف اي التفسيرية اي على تيسره زلقا بفتح الزاي المعجمة وكسر اللام
اي رطبا طريا احلى من كل حلو المراد بهذا الكلام لازمه وهو عموم السامة
من ذلك الماء والا فالريق لا طعم له اصلا حتى يتصف بالحلاوة تامل وفي العبارة
جمع بين احلى واعذب لان العذوبة اخص اذ هي حلاوة وشي اخر اقتضى
والمراد بالشي الاخر البرودة وفي اليوسي قوله احلى من كل حلو هذا بالنظر
لاصلها وقد يمرها الله بسبب مرض فيحرك اللسان اي فيجمع
اللسان بلا مؤنة في نسخة بلا معونة والمراد منهما واحد اي بلا كلفة
ولهذا اي لاجل كون الغذاء انما يصير زلقا بمزجه مع الماء الذي تابعه في الفم
لم يمض على الحلق شيء اي من الغذاء حتى يتعلق اي فيتعلق وهو
تزبيع على المنفي وهو على الفم الحمد اي مقصت احسن الخالقين
اي احسن المقدرين او الموجدين على فرض ان هناك موجدا شيء من الاشيا
غيره لكثرة الخ اي وانما احتيج لشد تلك الاطراف لكثرة الخ وليحكم
بكسر اللام وفتح الياء بعدها اي ولاجل ان يحكمها اي بالاظفار في موضع
الحاجة للحكه وهذا عطف على قوله لتشترك الخ ليتمكن الخ علة لكونها
ذات مفاصل الكمون اي بشرة الكف بتمامه حيث لم يشتركه عليها
وقليل اي وكل قليل فهو عطف على عظم ثم هكذا كل عظم الخ فيه
ان كل واحد حكمة خاصة فما معنى قوله على هذه الحكمة الا ان تلاحظ
النوعية فلا ينافي ان الحكمة مختلفة على هذه الحكمة اي جار على جنس هذه

الحكمة الملك المراد به الامور المشاهدة بخلاف الملكوت فانه ما غاب عنا
وقوله في الارض اي للتحقق في الارض وكذا يقال في قوله في السموات
بسيرنا كبير لقوله مزدر وعرشها اي السموات التي في جهتها لخلق
السموات الخ هذا ترقي لما هو اعلى من الامثال المحتوي على تلك الحكم والاسرار
والا لم يكن متصفا بما انت عليه هذا اشارة لقياس استثنائي حذف
منه الاستثنائية وصور الشرطية والاصل لو لم يكن حيا لما اتصف بالاوصاف
التي سبق وجوبها لكن عدم اتصافه بها باطل لما مر من الادلة القاطعة
فبطل المقدم وهو لم يكن حيا فثبت نقيضه وهو انه حي وهو المطلوب
لم يكن بهذه الاوصاف يحتمل ان كان تامة وبهذه ظرف لغو متعلق به
والباء بمعنى على او انها للملابسة ويحتمل ان تكون ناقصة والجار والمجرور
متعلق بمحذوف خبرها اي لم يكن متصفا بهذه الاوصاف ويحتمل ان
تكون الباء زائدة وكان تامة اي والا لم توجد هذه الاوصاف والا
لزم ما ذكر اجمل في اللازم صونا لتلوث اللسان بذكره او لظهوره
مشروط عقلا اي لان كونه قادرا يستدعي كونه عالما وكونه عالما صفة
ادراك وصفة كونه حيا بنا في كونه عالما لان من اتصف بكونه ميتا امتنع
ان يتصف بالادراك فلو قدر عدمه اي عدم الصانع وهذا استثنائية
لشرطية الصغرى لوجوب انتفائها اخره فقد يقال انا لا نسلم انه يلزم من
تقدير عدم الصانع عدمها اذ عدمها انما يترتب على عدم الصانع بالفعل
لا على تقدير عدمه اللهم الا ان يقال ان المراد بتقدير عدمه المتقرر الوقوعي
ثم ان هذا الدليل الذي قرره الشيخ يصح ان يرد للقياس الاقتراني بان يقال
الله تعالى عالم مريد قادر وكل من كان كذلك فهو حي ينتج الله تعالى حي
وسميعا وبصيرا ومتكلما قدم السمع على البصر للاية الكريمة وقد اختلف
هل السمع افضل او البصر قولان وظاهر الاية حيث قدم فيها السمع يدل للاول
وهذا الخلاف في السمع والبصر الحادثين واخر صفة الكلام لطول الكلام عليها
وقد جرت عادة المولفين بتقديم ما قل الكلام فيه وتاخير ما في الكلام عليه
طول والا لا اتصف باضدادها الخ هذا اشارة لدليل وجوب هذه
الصفات الثلاثة له تعالى وحاصله ان نقول لو لم يتصف المولى بهذه الصفات
الثلاثة

[illegible]



الثلاثة لا اتصف باضدادها لكن التالي باطل لان اتصافه تعالى باضدادها
افة ونقص وكل نقص عليه تعالى محال ينتج اتصافه تعالى باضدادها محال
ه فهما قياسان الاول منتج للمطلوب والثاني اوتي به لبيان الاستثنائية
فقول المص والا لا اتصف باضدادها هذه شرطية القياس الاول وحذف
استثنائيته واما قوله لكونه حيا فهو بيان للملازمة في الشرطية وقدم هذا التي
البيان قبل تمام الشرطية للاهتمام به وحاصل هذا البيان ان نقول الله
تعالى حي والحي قابل للاتصاف بهذه الصفات والقابل للشيء لا يخلو عنه
او عن ضده وحينئذ تثبت الشرطية القائلة لو لم يتصف بهذه الصفات لا اتصف
باضدادها واما قوله واضدادها الخ الواو للتعليل وهذا اشارة للقياس الثاني
الذي استدل به على الاستثنائية المحذوفة وهذا الدليل اقتراني من الشكل
الاول فقوله واضدادها افة ونقص صغرى وقوله وهي عليه تعالى محال
كبرى وصح وقوع ذلك كبرى مع ان كبرى الشكل الاول يجب ان تكون كلية
لان الضمير من المعارف فيفسر بجمع معرف وهو من صيغ العموم اي والنقايض
عليه تعالى محال بخلاف الاول فانه شرطي لا احتياج حينئذ اي حين اذ
لم يتصف واتصف بها وهذا دليل الكبرى القائلة وهي عليه محال وتقريره
ان يقال لو اتصف بالنقايص لاحتاج لما يكمله لكن احتياجه باطل كيف يكون
محتاجا وهو الغني على الاطلاق كيف وهو الغني الخ اي كيف يحتاج الى من يكمله
وهذا استفهام انكاري بمعنى النفي اي لكنه لا يحتاج الى من يكمله لانه الغني
الخ وقد استدل على استحالة من يكمله بامرين اما دلالة الامر الاول عليها وهو
قوله وهو الغني باطلاق فظاهر واما دلالة الامر الثاني عليها وهو قوله
المفتقر اليه كل ما سواه فلان افتقار كل ما سواه اليه وعدم استغنائه شيء عنه
يدافع احتياجه لغيره لان كل حي الخ في الكلام حذف اي يجب لصانعك
ان يكون سميعا بصيرا متكلما لانه حي وكل حي قابل للاتصاف بهذه الصفات
وكل حي قابل لصفة لا يخلو عنها الخ فهذا البيان محتو على ثلاث مقدمات
والمص اقتصر على الاولى حيث قال لكونه حيا والشارح افاد المقدمة الاخيرة
وطوى المقدمة الثانية ايجازا اما المقدمة الاولى فهي ظاهرة مما مر من الدليل
على انه حي والمقدمة الثانية المطوية فسيأتي بيانها في قوله ودليل ان كل حي الخ

واما بيان الثالثة فهو قوله لما عرفت الخ وهذا اعني قوله لان كل حي قابل للصفة
لا يخلو الخ بيان للملازمة في الدليل الاني اعني قوله فاذا لم يتصف الحي بكونه سميعا
بصيرا مثلا لزم ان يتصف باضدادها فكان المناسب تاخيره عنه ثم انه
لا مفهوم للحي في كلامه بل كون كل غير الحي القابل للصفة لا يخلو عنها او عن ضدها
وانما ذكر الحي لمطابقته للمقام   الا الي مثلها او ضدها زيادة المثل غير مناسب
لما اتي به المص من الدليل لان المص جعل المترتب علي الخلو من الاتصاف بها الاتصاف
بالضد لا بالمثل وقد يقال ان الكلام جار في الغني عن صفاته تعالي ولا تعدد
ولا مثل لها فالخروج عنها انما يكون الي الضد بخلاف ما هنا فان الكلام جار علي
الاوصاف عموما فالخروج عنها تارة يكون الي الضد وتارة يكون الي المثل
لما عرفت فيما سبق اي عند شرح قوله واية لو نظرت الي تغير صفات العالم
وسنعيده هنا ايضا اي في مبحث قدم الصفات   من استحالة الخ بيان
لما عرفت وقوله عرو القابل اي الشيء وقوله عن جنس المقبول اي الصادق
بالشيء القابل له ومثله وضده فالجسم القابل للبياض المخصوص يستحيل عروه عنه
وعن مثله وعن ضده   او اضدادها فيه ان الاولي اسقاط ذلك وقوله لاف
المقدمة الثانية المستدل بها وكل حي قابل للاتصاف بهذه الصفات وليس
منها او اضدادها فهو زيادة   وصحة اتصاف الاحياء بها لا يخفي ما في هذا
من المصادرة لان صحة اتصاف الاحياء بها هو بعينه نفس المدعي وهو قبول
كل حي للاتصاف بها وقد يقال المراد بالصحة الصحة الفعلية اي
الاتصاف بالفعل وهو ايغاير المدعي الذي هو قبول الاتصاف فلا مصادرة
حينئذ فقوله وصحة اتصاف الاحياء بها اي وحصولها بالفعل للاحياء اي في
الجملة لا لكل فرد منهم تامل   او امر يلازم الحياة اي وان لم نطلع علي هذا
الامر   ومع كونه اصح الخ فيه ان التضاد انما يكون بين الامور الوجودية
كالبصر والعمي والسمع والصمم والكلام والبكم والاكوان من الاعتباريات
فلا تضاد بينها الا ان يقال هو نظر لما يلزمها وهو الصمم والعمي فالضدية
في المعنوية باعتبار لازمها اعني المعاني والا فلا تضاد بين المعنوية اصطلاحا
نقلا وعقلا الاولي حذف قوله نقلا لان الكلام الان في الدليل العقلي
والحدوث والافتقار الخ هذا مخالف لما في المتن لانه في المتن جعل الغني

دليلا علي

الغني دليلا علي نفي الاحتياج وهنا جعل الحدوث مستحيلا باعتبار ذاته لا من
حيث معارضته لوجوب الغني له   علي الضرورة اي بالضرورة والمراد
بالضرورة الوجوب والا فهما نظريان او المراد الضرورة بعد اقامة الادلة السابقة
فتامل   ويلزم علي تقديره الخ الاولي حذف تقديره لان ما ذكره من اللازم انما
يترتب علي اتصاف الخالق بالنقائص بالفعل   اضدادها بالحيدود عن الكمالات
الكمالات   عما لا يستقل اي عما لا يستقل العقل ويحكم به والا فهو يتصوره ويقدره
والتحقيق الاعتماد الخ اي والتحقيق في هذه الصفات الثلاثة الاعتماد
علي الدليل السمعي لضعف الدليل العقلي السابق ثم اشار الي وجه ضعفه
بقوله لان ذاته الخ وحاصله ان قولهم في دليل ثبوتها لو لم يتصف بها
لاتصف باضدادها ولو اتصف باضدادها كان ناقصا ولو كان ناقصا
لافتقر لمن يكمله ولو افتقر كان حادثا والتالي باطل ممنوع الملازمة في الشرطية
الاولي بان يقال قولكم لو لم يتصف بها لاتصف باضدادها ممنوع لان ذاته
لم تعرف حتي يحكم عليها بالاتصاف بالاضداد عند انتفاء الاتصاف بها   حتي
يحكم تفريع علي المنفي لا علي النفي   عند عدمها اي عند عدم الاتصاف بها
واعلم ان ذاته تعالي غير معلومة بالفعل لاحد اتفاقا وهل يمكن ادراك
حقيقتها او لا يمكن قولان والمحققون علي الثاني والخلاف المذكور في الدنيا
والاخرة   بعين الخ لما اقتضي قوله في المتن والتحقيق الاعتماد الي اخره
ضعف الدليل العقلي اخذ في بيان ضعفه قبل التكلم علي الدليل السمعي
فقال بعين الخ وحاصل هذا الدليل العقلي الذي ذكره الش ووجه
عليه المنع ان تقول ان هذه الاوصاف كمالات في ذاتها وكل كمال يجب
اتصاف الباري به ينتج هذه الاوصاف يجب اتصاف الباري بها فقوله
من كون الخ بيان للدليل العقلي فقوله تلك الاوصاف كمالات صغراه واما
كبراه وهي كل كمال يجب اتصافه به فهي مطوية للعلم بها واما قوله فيجب
اتصافه بها فهو اشارة للنتيجة فان قلت ان هذا الدليل
الذي ذكره الش ووجه عليه المنع غير الذي مر في المتن لان هذا اقتراني
والذي في المتن استثنائي قلت الدليل واحد عقلي والخلف انما هو
التعبير عنه بطريق الاقتراني والاستثنائي ولا ضرر في الاختلاف بحسب

والالااتصف الخ هذا دليل للمقدمة الثانية اعني قوله الكبري العبارة

لانه سند للنتيجة التي هي قوله فيجب اتصافه بها اذ النتيجة الاولى دليلها

الذي انتجها وبعد الانتاج انما يتوجه على المقدمات اذ اكانت نظرية لا على

النتيجة فتامل ضعيف خبران من قوله يعني ان الاعتماد لانه انما

ثبت الخ هذا اشارة توجه ضعفه ومحصل المناقشة في الكبري اي لا نسلم

ان كل كمال يجب اتصافه تعالى به الا ترى الى اللذة فانها كمال في ذاتها ولم

يجب اتصافه بها ويصح ان يكون مناقشته في الصغري لكن حينئذ لم

يلتفت الى كون تلك الاوصاف كمالات في نفسها بل تقتصر الصغري على

ان الاتصاف بها كمال وح فيقال لا نسلم ان الاتصاف بها كمال مطلقا اذ

لا يلزم من كون اتصاف الحادث بها كمالا ان يكون اتصاف الغايب بها

كذلك هذا ويحتمل ان يكون قوله والا لاتصف باضدادها هذا ابتداء

الدليل العقلي المتوجه عليه المنع وما قبله توطية له وهو قياس استثنائي

وهو عين ما ذكره المص وما فتش هذا الدليل بما تقدم اما في الشرطية او في

الاستثنائية وعلى هذا الاحتمال لا يكون هناك تغاير بين الوكيلين دليل

المص والش لا في المنع ولا في العبارة وحاصل الدليل ان تقول لو لم يتصف

بها لاتصف باضدادها لكن التالي باطل اذ لو اتصف بها لكان نا قصا فيقال

هذا الدليل ضعيف اذ لا نسلم الاستثنائية لان هذه الاوصاف انما

ثبت لها الكمال في حق الشاهد او يقال لا نسلم الملازمة لان ذاته لم تعرف حتى

يحكم بانه لو لم يتصف بها لاتصف باضدادها في الشاهد اراد به الحادث

واراد بالغايب القديم والمص تبع ارباب الفن في اطلاق الغايب على الله

وفيه ضرب من سوء الادب الا ترى ان اللذة الخ هذا سند للمقدمة

الثامنة وهي قوله ولا يلزم الخ ومعني اللذة ادراك ونيل لما هو عند

المدرك كمال وخير وجه كون اللذة والالم كمالا انه لا يتصف بهما الا سالم

الحواس من الافات وذلك كمال في حقه وذاته جل وعلا لم تعرف الواو

للتعليل وهو سند للطرف الاول من طرفي التعليل اعني قوله لانه انما ثبت

الخ فان لم يرد وجب الوقف وذلك كصفة الادراك فقد اي نقل

السمع وهو اوسع من الكتاب ولما كان اوسع منه اي تعلق التمثيل

فيما



فيما بعد فقال وكقوله تعالى الخ دفعا لما يتوهم من حصر السمع في الامثلة المذكورة

من طرف الكتاب كذا قال العبادي وفيه ان التوهم المذكور لا ينافي بعد

تعبيره او لا بعنه فالحق ان الكاف لا حاجة اليها واحتجاج ابراهيم الخ

اخره يحتمل ان يكون مرفوعا عطفا على المبتدا الذي هو قوله تعالى انني معكما

الخ وان يكون مجرورا عطفا على مدخول الكاف وحاصل ذلك

الاحتجاج ان قوله لم تعبد الخ يشير الى قياس من الشكل الثاني تقريره

الاله يسمع ويبصر ومعبودك لا يسمع ولا يبصر ينتج الاله ليس معبودك

فلو كان معبوده كذلك اي يسمع ويبصر وقوله لم يتم له اي

لابراهيم الحجة وقد قال تعالى الخ الواو للتعليل اي لان الله قال الخ

وهو علة لكون قول ابراهيم المذكور احتجاجا اي انما كان كذلك لان الله

قد اطلق عليه حجة ويحتمل ان تكون للحال اي كيف لا تتم له الحجة والحال

ان الله قال الخ واذا ثبتت اي من خارج لا مما تقدم واتى الش بهذا

تتميما للاستدلال في المقام لا يتوقف عقلا اي واما العادة

فتقتضي توقف الاتصاف بها لنا في الصفتين على الاتصالات

الجسمانية في السمع الى قرع الهوا المتكيف بالصوت لمحل السمع وهو

الصماخ والجسمانية نسبة لجسمان بمعنى الجسم ودل الخ عطف على

ثبتت وقوله وجب الجواب اذا ولا يحوج الخ المناسب ان يتوقف

فلا صحة للتاويل لان ما تقدم ينتج عدم صحته لا عدم الحاجة اليه وقوله

عقلا ولا سمعا منصوبان على نزع الخافض ولا يحوج في العقل ولا في السمع

الى التاويل اي على التمييز وفي الكلام لف ونشر مرتب فقوله عقلا راجع

لقوله ثبتت وقوله سمعا راجع لقوله ودل التصريح اي لا يحوج للتاويل

من جهة العقل لما ثبت الخ ولا من جهة السمع لدلالة الشرع الخ واشار التصريح

المص بهذا للرد على الكعبي وابي الحسن البصري من المعتزلة حيث تاولا السميع

بالعالم بالمسموعات والبصير بالعالم بالمبصرات فرد السمع والبصر الى

صفة العلم وحاصل الرد عليهم انه لا يحوج في السمع ولا في العقل لهذا

التاويل وبان تاويلهما ذلك مجاز ولا يرتكب المجاز من قرينة ولا قرينة

لا عقلا ولا سمعا فوجب جعلهما صفتين زايدتين على العلم وهو

المطلوب فان قلت المحوج الي التاويل ايهام الانفصال الجسماني في المستحيل في
حقه تعالي قلت الايهام يمنع من اطلاق اللفظ ان لم يرد به سمع واما هنا ان
فقد ورد بهما فيطلقان علي حقيقتهما او اقتضا وهما الانفصال الجسماني في
عادي لا عقلي قوله وحمل اللفظ الخ هذا من باب امتناع الشي بدون نفي المحوج
الي التاويل بما يقتضي منع التاويل فكان الش يقول علي انا لو قطعنا
النظر عن ما قدمتم من نفي الاحتياج الي التاويل في العقل والسمع فنقول
انه اذا حمل اللفظ علي ذلك المعني البعيد كان مجازا والمجاز لابد له من قرينة
ولا قرينة علي هذا المعني لا عقلا ولا سمعا وح فيكون هذا التاويل باطلا
لما فيه من اثبات المشروط وهو المجاز بدون شرطه وهو القرينة
متي كان ظاهره جايزا اي جايزا عقلا كروية المومنين لله في الاخرة وقوله
الا ان يدل دليل اي عقلي وهذا استثنا منقطع اي لكن ان دل الي اخره
واني الش بقوله وهكذا الخ لكمال الفايدة اجمع الانبيا والرسل اما
اجماع الرسل فلان كل رسول كان يخبر قومه بان الله متكلم واما اجماع
الانبيا فانهم وان كانوا غيرها مورين بالتبليغ الا انه قد يخبر الناس بذلك
تبرعا منه او ان اجماع الانبيا مستفاد من قول الرسل ان الانبيا اجمعوا
علي ذلك وبهذا الدفع ما يقال ان اجماع المرسلين ظاهر لانهم ما مورون
بالتبليغ فحكاية الاجماع عنهم اي الفعلي ظاهر واما حكاية الاجماع عن
الانبيا فمشكل لانهم لم يومروا بالتبليغ حتي يستفاد ذلك منهم كالرسل
وقد اجمع المسلمون ايضا اي كما اجمع الانبيا والرسل وفيه انه لا حاجة
لذكر هذا بعد ذكر اجماع الانبيا والرسل لان اجماع الرسل منسحب علي
المسلمين وقد يقال انه لما وقع الخلاف بين المسلمين في تفسير الكلام
ربما يتوهم ان بعضهم لم يقل بالكلام فاتي بذلك دفعا لهذا التوهم واستدل
الش علي الكلام بالاجماع فقط مع ان في الكتاب والسنة ما يدل لذلك ايضا
كقوله تعالي وكلم الله موسي تكليما وكقوله تعالي اني اصطفيتك علي الناس
برسالاتي وبكلامي لان الخصم لا يسلم له في الخدش في الاجماع بخلاف غيره فانه
يوؤله ويخرجه عن ظاهره في الجملة انما اتي بذلك لاجل قوله بعد ذلك
وان اختلفوا الخ وحاصل ما وقع من الخلاف انه قيل ان المولي متكلم
بكلام

بكلام قديم نفسي وهو مذهب اهل السنة وقيل بالفاظ قديمة وهو
لبعض الحنابلة وقيل بالفاظ حادثة وهو للفلاسفة وقيل معني كونه
متكلما انه خالق للكلام وهو للمعتزلة فالاقوال اربعة وقول الش وان
اختلفوا في تفسير الاطلاق لكلام الاولي ان يقول في تفسير كونه متكلما
لان الكلام فيه فان قيل الخ حاصله ان كونه متكلما ماخوذ من
قول الرسول ودلالة قول الرسول متوقفة علي الصدق والصدق متوقف
علي المعجزة والمعجزة لا تثبت الامر بثبوت كونه تعالي متكلما وذلك لان
المعجزة تدل علي ان الله تعالي قال صدق عبدي في كل ما يبلغ عني وح
فال الامر الي ان المعجزة متوقفة علي كونه متكلما وح فلا يصح اثبات كونه
متكلما بالسمع المتوقف ثبوته علي المعجزة المتوقفة علي كونه متكلما والا
لزم الدور لا يدل اي علي كونه متكلما ما لم يثبت صدقه اي الرسول
وقضيته كلامه انه يقال رسول مع انتفاء الصدق وليس كذلك وقد
يجاب عن ذلك بانه اطلق عليه اسم الرسول نظرا للحال او بحسب دعواه
والمعجزة لا تثبت الخ هذه القضية غير بينة وهي روح الايراد
فلذا اثبتها المص فقال فان دلالة المعجزة الخ وقوله فان دلالة المعجزة
من اضافة الصفة للموصوف اي فان المعجزة الدالة علي الصدق
صدقت او انت رسولي او لحكاية الخلاف فالاول مبني علي ان خطاب
الله للرسول بالرسالة من قبيل الاخبار والثاني مبني علي انه من قبيل
الانشا كان دلالة المعجزة الخ نزل منزلته الخ الاولي ان يقول فان المعجزة
تدل علي ان الله قال بالفعل صدقت لاجل ان يتاتي الدور اذ لا يتاتي
الدور الا مع ملاحظة ذلك واما علي ظاهر المبطلة من كونها تنزل منزلة
قول الله صدقت فلا يكون هناك دور اصلا ولا يكون الاشكال قويا
بل لا اشكال من اصله واعلم ان هذا السوال مبني علي القول بان
دلالة المعجزة علي الصدق وضعية لا علي القول بان دلالتها عليه عقلية
او عادية وسيأتي تحقيقها ما لم يثبت الخ ما مصدرية ظرفية والكلام
فاعل والصدق بمعني الصادق وصف للكلام اي مدة عدم ثبوت الكلام
الصادق لله لم يكن مصدقا لرسوله وهذا متفرع علي قوله فان دلالة المعجزة

الخ وهذا ما يعين التصويب الذي قلناه في قوله فان دلالة المعجزة الخ بتنزيل
اذ لا ينزع عليه الا اذا كان مصوبا بمثل ما قلناه والا فلا يصح التنزيع لان التنزيل
الترجيح يكون في الدلالة ولا ينزع عليه ما ذكر فتامل فلو اثبتنا الكلام
الخ الاولى فلو اثبتنا كونه متكلما لان الكلام في المعجزة لا في المعاني
لدوراي لتوقف السمع على الكلام قلت الخ حاصله انا لا نسلم
ان المعجزة لا تثبت ما لم يثبت كونه متكلما بل ثبوت المعجزة لا يتوقف على
ذلك الخ فلا يلزم دور على اثبات كونه متكلما بالسمع ومما يوضح ذلك
عدم توقف الصدق على كونه متكلما ان الشخص اذا اتى لجماعة وقال لهم
انا ارسلني لكم هذا الملك الحاضر وقال لي قل لهم يفعلوا كذا وكذا فقالوا
له لا نصدق انك رسول فقال ذلك الشخص يا ايها الملك ان كنت صادقا
في دعواي اني رسولك لهم فقم من مكانك واجلس في محل اخر ففعل الملك
ذلك فلا شك ان هذا الفعل من الملك يدل على صدق ذلك الشخص في
دعواه انه رسول وان لم يحصل من الملك تكلم اصلا الذي في التمسه
الاولى طلبه فيعلم الخ الاولى اسقاط الفا لانه خبران من قوله ان من
ادعى الخ كان المناسب التعبير بصيغة الماضي اي فقد علم
الخ وان كان فيهم الخ اي وان كان في الحاضرين من يحكي كلام النفس
اي عن الملك وفيه بل لمنظر المقام اعني كلام الباري والاحسان المناسب
ان يقول وان كان فيهم من ينفي الكلام عنه اصلا بان كان ابكم او يقول
وان لم يحصل منه تكلم اصلا ويكفي في العلم الخ هذا يدل على ان
دلالة المعجزة على الصدق عقلية وانت خبير بان السؤال مبني على انها
وضعية اي على تصديق الله للرسول وهما قولان والحاصل
ان ايجاد الله العبد في زمن كذا على صفة كذا يدل عقلا على ارادة الله
ايجاده ووقوعه على هذه الحالة فكذلك ايجاد الله الخارق يدل عقلا
على تصديقه تعالى لذلك الرسول هذا كلامه وفيه نظر اذ ايجاد الله
الخارق انما يدل عقلا على ارادة وجوده لا على تصديقه للرسول ولهذا
ضعفوا القول بان دلالة المعجزة على الصدق عقلية وقولهم ان المعجزة قوله م
الخ هذا شروع في ابطال السند الواقع في السؤال الذي استدل به المعترض
وحاصله



وحاصله انه يدل عقلا ان قولهم المعجزة تنزل منزلة قول الله صدق عبدي
ليس المراد ان المعجزة دلت على ان الله قال ذلك بالفعل كما فهم المعترض
وجعل هذا القول سندا بل معنى كلامهم انها تنزل منزلة قول موضوع دال
على انه صادق مثل صدق عبدي وحينئذ فلا يأتي الدور والحاصل ان
هذا الكلام وهو المعجزة تنزل منزلة قول الله صدق عبدي الخ هذا الكلام
الا عينه ففهمه المعترض على وجه ليس بصواب واستشكل فهم
ان معناه انها تدل على قول من الله حاصل بالفعل وهو صدق عبدي الخ
وهذا الفهم ليس بصواب بل معناه انها تنزل منزلة قول دال على انه
صادق فقوله الخ تنزل منزلة المواضعة على قول على زيادة والمواضعة
بمعنى الوضع وفي الكلام قلب اي ولكن تنزل منزلة قول موضوع يدل على
ارادة ذلك اي التصديق وكان على الشارح ان يأتي بهذا بعد قوله انه
سؤال قوي فكان يقول قلت قال ابن التلمساني انه سؤال قوي وجوابه
ان معنى كون المعجزة تنزل منزلة قول الله الخ انها تنزل منزلة قول موضوع
دال على ارادة ذلك التصديق وحينئذ فلا يأتي الدور وليس المراد ان المعجزة
تدل على ان الله وقع منه قول حاصله صدق عبدي الخ حتى يأتي الدور كما
فهم المعترض الا ترى ان من ادعى الخ فكان يجعل قوله ان من ادعى الخ سندا
الجواب فتامل على ارادة ذلك اي التصديق كما يدل بعض
الاشارة على ذلك اي التصديق وذلك كما لو قلت ان فلانا قال لي افعل
كذا فكذبك زيد فقلت للذي نقلت عنه هل قلت لي كذا اولا فاشار
لك برأسه فتلك الاشارة تنزل منزلة قول نعم او لا سواء كان ذلك المشير
ممن يأتي منه الكلام او لا يأتي منه بان كان ابكم ولا تدل على انه قال في الجواب
نعم او لا بالفعل فاذا انزلت الاشارة منزلة ذلك كان المشير متكلما او لا
فكذلك المعجزة والكلام المستدل على ثبوته لله بالسمع اي بالدليل
السمعي فهذا امر زايد على السؤال وجوابه فهو كلام مستانف المتواضع
عليها اي المتفق على وضعها والنزاع فيه اي في اثباته لله وقوله
لا في العبارات الخ اي وهي الالفاظ التي نقراها اذ لا خلاف ان هذه
العبارات الحادثة يقال لها كلام الله بمعنى انه خالق لها والافعال كثيرا

الخ هذا اشارة الي جواب ثان منع لقوله في السوال والمعجزة لا تثبت مالم يثبت
كون الباري متكلما وحاصله انا لا نسلم ذلك ولا نسلم انها تنزل منزلة قول الله
صدق عبدي في كل ما يبلغ عني وذلك لان الافعال كثيرا ما تدل علي الارادة
بحسب العادة وان لم توضع له والمعجزة من هذا القبيل فقد اجري الله عادته
ان من ظهرت المعجزة علي يديه لا يكون الا صادقا فدلالتها علي الصدق قطعية
بحسب العادة وان كان بحسب العقل يمكن تخلفها فهذا الاحتمال العقلي
لا يضر في قطعنا بصدقه لان العادة تحكم بامتناع ذلك الاحتمال ونظير ذلك
انا نقطع بان جبل الجيوشي حجر انظرا للعادة اذ الحجرية لازمة للجبل عادة
ويمكن ان يكون ذهبا بحسب العقل اذ لا يلزم علي ذلك محال وهذا الاحتمال
العقلي لا يضر في قطعنا بالحجرية لان العادة تحكم بامتناع ذلك الاحتمال
فقوله لنشر والمعجزة كذلك اي تدل علي ارادة الصدق نظرا للعادة اي لعادة
الله مع من ظهرت المعجزة علي يديه وهذا الجواب مبني علي القول بان دلالة
المعجزة علي الصدق عادية واما الجواب قبله فهو مبني علي انها عقلية
والسوال مبني علي انها وضعية فالمسئلة فيها اقوال ثلاثة وقد احتج
الاستاذ الخ جلب لملم ما للاستاذ من الدليلين العقليين علي كونه متكلما
هنا ولم يجلبه في مقام الدليل العقلي لان احدهما يرد عليه ما يرد به الدليل العقلي
السابق والاخر لا يرد به فقصر التعلم عليهما هنا ليردهما معا وبقرر
ما يراد به ولا يتم الملك الا بنسبة الخ ولا يكمل الملك وقوله ولا يتم الملك
بفتح الميم وكسر اللام اي لا يتم الملك من حيث ملكه ويصح ضم الميم وسكون اللام
وتقرير هذا الدليل ان تقول الله ملك وكل ملك لا يكمل ملكه الا بامر
ونهي ينتج الله لا يكمل ملكه الا بامر ونهي والامر والنهي من اقسام الكلام
فيكون الله متكلما وهو المطلوب وهذا دليل اول علي انه متكلم والثاني
اشار له بقوله والجواز الخ وحاصله ان تقول لا شك في ان الخلايق مكلفون
فهم متصفون بكونهم مامورين او منهيين وكونهم مترددين بين
كونهم مامورين او منهيين صفة جائزة لا واجبة ولا مستحيلة وكل صفة
جائزة لا بد ان تستند الي صفة لله تعالي قديمة والا لزم استحالة ما علم
جوازه وحينئذ يجب ان تكون كون الخلايق مامورين او منهيين مستندا
الي امر



٣٠

الي امر ونهي ثابت لله في الازل والامر والنهي من اقسام الكلام فيكون الله متكلما
وهو المطلوب والجواز تردد الخلايق اي ان العقل يجوز كونهم مترددين
اي يحكم بجواز ذلك الكون لانه يحكم باستحالته ولا بوجوبه واللام في قوله
والجواز بمعني الباء وفي بعض النسخ وبجواز بالباء وهو عطف علي قوله بانه سبحانه
ملك وهذا اشارة الي الدليل الثاني وحينئذ فهو انما عبر ولا يعطي وع وثانيا
عقب تقننا وقال كل صفة الخ هذا من تتمة الدليل واتي به بطريق الحكاية
وان كان يفهم به ونهايته من قول الاستاذ نظرا الي ان الاعتراض الاتي وارد
علي ذلك كل صفة جائزة اي ومن جملتها كون الخلايق مترددين بين امر
مطاع الخ لابد وان يستند الي صفة ازلية الخ اي لابد ان تكون متعلقة
بصفة ازلية وهي هنا امره ونهيه والا استحال الخ اي والا تستند
الصفة الجائزة الي صفة واجبة بان لم تثبت الصفة الواجبة التي تستند
اليها الجائزة استحال ما علم جوازه وهو هنا كون الخلايق مترددين بين
امر مطاع الخ وذلك لانه لا يصح كونهم مامورين او منهيين الا اذا وجد امر
وناهي ولا يكون امرا الا اذا حصل منه الامر ولا ناهيا الا اذا حصل منه النهي
فاذا لم يوجد ذلك فلا يكونوا مامورين ولا منهيين فقد استحال ما علم
جوازه وهو قلب للحقايق فتامل فيجب اثباته لله تعالي هذا
نتيجة دليل الاستاذ والطريقة الاولي الخ اي وهي الاستدلال بان
الله تعالي ملك الخ يرجع الي نفي النقايص وذلك لان الملك اذا كان لا يامر
ولا ينهي كان ابكم والبكم نقصان في حق الملك فيجب له الكلام الذي هو
كمال في حقه تعالي وقد عرفت اي من قوله سابقا والتحقيق الاعتماد
في هذه الثلاثة علي الدليل السمعي وقوله ما في الاستناد ما واقعة
علي الضعف اي وقد عرفت ما مر الضعف الذي في الاستناد في نفيها
الي العقل اي بل المعتمد الاستناد في نفيها الي السمع والاعتراض علي
الثانية اي علي الطريق الثاني في الاستدلال وهذا الاعتراض وارد علي
قوله فيها وكل صفة جائزة الخ وحاصل هذا الاعتراض انا لا نسلم
ان كل صفة جائزة لا بد ان تستند الي صفة ازلية لله يجوز ان يستند كونهم
مامورين او منهيين الي امر ونهي من حادث كالسلطان فيجوز تردد

قوله بين امر مطاع
ومنهي المراد الجميع
الهيئة اي المطاع

جميع الاقلم بين امر مطاع ونهي مبتنع نظر الي امر الملك ونهيه فقول الش ان
تكون هذ الجواز الخ في الكلام حذف اي لا مانع من ان تكون هذا الجواز
المتعلق بتردد الخلايق الخ وقوله مستندا الي صحة امر بعضنا الخ الاولي حذف
صحة   فان قيل الخ هذا اعتراض علي الجواب وحاصله انه لو جاز اسناد
كونهم ما مورين او منهيين الي امر ونهي من حادث للزم الدور او التسلسل
وكلاهما باطل فبطل ما استلزمه وهو جواز كون المستند اليه امرا ونهيا من
حادث فتعين ان تكون المستند اليه امرا ونهيا ازليين وهو المطلوب
فقول الش يلزم عليه اي علي اسناد تردد الخلايق بين امر مطاع ونهي
مبتنع الي امر بعضنا لبعض وقول الش فان كان الغير مامورا اي مباشرة
او بواسطة او بوسايط   قلنا الخ حاصل هذا الجواب انه لا يلزم
الدور الا لو كان يجب ان تكون كل شخص امرا ما مورا ومعلوم انه لا يجب
ان تكون كل شخص امرا وما مورا حتي يلزم الدور او التسلسل بل يجوز ان
تكون البعض آمرا فقط والبعض ما مورا فقط وحينئذ فيكفي في صحة   قتعا
المنع الخ ما سبق من انه يجوز ان تكون تردد الخلايق بين امر مطاع ونهي
مبتنع مستندا الي امر بعضنا البعض فقول الش اما مطلق الجواز الي المتحقق
في كون بعض الاشخاص آمرا فقط وبعضهم ما مورا فقط وفي الكلام
حذف اي اما مطلق الجواز علي الوجه المذكور فلا يلزم عليه دور وحينئذ
فيكفي في صحته اي في صحة المنع ما سبق من الخ اسناد كون بعضنا ما مورا
الي آمر بعض لا يقال انما تل الاشخاص موجب انه يجوز علي كل منهما ما جاز
علي الاخر فاي مخصص لبعضها بما لم يكن في الاخر لانا نقول جاز ان يخصص
الله بارادته بعضها بان تكون امرا فقط وان كان جايزا عقلا ان تكون
ما مورا ايض ولا مانع من ذلكم واذا علمت هذا انعلم ان مراد الش بالجواز
الجواز الوقوعي بتخصيص الفاعل المختار فتامل   واحتج الاسناذ
ايض الخ اعلم ان الكلام ينقسم الي امر ونهي وخبر وقد افاد الاستاذ
بالدليلين المتقدمين انه امر ناه واما كونه مخبرا فلم يعلم مما سبق فافاد
بهذا الدليل ذلك وحاصل هذا الدليل ان تقول الله عالم وكل عالم يجد
في نفسه حديثا مطابقا لمعلومه فالله يجد في نفسه حديثا مطابقا لمعلومه
ولا منع

ولا منع للعلم النفسي الخبري الا لحديث الذي يجده الانسان في نفسه مطابقا
لمعلومه فقول الش لان كل عالم الخ هذه الكبري وحذف الش الصغري الدليل واعترضه   قوله
شرف الدين الخ حاصل اعتراض شرف الدين عليه ان قوله وكل عالم يجد في نفسه
حديثا قضية كلية تشملنا وتشمل الباري وهي مبنية علي الوجدان اي الامور
الباطنية والخصم قد لا يساعد علي اثباتها ولذا قيل ان الوجدانيات لا تقوم بها
حجة علي الغير وحينئذ فيجوز القدح فيها بان يقول الخصم انا عالم بكذا او لا اجد
في نفسي حديثا مطابقا له فلا تتم تلك القضية الكلية وانما تتم الجزئية ومتي
كانت كبري الشكل الاول جزئية كان فاسد النظام وايض احد القضايا
الكلية من المحسوسات او من الوجدانيات يتوقف علي استقرا تام لافراد
موضوعها بحيث توجد قضايا جزئية بعدد افراد موضوع تلك الكلية
بان يقول لك كل عالم انا عالم واجد في نفسي حديثا مطابقا لما اعلمه
وهذا متعسر غاية التعسر وايض فحصول الحديث النفسي عند العالم المطابق
لمعلومه امر عادي ولا حكم للعوايد علي الله تعالي لانه غايب ولا انقياس
للغايب علي الشاهد فقول الش بانه اي الحال والشان وقوله من قضايا جزئية
من بمعني الباء او انه ضمن اثبات معني اخذ او ان الجار والمجرور متعلق بمحذوف
حال اي ماخوذة من قضايا جزئية وقوله وجدانية اي مبنية علي
الوجدان وقوله قد لا يساعد خبر ان اي لا يساعد الخصم علي تسليمه اي
الاثبات لخصمه ولو قال علي تسليمها اي الكلية كان اولي اي لان للخصم ان
يقول انا عالم ولا اجد في نفسي حديثا وهذا اعتراض اول وقوله واخذ
القضايا الخ اعتراض ثان وقوله واخذ القضايا الكلية من المحسوسات
اي كقولك كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ وقوله والوجدانية
اي كما اذا قلت كل عالم يجد في نفسه حديثا مطابقا لمعلومه فان هذه
قضية كلية وجدانية ماخوذة من قضايا جزئية بان تقول انا عالم بكذا
واجد في نفسي حديثا مطابقا له وزيد يقول كذلك وبكر يقول كذلك فكل عالم
يجد في نفسه حديثا مطابقا لمعلومه وقوله الا باستقرا عادة اي بان تستقرا
جميع الافراد اي واستقرا جميع الافراد متعذر وعلي فرض حصوله فلا نسلم
ان صفات الله تؤخذ من القضايا العادية لان احكام الله وصفاته لا تجري

[illegible]

على العادات والش لم يلتفت الى هذا الاخير ولم يلتفت للاول اعني نفس استقرا
جميع الافراد فتامل   قد لا يساعد الخصم على تسليمه اي بان ينفي وجدانه وذلك
بان يقول انا عالم بكذا ولا اجد في نفسي حديثا مطابقا لذلك   عادات اهم من
ان تكون وجدانية او حسية   ولا يستغني الخ حاصله ما علم من البحث السابق ان
كونه سميعا بصيرا صفتان مستقلتان مغايرتان لكونه عالما وذهب ابو
القاسم الكعبي وابو الحسين البصري من المعتزلة الى انهما يرجعان لكونه عالما فاخذ
المص في دفع ذلك القول بقوله ولا يستغني الخ ولغيرهما مذاهب اخر ذكرها
الش   لما بعده الى قوله ولا يستغني الخ   وحاصله انا اذا اخبرك
شخص بان زيدا الغايب بالمحل الفلاني عالم ثم اجتمعت به فلا شك انه
حصل لك علم يحصل لك اولا بالاخبار وقوله ضرورة اي بالضرورة اي بالبداهة
واعلم ان هذا السند قضية كلية مبنية على الوجدان لان المراد لان كل احد
يجد من نفسه بالضرورة فرقا بين علمه بالشي الخ وحينئذ فيرد عليه بحث
ابن التلمساني السابق مع الاستناد والعجب ان الش نقل بحث ابن
التلمساني في الكتابي ولم يرده واورد هذا السند المعترض والمعول عليه في المقام
سند اما سبق قريبا من قوله واذا اثبت ان الاتصاف بها نفي الصفتين الخ
قبل اي قبل غيبته عنا   اعلم ان العقلا اي من المسلمين ولو بحسب الظاهر
هاتين الصفتين اي كونه سميعا وكونه بصيرا   الجبائي وابنه فيه
اشارة الى انه وابنه هاشم من اكابر المعتزلة ولذا اقام من بينهم
فهم من مجتهديهم والجبائي بضم الجيم وفتح البا مشددة نسبة لجبا
بالقصر قرية من اهل خراسان واسمه حسن ويكنى بابي علي وولده
اسمه هاشم   شاهدا او غايبا اي سوا كان شاهدا اي مشاهدا
لنا او غايبا عنا   هو الحي الذي الخ اي فقد فسروهما بتفسير مركب
تركيبا توصيفيا   وهذا اي التفسير بطرفيه باطل   فان الحياة
الخ هذا اعتراض على التفسير بالنسبة للطرف الاول وحاصله قياس من
الشكل الثاني وهو ان تقول الحياة ليست من الصفات المتعلقة بالافات
والسمع والبصر من الصفات المتعلقة بالافات ينتج الحياة ليست السمع
والبصر وتنعكس هذه النتيجة الى قولك السمع والبصر ليسا الحياة وهو المطلوب
قوله

قوله فان الحياة الاولى فان كونه حيا لان الكلام في المعنوية لا في المعاني
وسلب الافة الخ هذا اعتراض على الجزء الثاني وحاصله قياس من الشكل
الثاني وتقريره ان تقول سلب الافة ليس له تعلق بغير محله وهو
المسلوب عنه الافة والسمع والبصر يتعلقان بغير محلهما ينتج سلب الافة
غير السمع والبصر وتنعكس النتيجة الى قولنا السمع والبصر ليسا سلب الافة
لا اختصاص له اي لا تعلق له بغير محله وهو من سلبت عنه تلك الافة
من سلبت عنه الضمير المرفوع في سلبت عايد على الافة وفي بعض النسخ
سقوط التانيث فيكون المجرور نايبا عن الفاعل اي من وقع السلب عنه
او انه ذكر ضمير المونث المجازي وان كان قليلا   ولان الانسان الخ اعتراض
ثان على الطرف الثاني من التفسير وحاصله ان تقول السمع والبصر
يحس بهما الانسان من نفسه وسلب الافة لا يحس الانسان به من نفسه
ينتج من الشكل الثاني ان السمع والبصر غير سلب الافة فقول الش والعدم
اي وعدم الافة وقوله لا يحس اي لا يحس الانسان به من نفسه   ولانه
لو صح الخ هذا اعتراض على الطرفين معا فقوله لو صح ذلك اي لو صح تفسير السمع
والبصر بالحي الذي لا افة به   لصح ان يقال الخ اي لصح ان يفسر العالم
والقادر بالحي الذي لا افة به الا انه لا فارق بين تلك الصفات   ولم يقولوا
به اي ولم يقل الخصوم وهم الجبائي وولده واتباعهما بصحته   ان معنى
الروية الاضافة بيانية اي ان الروية التي هي البصر وقوله تاثر الحدقة
الاولى تاثر الحدقة بسبب ارتسام صورة المبصر فيها فاذا انظرت الى
زيد فانه يرتسم في حدقتك صورة زيد التي لا مادة لها في الخارج فالمرتسم
في الحدقة انما هو الصورة لا نفس زيد فاذا ارتسمت هذه الصورة في
الحدقة حصل للحدقة تاثر فتاثر الحدقة هو نفس الروية   ان المدرك
لنا اي بالروية وقوله نفس المثال المنطبع اي المرتسم في الحدقة اي فاذا
وقع بصري عليك فلا ادرك الا مثالك اي صورتك التي ارتسمت في الحدقة
ولا ادرك ذاتك   وهو الذي الخ تفسير للمثال المنطبع في الحدقة وقوله
المطابق لما في الخارج اي خارج الاعيان وهو المرئي   الخالي عن المادة
صفة للشيء اي ان المدرك هو المثال المنطبع والمرتسم في الحدقة وذلك

المثال المنطبع هو الشيء المطابق لما في الخارج الخالي عن المادة اي الخالص منها
ضرورة ان مادة المرئي كالانسان والجبل لا يمكن ارتسامها في العين وانما يرتسم
فيها مثال له خال عن المادة فهو مجرد خيال مطابق له عين ذلك الشيء
الخارجي اي عين المبصر الخارجي الذي ارتسم مثاله وصورته في الرطوبة
اعني ناظر العين وهذا القول اقرب اذ لا دليل على الاول على انه مخالف للحس
فانا جازمون بانا نرى وندرك نفس الشيء لا مثاله في الرطوبة الجليدية
المراد بالرطوبة محل الكمية الرؤية من العين وهو الناظر وقوله الجليدية
اي لتشبيهه بالجليد وهو الثلج في اللمعان المؤدية الى الحس المشترك
اي المؤدية للقوة الباصرة التي هي الحس المشترك والمراد بالحس المشترك هنا
الحس المشترك بين العينين فقط بخلاف الآتي فانه مشترك بين الحواس
الخمس الظاهرة لان كل واحدة منها تودع ما ادركته فيه ولكن المعهود
ان الحس المشترك واحد وهو ما ياتي واما تسمية العصبتين المذكورتين
بالحس المشترك فغير معروف وحاصل ما في المقام على ما هو الماخوذ
من كلامهم ومن كلام الشارح الآتي ان من نظر الى شيء ارتسم مثاله في الرطوبة
الجليدية الكائنة في الحدقتين وبواسطة ذلك الارتسام تشعر القوة الباصرة
المودعة في العصبتين المجوفتين بذلك الشيء فتدركه على قول او تؤديه
الى الحس المشترك والنفس تدركه منه على قول آخر عصبتين اي
عصبتين صورة صليب هذا يقتضي تقاطعهما صليبا طرفهما هكذا
وقيل انهما ليسا متقاطعين تقاطعا صليبيا بل على صورة دالين
هكذا د د فان الصوت اي البسيط واشار للمركب بقوله وما
تركب من الحروف والاصوات واشار بقوله من الحروف الخ الى ان الصوت المركب
نوعان نوع مركب من الحروف وهو صوت الانسان كزيد قائم وما هو
مركب من غير الحروف بل من اصوات كنبيح الكلاب ونعيق الغراب الخ وقوله
من الحروف والاصوات اي دال الاصوات اذا صادمت الهوى اي اذا
لاقت الهوى اي لاقى الهوى المتكيف بها الهوا الراكد في الصماخ وانما فسرنا
ذلك لان الصوت كيفية قائمة بالهوا فهو عرض الراكد هو والمجاور
وصفان للهوى في اقصى الصماخ اي في داخله الممدودة عليه
اي على

اي على اقصى الصماخ وهذا تفسير للمعروشة الخ حصل فيه اي في الصماخ
الممدود عليه العصبة او تؤديه الى الحس الخ اي فهناك قولان قيل ان
المدرك نفس تلك القوة الموضوعة في تلك العصبة والقول الثاني يقول ان
تلك القوة توصله للحس المشترك وليست مدركة له وقوله فتشعر به اي
بالطنين اي فتدركه وقوله او تؤديه عطف على تشعر والنفس هي المدركة
بواسطته اي على القول الثاني واما على القول الاول المدرك هو القوة وليس
هناك حس كلوح الخ اي فكما ان الانسان اذا نظر للوح ادرك ما فيه
كذلك النفس تدرك ما في الحس المشترك والحاصل ان الحروف والاصوات
كيفية قائمة بالهوا فاذا خرج اللفظ من الانسان تكيفت قطعة من الهوا بذلك
اللفظ وخرقت الاهوية التي بين المتلفظ والسامع الى ان تصادم اي تلاقي
تلك القطعة من الهوا الهوا الذي في الصماخ فاذا صادمت الهوا الذي في
الصماخ حصل طنين فتشعر بذلك الطنين القوة المودعة في الصماخ وتدركه
على قول او ان تلك القوة تؤديه الى الحس المشترك والنفس تدرك منه
ذلك وكذا يقال في البصر والشم اي من ان المدرك هو نفس القوة او هذه
القوة تؤدي الى الحس المشترك والنفس تدرك منه ذلك والقول الثاني
هو التحقيق عندهم فالمدرك للكليات والجزئيات على هذا القول انما هو
النفس الا انها تدرك الكليات بواسطة العقل والجزئيات بواسطة
الحواس وتاديتها لها للحس المشترك واما على الاول فالمدرك للجزئيات
الحواس والمدرك للكليات النفس بواسطة العقل فتامل كلوح الخ
افاد بهذا التشبيه كيفية ادراك النفس لهذا الطنين بواسطة الحس
المشترك لا يتوقفان اي عقلا الا على وجود محل وذلك لانهما عرضان
وكل عرض لا بد له من محل يقوم به فغاية ما يقتضيان محلا على العموم
يقومان به ولا يشترط ان يكون محلا مخصوصا وقوله لا يتوقفان الا على
وجود محل اي لا على اتصال اشعة تخرج من الحدقة تتصل بالمرئي كما
يقول المعتزلة ولا على انطباع صورة المرئي من الرطوبة الجليدية
الكائنة في الحدقة كما يقول الفلاسفة ولا على مصادمة الهوى المتكيف
في اللفظ للهوى الذي في الصماخ كما يقول الفلاسفة ايضا ان قلت

اذا كان السمع والبصر ادراكين لزم ان الادراك يحصل به الادراك لانه يرى
انه يقال زيد ادرك بسمعه كذا او المولى ادرك بسمعه او ببصره كل موجود
وحصول الادراك بالادراك باطل لان الشيء لا يحصل بنفسه واجيب
بانا نريد بالادراك الثاني الصفة القائمة بالذات وبالادراك الاول
الحدوث اي كشف الموجود وانتضاحه اي زيد انتضح له بالصفة القائمة
به المسماة بالسمع او بالبصر كذا اوح فقول الشارح عند اهل السنة ادراكان اي
صفتا ادراك اي صفتان يحصل بهما الادراك اي الكشف والانتضاح
فتامل واختصاص الخ جواب عن سؤال وارد على مذهب اهل السنة
وحاصل الجلات حيث كان الاستدعاء محلا مخصوصا بل مطلق محل فلم
اختص ببعض دون بعض وما وجه تحققها عند بعض الامور دون بعض
فقوله ببعض الاشيا صادق بالمحل الذي فيه الادراك وبما هو شرط في الادراك
ولذا فرع على ذلك قوله فيه او عنده فالاول ناظر للمحل والثاني ناظر للشرط
والحاصل ان كون السمع في الاذن والبصر في الناظر امر عادي يجوز تخلفه
فيجوز ان يخلق الله السمع والبصر في غير ذلك من المحلات كاليد والرجل
وكذلك كون الرؤية مشروطة بالمقابلة ونفي البعد جدا والقرب امر عادي
يجوز تخلف ذلك بان ترى مع البعد جدا او مع القرب جدا او ترى في غير
مواجهة وحجته اي علة ان اختصاص بعض الاشيا بكون الادراك
فيه او عنده امر عادي ان قبول المحل كالاذن والناظر وقوله للادراك
اي الذي هو السمع والبصر وقوله نفسي له اي لذلك المحل وانما كان القبول
للادراك نفسيا للمحل لانه لو لم يكن نفسيا لاحتاج ذلك القبول الى قبول
اخر وهلم جرا فيؤدي الى محال وهو الدور او التسلسل وهما باطلان
فما ادى اليهما وهو كون القبول ليس نفسيا للمحل باطل واذا بطل ان
القبول ليس نفسيا للمحل ثبت ان القبول امر نفسي للمحل واذا كان
نفسيا له فلا يحتاج لشرط كاشتراط المواجهة ونفي القرب والبعد جدا
اذ لو احتيج الى شرط للزم توقف الصفة النفسية على شرط وهو باطل
لان ما بالذات لا يحتاج لشرط لان الذات كافية فيه واذا بطل عدم
الاحتياج لشرط صح ما قلناه من ان اختصاص بعض الاشيا بان الادراك

تكون عنده

تكون عنده امر عادي لا لانه امر لا بد منه هذا حاصل الدليل الا انه انما
انتج بعض المدعى فتامل وقد اعترض الامام اي الفخر الرازي
اذ هو المراد عند الاطلاق والرازي نسبة للري على غير قياس وهي قرية من
قرى العجم وهذا الاعتراض اورده الامام على مذهب الفلاسفة فكان
المناسب للشارح تاخيره عن كلام الامام بعد ذكر كلام الفلاسفة والحاصل
ان الفلاسفة قالوا ان الرؤية مشروطة بارتسام صورة المبصر في الحدقة
فاعترض عليهم الامام ورد كلامهم واما اهل السنة فهي عندهم ليست
مشروطة بذلك فقوله بسبب انطباع اي مشروطة بانطباع صورة
المرئي في الحدقة انا نرى نصف كرة العالم يعني نرى الكثير مما ظهر
لنا من فلك القمر هذا هو المراد وهذا الالزام الخ هذا ليس من كلام الامام
بل هذا كلام ابن التلمساني قصره الاعتراض على الامام فكان على الشارح
ان يبين ذلك والحاصل ان الامام اعترض على الفلاسفة بما ذكره الشارح
في كتابه المسمى بالمعالم فاعترض عليه ابن التلمساني في شرحه لذلك
الكتاب بما حاصله ان هذا الاعتراض منك يا امام انما يتوجه على من يقول
ان المدرك والمرئي هو المثال المنطبع في الحدقة لا نفس الذات الموجودة
في الخارج وذلك لان مثال الشيء يجب مطابقته ومساواته في المساحة
لذلك الشيء وانطباع الكبير في الصغير محال ولا يتوجه على صاحب القول
الثاني الذي يقول ان المدرك والمرئي نفس ما في الخارج والمثال المنطبع
انما هو واسطة وذلك لان الواسطة في الشيء لا يشترط فيها المساواة له
فالمثال يكون صغيرا جدا وهو واسطة لرؤية الكبير اي واذا كان كلام
الامام انما يتوجه على بعض الفلاسفة دون بعض فلا يتم كلامه لان
ظاهر كلامه انه الزام لجميعهم هذا حاصل كلام ابن التلمساني والحق
ان كلام الامام الزام وارد على كل من القولين خصوصا على من يقول ان المرئي
ما في الخارج والمثال المنطبع انما هو وسيلة لادراكه وذلك لان الشيء
المدرك اذا كان عظيما بحسب المادة لا يدرك عظمه الا بارتسام عظمه والا فلا
يدرك عظمه وارتسام عظمه باطل لما يلزم عليه من ارتسام العظيم في الصغير
فتامل لا بالنسبة الخ عطف على من يقول عدم رؤية الاطوال والعروض

جمع طول وجمع عرض والطول والعرض نوعان من انواع الابعاد لان الابعاد هي
الطول والعرض والعمق فالمعبر المعروض اولا طول والمعروض ثانيا عرض والمعروض
ثالثا عمق لاستحالة ارتسام الخ اي فاذا كان شخص طوله مائة ذراع وقلنا ان
الروية لا تحصل الا بسبب ارتسام صورة المرئي في الحدقة يلزم على ذلك ارتسام
صورة ممتدة مائة ذراع في الناظر الصغير جدا وهذا محال هذه
الابعاد المناسب المعبر بها اعني الطول والعرض اذ الابعاد جمع بعد وهي الطول
والعرض والعمق والعمق لم يذكره اولا لان البحث انما هو بالطول والعرض فقط
لان العمق وهو الثخن بعضه خلق فهو مستور لا يرى ولا ترتسم صورته
الا ان يقال اطلق الجمع على ما فوق الواحد في نقطة الناظر الاضافة
بيانية ان اراد الانطباع الخ اي ان اراد بقوله لاستحالة ارتسام هذه
الابعاد في نقطة الناظر ارتسامها وانطباعها بكيفية المعظم الخ فهو من
معنى ما قبله اي فيتعلق به البحث المتعلق بما قبله بان يقال هذا الالزام
انما يأتي على من يقول ان المراد نفس المثال لا على قول من يقول ان المرئي
ما في الخارج وارتسام المثال واسطة وان اراد مطلق الانطباع اي وان
اراد انطباعها وان لم تكن بكيفية المعظم وقوله لان الناظر نقطة اي جوهر
فرد فلا امتداد له فيقال انما يمتنع الخ اي ان الامام ان اراد ان مطلق
الانطباع محال موجها بالتوجيه المتقدم فنقول في الرد عليه انما يمتنع ارتسام
ما له امتداد لو كانت النقطة اي الناظر كرة حقيقية بحيث اذا وضعت
على سطح لا تلاقي ذلك السطح الا بجوهر فرد منها اي ان الجوهر الفرد منها يلاقي
جوهرا فردا من ذلك السطح اي انه لم يقع التماس الا بجوهر فرد من كل منهما
اما لو قلنا ان الناظر منبسط مع كونه مستديرا فلا مانع من ارتسام ما له
امتداد في ذلك الناظر فقد جرت العادة بانطباع المثال الصغير المطابق
للكبير فيه هذا محصل كلام ابن التلمساني في الرد على الامام وانت
خبير بان هذا لا يصح ردا وذلك لانه اذا كان الامام يقول ان الناظر جوهر
فرد فيمتنع ارتسام ما له امتداد فيه فكيف يرد عليه بانه يجوز ان يكون فيها
انطباع كالبيضة كانت مركبة من اجزاء ولم تكن جوهرا فردا لان الجسم
المنسطح هو الذي اذا وضع على سطح لوقع التماس باكثر من جزء والزم
الامام

الامام ايضا اي الزم الفلاسفة في السمع كما الزمهم في البصر الخ وحاصله
ان الفلاسفة قالوا ان الصوت اذا خرج من المصوت يصادم الهواء الهواء
المتكيف به الهواء الراكد في الاذن فيحصل في الصماخ طنين فتشعر به القوة
المدركة او تؤديه الى الحس المشترك فتدركه النفس فاعترض عليهم الامام
وقال لهم حيث كان الامر كذلك فلم يكن مدرك الا ما في الصماخ وهو الطنين
وغير ذلك لم يكن مدركا فيلزم ان جهة الصوت لم تدرك واللازم باطل
بالمشاهدة فبطل الملزوم واذا ابطل ان الادراك بواسطة الهواء ثبت نقيضه
وهو ان الادراك بدون مصادمة فقول الشارح بالانطباع في السمع المراد
بالانطباع الصدم وفيه نظر هذا النظر من قبل ابن التلمساني وهو
الظهر مما مر وحاصله ان جهة الصوت تابعة لجهة المصوت فمعرفة
الاولى تابعة لمعرفة الثانية وجهة المصوت معروفة لان الهواء وارد على
الصماخ من جهته فقولك يا امام يلزم ان لا تعلم الجهة لا نسلم الملازمة
كذا قال ابن التلمساني ورد عليه بانه على تسليم ان المدرك انما هو الطنين
وبمجرد الصدم لا يخبر جهة معينة للمصوت فان استند ذلك لمعرفة الا ان رجع
لا صوله الا اصوله لم فتامل وان لا تسمع الحروف الخ هذا ايضا الزام من
الامام للفلاسفة وحاصله انه اذا كان السماع بسبب مصادمة الصوت
للهواء الراكد فيلزم ان الصوت من وراء جدار لا يسمع وذلك لان الجدار
يرد الصوت عن مصادمته للهواء الراكد في الصماخ واللازم باطل فكذا
الملزوم وفيه بحث هذا البحث ايضا من قبل ابن التلمساني وحاصله
ان قولك يا امام يلزم على كلامهم عدم سماع الصوت من وراء الجدار ان اردت
انه يلزم عليه عدم السماع للصوت من جدار مع انفتاح منفذها فلا نسلم
الملازمة اذ الصوت يخرج من ذلك المنفذ ويصادم الهواء الراكد في الاذن
هذا محصل كلام ابن التلمساني كقوله واللازم باطل لا يصح الا ترى انا نسمع
شخشخة الشخشخة مع انها صفيحة ملحومة من كل الجهات
وداخلها حصات فالحق مع الامام فتامل وذهب ابو القاسم الكعبي
الخ هما معتزليان الى تعلق العلم اي يرجعان الى ذي تعلق العلم اي
يرجعان للذات من حيث كونها عالمة على وجه خاص فالشهيد هو العالم بما حضر

وقد يقال المشاهدة [illegible] شاهدة بالسمع [illegible] الاول وجمع ابن التلمساني [illegible]

والخبير هو العالم بخفيات الامور كما ان السميع هو العالم بالمسموعات والبصير
هو العالم بالمبصرات   بانا اذا اعلمنا شيا اي بالاخبار وقوله ثم ابصرناه اي
ثم ادركناه ببصرنا وقوله او سمعناه اي ادركناه بسمعنا كما اذا اعلمت
بالمسجد الحرام باخبار جماعة وان صفته كذا وكذا ثم رايته بعد ذلك
حصل لك علم اخر مغاير للعلم الحاصل من الخبر فقوله فوجدنا تفرقة بين الحالتين
اي حالة الادراك الحاصلة بالاخبار والادراك الحاصل بالبصر وكذلك اذا
اخبرت بان زيدا الغايب في محل كذا ثم اجتمعت عليه وسمعت قراته
للعلم فانك تجد تفرقة بين الادراك الحاصل بالاخبار والادراك الحاصل
بالسمع   وذلك مما يدل على ان الابصار والسماع الاول هو الادراك
بالبصر والثاني الادراك بالسمع مغايران للعلم وان كان كل ادراكا ويلزم   اي
من مغايرة الابصار والسماع للعلم ان يكون السمع والبصر مغايرين
للعلم وهو المطلوب   ولا فرق في الحجة الخ اي الان ما قاله الامام اوضح
بان مجرد التفرقة اي بين السمع والبصر وبين العلم   بينهما اي بين
السمع والبصر اي وبين العلم نوعية اي لا تنتج ان كلا من الثلاثة نوع
مستقل من الادراك وله حقيقة تباين حقيقة الاخر كما يقول اهل السنة
وقوله ولا انهما خارجان عن نوع العلم اي ولا تنتج ان السمع والبصر خارجان
عن العلم وهذا راجع لما قبله في المعنى لان الثلاثة اذا كانت انواعا متباينة
كان السمع والبصر منها خارجان عن العلم وقوله نوع العلم الاضافة بيانية
وهو محل النزاع اي وخروجهما عن نوع العلم محل النزاع وحاصله
انه وقع النزاع هل السمع والبصر والعلم كل واحد ادراك مغاير للاخر وهو
مذهب اهل السنة والامام او ان العلم مطلق الادراك وهما نوعان له
وهو مذهب الكعبي ومن تبعه واحتج الامام على انهما مغايران للعلم
بما ذكره من التفرقة فاعترض عليه الفهري بان هذه التفرقة لا تقتضي
انهما نوعان خارجان عن العلم كما يقول الامام واهل السنة مع انهما محل
النزاع فاحتجاجه لم يوافق مدعاه هذا حاصل الاعتراض على الامام
ولا مانع الخ الواو للتعليل لان هذا سند لقوله هذه التفرقة لا تنتج الخ
نظرا الى كثرة المتعلقات وقلتها اي كثرة متعلقات العلم وقلة متعلقاته

واذا

واذا كانت التفرقة ترجع لكثرة المتعلقات وقلتها كانت التفرقة اعتبارية
لا نوعية وكونها اعتبارية لا ينافي ان العلم جنس لها   فان البصر الخ تعليل
لقوله لا مانع من رجوع الخ وحاصله ان العلم الحاصل عند الاخبار غير العلم
الحاصل عند الروية وذلك لان العلم الحاصل عند الروية على سبيل التعيين
والتفصيل لتعلقه بالهيئة الاجتماعية بخلاف العلم الحاصل بالخبر عند الغيبة
فانه على سبيل الاجمال لا على سبيل التفصيل لعدم تعلقه بالهيئة الاجتماعية
كالكلام الاول فالعلم قد كثرت متعلقاته في حال حضور المعلوم لتعلقه
بالهيئة الاجتماعية وقلت متعلقاته في حال غيبته لعدم تعلقه بالهيئة
الاجتماعية وحينئذ فالتفرقة بين البصر والعلم انما هي اعتبارية لا حقيقية
وهذا لا ينافي انه نوع له فقول الشارح فان البصر اي فان العلم المسمى بالبصر يتعلق
بالهيئات الاجتماعية اي وحينئذ فمتعلقاته قليلة وحيث كثيرة وقوله
ولا يتعلق العلم اي الذي لا يسمى بصرا وهو الحاصل بالاخبار وقوله بذلك اي
بالهيئة الاجتماعية اي وحينئذ فمتعلقاته قليلة وحيث كان الاختلاف
بين العلمين المذكورين باعتبار كثرة المتعلقات وقلتها كانت التفرقة بينهما
اعتبارية وكونها اعتبارية لا ينافي ان مطلق العلم جنس للبصر وانه نوع منه
ولذلك اي لاجل كون التفرقة لكثرة المتعلقات وقلتها   ليس الخبر اي
ليس العلم الحاصل بالخبر كالعلم الحاصل بالعيان اي المعاينة والابصار
او يقال الخ حاصله ان التفرقة بين العلمين راجعة لاختلاف محلهما لان
العلم الحاصل عند الروية يحصل في محلين بخلاف العلم الحاصل بالاخبار عند
الغيبة فانه انما يحصل في محل واحد وحينئذ فالتفرقة بين العلم والبصر
اعتبارية وهذا لا يمنع انه نوع من العلم اعني مطلق الادراك فقوله او يقال
اي في سند قوله ومجرد هذه التفرقة لا تنتج الخ   يبقى اي العلم   بخلق
امثاله هذا مبني على ان العرض لا يبقى زمانين واما على التحقيق من بقائه
زمانين فيقال انه يبقى بذاته في القلب فتامل   حاصلا بالقلب اي
حاصلا فيه وفي العين   بجنسيهما اي بذاتيهما والاضافة للبيان وقوله
حولان اي في تحقيق شان هاتين الصفتين   في انهما صفتان كاشفتان
اي يحصل بهما كشف الشيء واتضاحه   متعلقان بالشيء اذا رد بالنوع

الموجود فسره كذلك في جانب العلم اذ يقتضي ان تعلقه خاص بالموجود مع
انه يتعلق ايضا بالمعدوم جايزا كان او مستحيلا وان كان ظاهرا بالنسبة للسمع
والبصر وان اريد به مطلق الامرين الشامل للموجود والمعدوم كان ظاهرا بالنسبة
للعلم وفاسدا بالنسبة للسمع والبصر لانهما لا يتعلقان الا بالموجود واجبا كان
او جايزا وقد يقال يختار الاول لكن باعتبار كونه متعلقا للسمع والبصر بلاحظ
الحصر وباعتبار العلم بلاحظ عدم الحصر هذا القول هو المعتمد وهو الذي عليه
جمهور اهل السنة الفخر وغيره على ما هو به اي تعلقا انيا على الحالة التي
هو ملتبس بها ذلك الشي والثاني الخ هذا هو المشهور عنه وهو
مذهب الاسفرايني واختاره ابن الحاجب انهما من جنس العلم ه
الاضافة للبيان اي انهما فردان من افراد العلم وليست حقيقتهما مباينة
للعلم اي فالعلم له ثلاثة افراد فردان يتعلقان بالموجود فقط وفرد
يتعلق بالموجود والمعدوم ففرد من الاولين يتعلق بالموجود تعلقا
تاما على وجه الانكشاف يقال له سمع والفرد الاخر يتعلق بالموجود ايضا
تعلق انكشاف تغاير ذاته ذات الفرد الاول وكذا الانكشاف الحاصل بهذا
الفرد غير الانكشاف الحاصل بالفرد الاول يقال له بصر والفرد الثالث يتعلق
بالمعدوم وبالموجود تعلق انكشاف تغاير ذاته الفردين الاولين والانكشا ف
الحاصل به مغاير للانكشاف الحاصل بهما على وجه لا يعلمه الا الله
الا بالموجود اي في خارج الاعيان المعلوم اي المتعين المتشخص في الخارج
بان لا يكون امرا كليا كافراد الانسان وهذا وصف كاشف اذ كل ما كان
موجودا في الخارج كان متعينا متشخصا بخلاف العلم فانه يتعلق بالجزئيات
الموجودة في الخارج وبالحقايق الكلية بالمعدوم والموجود من جملة
الموجود العلم فالمولى يعلم بعلم انه علي والمطلق والمقيد اراد
بالمطلق الحقيقة الكلية واراد بالمقيد الماهية الجزئية المقيدة بالتشخصا ت
اي الجزئيات الموجودة خارجا التي هي افراد للمطلق ثم انه قد مر لك
ان الكلي قيل انه موجود في الخارج لكونه جزءا من الافراد الموجودة في الخارج
وقيل انه ليس موجودا في الخارج لا استقلالا ولا في ضمن الافراد فليس بجزء
من الافراد بل هو عارض لها ووصف لها وهذا القول هو الراجح عندهم
وحينئذ

لكونه جزءا

وحينئذ فالمطلق من افراد المعدوم فعطفه عليه من عطف الخاص على العام
ان اريد بالمعدوم ما لا وجود له في الخارج كان له وجود في الاذهان ام لا
اما ان اريد بالمعدوم ما لا وجود له اصلا لا خارجا ولا ذهنا كان مغايرا
تامل مع ذلك اي مع كونهما فردان من افراد العلم صفتان زايدتان
على العلم ان قلت هذا ينافي قوله اولا انهما من جنس العلم اي من افراده وذلك
لان قوله زايدتان عليه المتبادر منه انهما مباينان له في المفهوم ولا يصح ان
يقال ان الافراد مباينة للجنس اذ لا يقال ان زيدا مباينا للانسان واجيب
بان المراد بكونهما زايدان عليه انهما مغايران له في المفهوم لا مباينان له
ولا مانع من كون الافراد تغاير جنسها في المفهوم لان كون شي ليس عينا
لشي بحسب المفهوم لا ينافي كون احدهما جنسا للاخر الا ترى ان زيدا فرد
من افراد الانسان ومع ذلك هو مغاير له في المفهوم لا انه مباين له تامل
واحتج اي الشيخ الاشعري على ذلك اي على ما ذكر من القول الاول
القايل ان حقيقة كل منهما مباينة لحقيقة العلم لان هذا هو المراد لذي
قال الفخر الرازي واحتج له بما مر ويحتمل ان الاشارة في قوله واحتج
على ذلك راجعة للقول الثاني وهو المتبادر من اللفظ فيكون احتجاجا على
الزيادة اي على كونهما صفتان زايدتين على العلم بما احتج به الفخر
اي وهو ما ذكره شارحنا بقوله وقد احتج الفخر على رد هذه المقالة الخ
ثم ان من المعلوم ان الفخر الرازي من اتباع الاشعري فاحتجاجه متاخر عن
احتجاج الاشعري وظاهر الشارح ان الامر بالعكس وقد يقال ان المعنى واحتج
الاشعري على ذلك بدليل اتفق ان الفخر احتج به بعد ذلك فتامل
وما ذكرناه من الاشكال الخ هو ما ذكره شارحنا سابقا بقوله واعترض
شرف الدين ابن التلمساني هذه الحجة الخ وقوله اي في عليه اي على ذلك
الاحتجاج بان يقال هذه المترقة لا تنتج ان تكون التفرقة بينهما
نوعية وان كل واحد نوع مستقل ذاته تغاير ذات الاخر ولا مانع من
رجوع التفرقة الى كثرة المتعلقات وقلتها هذا على احتمال كون الاحتجاج
للقول الاول وعلى احتمال كون الاحتجاج للثاني يقال ان التفرقة لا تنتج
الزيادة اذ لا مانع من رجوع التفرقة الى كثرة المتعلقات وقلتها فتامل

لنفسها اي لذاته لا لاجل سمع ولا لاجل بصر قام به فاللام للتعليل لا للتعدية
فهو يردهما اي السمع والبصر الي العلم غير ان التوزيع بينا في المفرع عليه اذ مقتضى
المفرع عليه ان يقول فهو يردهما للذات وقد يقال لا منافاة وذلك لانهم يقولون
ان الذات قائمة مقام العلم ومقام السمع ومقام البصر الخ فهو عالم بذاته بلا علم
زايد علي الذات سميع بذاته بلا سمع زايد علي الذات بصير بلا بصر زايد علي
الذات فالعلم عندهم يرجع الي الذات من حيث كونها عالمة واذا كان كذلك
فآل الامر الي ان السمع والبصر يرجعان للذات من حيث كونها عالمة بالمسموعات
وبالمبصرات لاجل نفسها لا لاجل بصر ولا لاجل سمع فقوله فهو يردهما الي العلم
اي للذات من حيث كونها عالمة بالمسموعات وعالمة بالمبصرات ثم ان هذا
المذهب بعينه هو مذهب الكعبي وابو الحسن البصري السابق لا انه مذهب
مستقل غير مذهبهما خلافا لما حمله عليه للتهري وتبعه الش فيما مر من انهما
يردان السمع والبصر الي العلم فتامل   وصار بعض الخ اي ذهب بعض الي انه
وهو قياس مذهبهم اي مقتضي مذهبهم   في اشتراط اتصال الخ اي
انهم يقولون انه يشترط عقلا في الرؤية خروج اشعة من حدقة الراي وتتصل
بالمري فقوله من اشتراط اتصال اشعة اي بالمري وقوله وانبعاثها اي
خروجها وقوله من بنية مخصوصة اي عضو مخصوص اي وهو الحدقة
لا غير   والمقابلة الخ اي انهم يشترطون عقلا في الرؤية ايضا ان يكون المري
مقابلا للاشعة او في حكم المقابل كرؤية الانسان نفسه في المرات والما
فالشخص لم يقابل نفسه الا انهم قالوا انه في حكم المقابل لنفسه وذلك لانعكاس
الاشعة اليه لعدم تشبثها بالمرات والما لعدم التضاريس والحاصل
انهم يقولون اذا خرجت الاشعة من الحدقة واتصلت بالجسم فان كان في
ذلك الجسم تضاريس سكنت الاشعة في ذلك الجسم فيري حينيذ ذلك الجسم
وان لم يكن في ذلك الجسم تضاريس فتنعكس الاشعة وتنقلب وتتعلق
بالراي فيري الشخص نفسه ويصير الراي حينيذ في حكم المقابل   الي انه
لا يري بالفتح الخ وقوله كما انه لا يري بالضم وانتظر هل القايل بذلك يكون كافرا
اولا لانه يقول بالعلم   وبهذا اي بما ذكر من الدليل العقلي الذي ثبت به
السمع والبصر والكلام وهو ان هذه الصفات الثلاثة كمال في حق الحي وكل
كمال في

كمال في حق الحي يجب له تعالي ينتج هذه الصفات الثلاثة تجب له تعالي
واتي باشارة القريب مع بعد المشار اليه للفصل بقوله بعد والتحقيق الخ وبقوله
ولا يستغني الخ نظرا الي ان هذه الفواصل في حكم العدم فلم يكترث بتلك الفواصل
المقتضية للبعد ونقص بمحض الحصر اي ان ثبوت كونه مدركا انما هو بهذا
الدليل لا بغيره ويؤخذ من هذا ان القول بثبوت الادراك له تعالي ضعيف
وذلك لانه لا مستند لهذا القول الا ما مر من الدليل العقلي وقد مر ضعف
هذا الدليل وح فما ثبت به يكون ضعيفا كما انه ايضا يؤخذ ضعفه من قوله
عند من اثبته   كونه مدركا الادراك يتنوع الي صفات ثلاثة ادراك
طعوم المذوقات من حلاوة ومرارة ونحوهما وادراك روايح المشمومات
وادراك كيفيات الملموسات من حرارة وبرودة ويبوسة ورطوبة
ونعومة وخشونة   وقوله عند من اثبته اي الادراك كالقاضي ابي بكر
الباقلاني وامام الحرمين والفخر الرازي   لما تقدم من ان التحقيق الي اخره
هذا يقتضي ان انتفا النقايص كلها لا يعتمد فيه الا علي السمع وليس
كذلك اذ من جملة النقايص العجز والجهل والعدة في انتفايها انما هو علي
الدليل العقلي   واجيب بان المراد بقوله في نفي النقايص اي الثلاثة
السابقة اي البكم والصمم والعمي ثم ان قوله لما تقدم الخ هذا لا ينتج الوقف
بل انما ينتج النفي وكان الاولي ان يذكر ما يدل علي الاثبات وما يدل علي
النفي ثم يذكر ان التحقيق الوقف الا ان يقال مراده لما تقدم اي المنتج
لانتفايه وللدليل العقلي السابق الذي يدل علي ثبوته   والتحقيق هو
ذكر الشي علي الوجه الحق فيقابله الباطل ويطلق علي ذكر الشي بدليله وقوله
فيه اي في الادراك الوقف اي الامساك عن القول بثبوته او نفيه   في نفي
النقايص اي في انتفايها   وقد ورد السمع في السمع اي والحال انه
قد ورد الدليل السمعي بالسمع والبصر والكلام وقوله ولم يرد اي الدليل
السمعي بالادراك   وجزم بعضهم بنفيه اي بانتفايه لان الجزم انما هو
بالانتفا الذي هو ادراك ان النفي مطابق وتعبيره بقوله بعضهم يقتضي
ان هذا ليس قول الجمهور مع انه قول الجمهور   لما راه يحتمل ان يكون بكسر
اللام وتخفيف الميم فيكون تعليلا للحكم المذكور ويحتمل ان يكون بفتح

اللام ونشر بالميم فتكون شرطية وهذا هو المناسب لقوله في الشرح ولما اعتمد
بعض العلماء الخ وتراها هنا عمدة اعتمد ملزوما بالاتصال الخ اي ملزوما عقلا
بالاتصال بالاجسام فالمشموم لابد في ادراك رايحته من اتصال الهوا المتكيف
برايحته الى الانف والمذوق لابد في ادراك طعمه من اتصال الجسم الذايق بالمذوق
والملموس لابد في ادراك كيفيته من اتصال الجسم اللامس بالملموس واما من
يقول بالوقف او النفي فيقول ان الاتصال سبب عادي ويدخل في العلم اي
ويدخل الادراك بمعنى متعلقه على القول به في العلم اي في متعلق العلم اي ان متعلق
الادراك وهي المشمومات والمذوقات والملموسات على القول به يدخل في متعلق
العلم فكل ما ادرك به على القول بوجوده مدرك بالعلم وحينيذ فيستغنى عنه
بالعلم فتكون صفة الادراك غير ثابتة ثم ان المراد بالعلم هنا الكون عالما
وبالادراك كونه مدركا لان الكلام في المعنوية لما راه اي لما راى ذلك
البعض الكون عالما الادراك ملزوما الخ والحق انه اي الادراك
لا يستلزم ماذا اي لا يستلزم الانفصال بل الاتصال سبب عادي لانه لازم عقلا لا يمكن
تخلفه وبالجملة الخ اي بهذا الحاصل للتصريح بان اطراف الخلاف محصورة
فيما ذكر من الثلاثة وان كان هذا ابهم مما قبله واقربها الوقف الخ اي
اقربها للصواب وهذا يقتضي ان ما عداه قريب من الصواب فيقتضي
صحة الاقوال الثلاثة غير ان الاشد قربا من الصواب القول بالوقف وهذا
بنا على ما مر من ان القول بالوقف هو التحقيق اي المذكور على الوجه الحق فما
عداه باطل وقوله كما قدمناه ممنوع اذ لم يتقدم ما يفيد ان القول بالوقف
هو الاقرب افعل التفضيل الا ان تكون استعمل اقرب بمعنى والحق اذ كثيرا ما يعبر
بالاقرب ويريدون ان هذا هو الحق فتامل وهو كونهما كمالين هذا بيان
لدليل كونه سميعا وبصيرا ثم ان الشارح ذكر صغرى الدليل وحذف كبراه والاصل
هما كمال في حق الحي زايدين على العلم وكل كمال في حق الحي يجب للمولى ثم ان
الصغرى محتوية على امرين الكمال والزيادة ولما كان الاول ضروريا تركه
ولما كان الثاني نظريا اقام الدليل عليه للتفرقة الخ وهذا المعنى اي
الكون صفة كمال زايد على العلم وقد قدمنا ذلك اي من الخرشي وحاصله
ان الصغرى وان سلمت بالنظر للحاضر فلا تسلم بالنظر للمولى لان ذاته غايبة عنا
فكيف

فكيف نحكم عليها بان السمع والبصر كمالان في حقها وقياس الغايب على الحاضر لا يصح
الا ترى ان الزوجة والولد كمالان في حق الحاضر دون المولى ويعنون اي المثبتون
للادراك المتمسكون بالدليل العقلي المخدوش يعنون بالادراك
ادراك المشمومات وادراك الملموسات وادراك المذوقات ولذا اشار الشارح بهذا الى ان
الادراك الذي قالوا به كلي تحته جزئيات ثلاثة ادراك المشمومات اي ادراك
روايحها وادراك المذوقات اي ادراك طعومها وادراك الملموسات اي ادراك
كيفياتها الا انه كان الاولى للشارح ان يكرر الادراك في المشمومات وما بعده فيقول
ادراك الملموسات وادراك المشمومات وادراك المذوقات لان كلامه ربما اوهم انه
ادراك واحد متعلق بالثلاثة وهو وان كان قولا الا ان القول بتعدده اقوى عند
من قال بالاثباة وانما قال الشارح ويعنون بالادراك ادراك المشمومات الخ ولم يقل
ويعنون به الشم والذوق واللمس لعدم استلزام هذه للادراك كما ياتي ولان
هذه لم يقل احد بثبوتها للباري ولا يجوز اطلاقها عليه تعالى فتامل
ان قالوا الخ ان والفعل ماولة بمصدر خبر ان دليل بهذه الاشيا اي
الملموسات والمشمومات والمذوقات للتفرقة الضرورية بينهما اي بين العلم
بها وبين ادراكها فلا يستغني به اي بالعلم وقوله عنها اي عن الادراك
المتعلق بهذه الاشيا وهي اي الادراكات المتعلقة بهذه الاشيا كمالات
وهذا شروع في ذكر دليل ثبوت الادراك له تعالى بعد ان اثبت زيادته على
العلم فذكر الشارح صغراه بقوله وهي كمالات وحذف كبراه والاصل ادراكات هذه
الاشيا كمالات وكل كمال يجب لله تعالى واشار لنتيجته بقوله فوجب ان
يتصف بتلك الادراكات ولما كانت الكبرى نظرية اقام عليها دليلا بقوله
وكل حي الخ فان هذا كبرى قياس حذفت صغراه اتى به دليلا لكبرى القياس
الاول ونظيره الله حي وكل حي قابل للاتصاف بالكمالات ينتج الله قابل للاتصاف
بالكمالات ينتج الله قابل للاتصاف بالكمالات وقوله فاذا لم يتصف الخ من
تتمة دليل كبرى القياس الاول اي وحيث ثبت انه تعالى قابل للاتصاف بالكمالات
لو لم يتصف بها بالفعل لاتصف باضدادها لكن الاتصاف باضدادها باطل
فبطل الملزوم وقوله واضدادها نقص الخ اشارة لقياس اتى به دليلا للاستثنائية
وحاصله الاتصاف باضدادها نقص وكل نقص في حقه محال ينتج الاتصاف

باضدادها محال واذا استحال الاتصاف باضداد الكمالات وجب الاتصاف بها وهو المطلوب   زايدة عا علم الحاصل ان السكر ونحوه قد تتعلق بحلاوته ادراكات ادراك بالعلم من غير اتصال به اذ نعلم ان السكر حلو وان لم نذقه وهذا غير مراد وادراك تتعلق به حين اتصال السكر باللسان والذي وقع فيه النزاع هو الادراك المشبه لهذا الادراك فقيل ان لله ادراكا يشبه ادراكنا كالسكر حين اتصاله بلساننا لكن ادراك الله حاصل من غير اتصال السكر   ونفي اللذات اي ونفي تكيف ذاته باللذات والالام وليس المراد نفي ادراك ذلك على ان لفظ الذوق الخ اي وكذا اما اشتق منها   لما يوذن به اي لما يوهم الاطلاق من اتصالات الاجسام يعني مع كونه لم يرد به سمع وكل لفظ موهم المحال في حقه تعالى ولم يرد سمع باطلاقه عليه فلا يطلق عليه تعالى من الاتصالات اي لان الشم تطلب رايحة الجسم والذوق واللمس يقتضيان جسما ملاصقا لان اللمس ملاقات جسم لاخر لطلب معنى فيه والذوق ملاقات عضو مخصوص للجسم لطلب معنى فيه   وتجدد الكيفيات اراد بها اللذات والالام ثم ان تجدد الكيفيات بان يكون بعض الافراد منها موجودا ثم يذهب ويتجدد غيره كما انه مستحيل كذلك اصل الكيفية مستحيل في حقه تعالى فلعل الش اراد بالتجدد لازمه وهو الاتصاف بالكيفيات   ودرك الشم اي غيره   ولا لازما عقليا لها اي للادراكات وكان الاولى ان يقول ولا ملزوما عقليا لها بدليل قوله اخر الكلام يخلق معها الادراك تامل   وانما هي اي تلك الامور الثلاثة التي هي الشم والذوق واللمس وقوله اسباب عادية اي للادراك وقوله يخلق الله معها الادراك غالبا اي وقد يتخلف الادراك عنها   امر زايد عليها الاولى ان يقول امر لازم لها لان الامر الزايد اعم من اللازم اذ هو صادق بان يكون لازما اولا والمدعي اللزوم كذا قرر وفي اليوسي ان هذا دليل على المغايرة بين الادراك وبين هذه الثلاثة لا على لزومها للادراك اذ لا ينتج ما ذكر على ما لا يخفى   تتمة لك هذه المادة فيها لغتان كسر العين في الماضي وفتحها في المضارع كعلم يعلم وفتح العين في الماضي وضمها في المضارع كنصر ينصر غير زايد عليها الاولى بناء على ما قرران يقول غير لازم لها واما على ما ذكره اليوسي

اليوسي فالمراد بكونه غير زايد عليها ان يكون عينها   ولما اعتقد بعض العلما الملازمة العقلية بين الادراك وبينها اي وبين المذكورات الثلاث اعني اللمس والذوق والشم وهذا يقتضي انه صفة واحدة اي ادراك واحد متعلق بالملموسات والمشمومات والمذوقات مع انه صفات ثلاثة كما مر بل زاد بعضهم رابعا وهو ادراك متعلق باللذات والالام هذا وذكر بعضهم ان الادراك على القول به صفة واحدة تتعلق بكل موجود كالسمع والبصر فالموجود ينكشف بالعلم وبالسمع وبالبصر وبالادراك والانكشاف الحاصل باحدها مغاير للانكشاف الحاصل بالاخر لكن حقيقة التغاير بين الانكشافات لا يعلمها الا الله   وايهام عطف على الملازمة وهو مصدر مضاف الى المفعول اي واعتقد ان اثبات هذه الادراكات يوهم الملازمة العقلية بين الادراك وبين المذكورات من الشم واللمس والذوق هذا محصل كلامه وفيه ان الاولى الاقتصار على الاول لان الايهام المذكور لا ينتج المنع عن القول بنفيها   ايضا اي كما منع اثبات الشم والذوق واللمس له تعالى اتفاقا   وجعل الاحاطة اي جعل الادراك لمتعلقاتها مثل السكر والمسك   داخل في علمه اي انه فرد من افراد علمه فالعلم الذي هو الادراك له افراد من جملتها المتعلق بالسكر والمسك فالعلم يتنوع لانواع اعتبارية بحسب المتعلق وهذا خلاف ما مر في تقرير كلام المص من ان متعلق الادراك هو الداخل في متعلق العلم   يعني ويستغنى عنه بالعلم هذا مرتبط بقوله وجعل الاحاطة بمتعلقاتها داخلا في علمه تعالى وانت خبير بان هذا اينافي اول كلامه من ان للعلم انواعا اعتبارية من جملتها الادراك المتعلق بالمشمومات والمذوقات والملموسات لان هذا يفيد انه شيء واحد لا انواع له ولا بالاعتبار لانه يتعلق بما يتعلق به الادراك على القول بثبوته وقد يجاب بان معمول يعني محذوف كانه يقول يعني انه غير زايد على العلم وح فيستغني عنه به   لا يستلزم الاتصال بالاجسام اي الذي هو اما شم او ذوق او لمس والمراد لا يستلزمه عقلا   لما عرفت ان الادراك امر وراء الاتصال اي مغاير له وقد يقال انه لا يلزم من ثبوت التغاير ثبوت عدم الاستلزام لما ذكره من ان الوالد ينم تامل   الهو ثابت مقابل هذا الاستفهام قوله ام لا اي او ليس

ليس
بثابت وقوله ام لا مقابلا لقوله زايد اعلي علمه لان الوقف انما هو عن الثبوت
وعدمه لا عن الزيادة وعدمها كما يدل له قوله بعد توجب الوقف عن اثباته
ونفيه لعدم ظهور دليله عدم ظهور الدليل صادق بامرين صادق بعدم
الدليل في الواقع وصادق بوجود الدليل مع الخفا وهذا هو المراد اي خفا دليل
الجزم بكل من الامرين وذلك لانه قد ذكر لكل قول دليلا ولكن لما تعارضا ولم
يترجح احدهما وجب الغاوهما عملا بما هو شان التعارض ووجب الوقف وحجتهم
ما اشرنا اليه الخ اي وحجة المقترح وابن التلمساني للقول بالوقف ما اشرنا اليه
الخ ومقتضي هذا ان قوله لعدم ظهور الخ ليس حجة لهما مع انه نص الحجة لهما
للقول بالوقف واما ما ذكره من ان التحقيق ان المعتمد عليه في نفي النقايص
الدليل السمعي الخ فنقول هذا لا يظهر حجة للقول بالوقف بل انما يظهر حجة
للنفي اي القول بعدم الادراك وحاصل ما ذكره المصنف ان الناس في
هذه المسالة علي ثلاثة مذاهب الاول اثبات هذه الادراكات بنا علي
انها كمالات وانها لا تستلزم الاتصالات عقلا والثاني نفيها بنا علي انها
تستلزم الاتصالات المستحيلة علي الباري او توهم الاتصالات فيجب نفيها
اما الاول فلان ما يستلزم المحال محال حتي لو ورد به سمع وجب تاويله فكيف
وهو لم يرد واما الثاني فلان اللفظ الموهم للمحال في حقه تعالي لا يجوز اطلاقه
في حقه ما لم يرد به سمع وهذا لم يرد وقد يجاب بمنع الاستلزام عقلا كما
مر بل عادة ولا محذور فيه وبمنع الايهام في لفظ الادراك وانما ذلك في لفظ
الشم والذوق واللمس وحينئذ فيجوز اطلاقها اتفاقا والمذهب الثالث
الوقف بمعني انا لا نجزم بنفيها لانها في الشاهد كمالات فيحتمل انها كذلك في
الغايب ولانها لا تستلزم الاتصالات عقلا كما مر ولا نجزم بثبوتها لعدم
دليل ناهض فيها سمعيا وعقليا مع الاستغنا عنها بالعلم ثم نقول
ثم للترتيب الاخباري والنون للمتكلم ومعه غيره اي ثم نقول معشر
المتكلمين وعبر هنا بالنفي وفيما تقدم بالوجوب للاشارة للمدح
فيما قاله المعتزلة من اثبات المعنوية ونفي المعاني اي فكانه يقول لهم حيث
وافقتم علي اثبات المعنوية تعين عليكم اثبات المعاني يلازمها
معا في التعبير بالتفاعل يدل علي ان كلا منهما ملازم للاخر فالمعاني لازمة
للمعنوية

للمعنوية وملزومة لها وكذلك المعنوية الا ان هذا خلاف الشايع من ان
المعاني ملزومة والمعنوية لازمة لها والمعاني جمع معني والمعني في الاصطلاح الصفة
الموجودة في الخارج القايمة بالمحل الموجبة له حكما فقوله بعد تقوم بذاته
وصف كاشف لان الصفة لا تقوم بغير موصوفها الاوصاف السبع
المناسب التانيث لان المعدود مذكر والمراد بالاوصاف السبع المعنوية
وسمي ايضا احكاما بزيادة كونه مدركا ان اريد بالزيادة المزيد كان
اضافته لما بعده بيانية وكانت البا في قوله بزيادة للملابسة اي وانما لم
يعدها ثمانية مع ملابسة كونه مدركا لها من ملابسة الجزء للكل وان ابقينا
المصدر علي حاله كان من اضافة المصدر لمفعوله وكانت البا للسببية
لما راه من التنازع فيه ان وجود التنازع لا ينتج عدم ذكرها لجواز
الترجيح في احد القولين علي ان النزاع قد وجد في السمع والبصر والكلام وقد
ذكرها فالاولي الاقتصار علي التعليل الثاني وهو قوله ولما نقل الخ لظهوره
وانما لم يعدها ثمانية مقتضي ما مر من ان الادراك صفات ثلاث
او اربع ان يقول وانما لم يعدها عشرة او احد عشر فقد تقدم ما في
ملازمتهما اي فقد تقدم الخلاف في كونهما ملازمين للقدم والبقا بنا علي
ان القدم والبقا صفتان وجوديتان وعليه فيكون كونه قديما وباقيا
حالان او ليسا ملازمين للقدم والبقا بنا علي انهما صفتا سلب والصفة
السلبية لا توجب حكما وعلي هذا فكونه قديما وباقيا اعتباريان لا حال
وحاصله انه وقع خلاف هل القدم والبقا صفتان موجودتان فيكونان
من جملة المعاني فتكون المعاني تسعة او صفتا سلب فلان التحقيق انهما
سلبيتان فان قلنا انهما من المعاني كان الكون باقيا والكون قديما من
جملة الاحوال المعنوية فتكون تسعة كالمعاني واما علي التحقيق من
انهما سلبيتان فلا يكون الكون قديما ولا الكون باقيا من الاحوال بل من
الاعتباريات لان الصفات السلبية لا توجب احكاما لموصوفها لاجل
ملازمتها التعبير بالملازمة يشعر بالتلازم بين المعاني والمعنوية من الجانبين
في الواقع فكل واحد منهما لازم للاخر وملزوم له هي اي المعاني الاخر
علل لها اي ملزومات لها اي للصفات السبع التي فرغ من البرهنة علي

ثبوتها وحلة هي على نعت لمعاني لخ وتعبيره بعلل الذي هو بمعنى ملزومات
بنا في التعبير بالملازمة والامر سهل والحاصل انه في الواقع ونفس الامر محل
واحد لازم وملزوم فلذا اتى المصنف تارة يسند الملزوم للمعاني وتارة يسنده
للمعنوية وكن الاصطلاح خلاف ذلك من ان المعاني ملزومة والمعنوية لازمة
فتامل نسبت الى المعاني اي نسبت الصفات التي فرغ من البرهنة على
ثبوتها الى المعاني اي نسبت قبل التسمية بالمعنوية والا فالمراد الان بالمعنوية
المعنى العلمي ولم يلاحظ فيه نسبة ككونه قادرا التعبير بالفاء جود العاطف الادبي
علة القدرة اي فالقدرة مستلزمة للكونه قادرا والكون قادرا لازم
لها وهكذا صفات المعاني من اضافة العام للخاص وهي الاضافة التي
للبيان ثابتة للذات اعلم ان الصفة الثبوتية هي التي لها ثبوت في
نفسها او في الخارج ولم تصل لمرتبة الوجود بحيث يصح رؤيتها ولم تصل
لمرتبة العدم حتى تكون معدومة وحينئذ فقوله ثابتة اخرج المعاني
والسلبية وقوله لا تتصف بالوجود اي بالتحقق في خارج الاعيان
بحيث يمكن رؤيتها فلا ينافي انها ثابتة في نفسها وهذا التفسير هو قوله
لا تتصف بوجود ولا عدم توضيح لكونها ثابتة لان السلبية الموصوفة
بالعدم والمعاني الموصوفة بالوجود خرجا بقوله ثابتة للذات هذا
محصل كلام بعض ارباب الحواشي وفي اليوسي انه انما نفي الوجود عنها
مع وصفها بالثبوت لان الثابت عند مثبتي الواسطة قد يكون موجودا
فاحتيج لاخراجه واما عند غيرهم فالثابت مرادف للموجود واما نفي العدم
عنها فزيادة بيان لان الثابت لا يكون معدوما لكنه لما نفى الوجود عنها
فربما يتوهم ثبوت العدم فنص عليه ومحصله ان قوله ثابتة انما اخرج
السلبية وقوله لا توصف بالوجود اخرج المعاني واما قوله ولا بالعدم
فلزيادة البيان معللة بمعنى قائم بالذات خرج به الصفة النفسية
على القول بانها من الاحوال لا من الاعتبارات موجبة لها حكما صفة
للمعنى القائم بالذات والمراد بايجابها الحكم استلزامها للحكم بطريق العلة
او الطبع وهي اي تلك الاحكام هذا كله اي ما مر من ان المعنوية
صفة ثابتة للذات غير موجودة الخ بناء على القول الخ بصحة الواسطة

المراد

المراد من الصحة الثبوت لا حقيقتها والا فلا يلزم من صحة الشيء ثبوته
فليس ثم اي هناك والاشارة بثم للغائب المقابل للظاهر وقضية
كلامه توهم ان نافي الاحوال يقول بنفي السلبية والنفسية وليس كذلك الا
ان يقال انه حصر اضافي اي ليس ثم الا الذات وصفات المعاني لا المعنوية فلا
ينافي ان هناك الصفات النفسية والسلبية ايضا الوجودية صفة
كاشفة للمعاني الاقيام العلم الخ ان قلت ان اثبات القيام اعتراف
ثالث وهو واسطة قلت من يقول بعدم الواسطة يقول ان القيام اضافة
واعتبار وهو غير الاحوال لان الحال عند من اثبتها لها تعلق بالمحل تعلق
الصفات غاية الامر انها لم تصل لمرتبة الوجود واعلم ان من يقول بنفي
الاحوال لا يقول بنفي الاعتبارات كما ان من اثبتها كذلك لا يقول بنفيها
وسياتي ان شاء الله الفرق بين الاعتبارات والاحوال على القول بالاحوال
فريق ينفي الحال الخ قدم النفي على الاثبات مع ان الاثبات اشرف للاشارة
الى ان القول بنفي الاحوال هو المعول عليه وحقيقة الحال اي التي وقع
النزاع في ثبوتها ونفيها صفة اثبات من اضافة الموصوف الى صفته
والمراد بالاثبات الثابتة اي صفة ثابتة وقوله لا تتصف بالوجود الخ وصف
كاشف لما علمت من معنى الصفة الثابتة ليس عندهم من الصفات
اي الثبوتية اي التي يتصف بها المحل على وجه القيام به لا مطلقا فلا ينافي
انهم يقولون بصفات السلوب وبالصفات النفسية وصفات الافعال
فان قلت انهم صرحوا بان من نفى المعنوية يكون كافرا فكيف هؤلاء المحققون
ينفونها قلت معنى قولهم من نفاها يكون كافرا من نفاها واثبت ضدها
وهؤلاء انما نفوا كونها واسطة فلا ينافي انهم يقولون بها لكن على انها وجه
واعتبار فلا تغفل كالقاضي وامام الحرمين اي وكذا ابو هاشم من
المعتزلة يقسمون الصفات اي الثبوتية القائمة بالمحل كما يرشد لذلك
ما بعده من الحصر الاول الوجودية اي المعاني وفي بعض النسخ الاول
الموجود اي الوصف الموجود كالعلم والقدرة الى اخر السبعة المعاني
الذي يتحقق به اي الذي يثبت بسببه ذات موصوفة بها اي
بالاضافة والمراد بذات موصوفة حقيقة الموصوف كان الموصوف ذاتا

او صفة وانما قدرنا قلنا بذلك لان الاحوال النفسية كما تكون ثابتة للذات تكون
ايضا ثابتة للصفة الاترى ان القدرة من الصفات ولها تعلق بالموجودات
وهذا التعلق حال نفسي وشانه انه يتحقق بالقدرة ان المتحقق اي
الوصف المتحقق اي الثابت اعم من ان تكون موجودا ام لا ينقسمون
الصفات اي جنس الصفات لان المنقسم الامر الكلي لا الافراد لما قالوه ان
التقسيم ضم قيود الى امر كلي يحصل بانضمام كل قيد اليه قسم كذا اقره الشيخ
وقد يقال كهذا انما يحتاج له اذا اردنا التقسيم الحقيقي الذي هو تقسيم الكلي
الى جزئياته واما لو اردنا تقسيم الكل الى اجزائه فلا يحتاج للتقدير لانه عبارة
عن تحليل الهيئة الاجتماعية الى اجزائها اي الى الافراد المركبة منها فتامل
الاول الحال النفسية اي كالوجود والتحيز للجرم واللونية للبياض والانسانية
وتعلق القدرة مثلا بالموجودات والثاني الحال المعنوية اي ككون قادرا
والكون ابيض وجعلها بعض المتاخرين اي جعل الصفات اي جنس الصفات
المتحقق فيها هو اعم من الصفات التي جرى عليها التقسيم اولا وهذا التقسيم
بالنظر لصفة الاله المقصود اولا وبالذات وان كان يوجد في الحادث ايضا ثانيا
وبالعرض اما الصفات السلبية فقالوا انها عبارة عن كل الخ قوله السلبية
لما فيه من تعريف التعلية على التعلية ثم ان المعرف انما هو حقيقة الصفة السلبية
لا افراد الصفة السلبية وح فلا يناسب التعبير بالجمع في قوله اما الصفات
السلبية الخ ولا الاتيان بكل في قوله عن كل الخ لان كل لاستغراق الافراد
والمقصود بيان الماهية الجملة ثم ان قوله عبارة الخ فيه شي ايضا وذلك لان
العبارة في الاصل مصدر عبر ثم صارت حقيقة عرفية في الالفاظ المعبر بها
وظاهر ان هذا لا يصح ارادته لان الصفة السلبية ليست لفظا فكان الاولى حذف
قوله عبارة فتامل عن كل ما يمتنع ان يوصف به الباري فيه ان الحدوث
والعجز والجهل يمتنع ان يوصف به الباري مع انه ليس من الصفات
السلبية اذ لا يصح ان يقال الحدوث من اوصاف الله ولما كان هذا واردا على
هذا التعريف قال الشارح بعد والتحقيق الخ للاشارة الى ان الاول خلاف التحقيق وقد
يقال لا يمكن ان في العبارة الاولى حذف مضاف فتكون موافقة للثانية غاية
الامر ان العبارة الثانية ابين واوضح لدلالتها على المقصود حيث صرح فيها
بالمضاف

بالمضاف المقدر وهو نفي وحينئذ فما وجه تعبير المص بالتحقيق المقتضي
لبطلان العبارة الاولى واجيب بانه يراد بالتحقيق تحقيق ما تقدم وتوضيحه
وتبيينه او الحقيقة المقابلة للمجاز وليس المراد بالتحقيق ذكره على الوجه الحق
المقتضي لبطلان ما قبله ونحو ذلك اي كسلب الحدوث وسلب افتتاح
الوجود وسلب انتهاء الوجود وسلب العجز والجهل جايزة اي لا واجبة
كما هو شان صفاته تعالى ومنهم من يعبر عنها اي عن بعض هذه السلوب
الجايزة وقوله بالحدوث اي بالمشتق من الحدوث بان يقول هذه الصفات
حادثة وذلك اي ما ذكر من بعض السلوب الحادثة فاذا اي ما ذكر
من العفو والحلم فهما صفة واحدة جايزة في حق المولى لا واجبة له فهي حادثة
اي متجددة بعد عدم وقد يقال انه حيث فسر العفو والحلم باسقاط العقوبة
كان من صفات الافعال لا من صفات السلوب لان صفات السلوب عبارة عن
نفي امور لا تليق والاسقاط ليس نفيا بل هو عبارة عن الكف عن الفعل اي عن
الترك له والكف فعل على انا لو قلنا ان اسقاط العقوبة عبارة عن عدم المواخذة
فلا يقال ان هذا العدم متجدد بل هو مستمر على حالة الاول فتامل ذلك
واما الصفة النفسية كذا في بعض النسخ وهي ظاهرة وفي بعضها واما
الصفات النفسية بصيغة الجمع وعليها فال للجنس لان المعرف الماهية لا الافراد
والنفسية نسبة للنفس بمعنى الذات لكونها اي الذات لا تعقل بدونها
والحاصل ان الصفة النفسية تحققها في الخارج بسبب تحقق ذات موصوفها
ولا تعقل ذات موصوفها بدونها وحينئذ فنسبة تلك الصفة للنفس بمعنى
الذات من نسبة المتعلق بالكسر للمتعلق بالفتح عبارة فيه تسمح لان الصفة
ليست لفظا وقوله عن كل الخ في ادخال كل في التعريف تسمح في علمت انها
لاستغراق الافراد فكان الاولى ان يقول فيقول انها حال تثبت للذات غير معللة
بعلة ولا يقال ان ما ذكره الشارح ضابط للصفة النفسية لا تعريف لها وح فلا اعتراض
عليه لان هذا ايجا لمنه قول الشارح سابقا وله في تعريف هذه الاقسام عبارات
تامل غير معللة بالجر صفة حال او بالنصب حال من فاعل تثبت وخرج بهذا
الاحوال المعنوية كما انه خرج بقوله تثبت المعاني والسلبية وهذا التعريف
بناء على ان الصفة النفسية حال لها ثبوت في الخارج غير ثبوت الذات

جوابه ان المراد [illegible] الافراد

وقيل كل صفة اثبات اي كل صفة ثابتة للذات وفي التعبير بكل ما تقدم
وخرج بقوله اثبات الوجودية والسلبية من غير معنى زائد على الذات اي
من غير ان تكون هذه الصفة ثابتة لمعنى زائد على الذات هذا هو المراد
وح خرج بهذا القيد المعنوية وليس المراد ظاهر العبارة اعني عدم مصاحبتها
لصفة اخرى من صفات المعاني لان هذا يقتضي ان الصفة النفسية
لا يجامعها معنى زائد على الذات وليس كذلك لان المعنى اذا كان له صفة
نفسية يجوز ان تتصف بصفات اخر معاني ثم ان هذا القيد قائم
مقام قوله في التعريف الاول غير معللة بعلة لان مالهما واحد على ما عرفت
هذا هو المراد من هذا واعلم ان التعريف الاول احسن من
جهة انه عبر فيه بالجنس القريب وهو الحال وفي هذا عبر بالجنس البعيد
وهو صفة لانها كما تصدق بالاحوال تصدق بالصفات الوجودية
كل صفة ثبوتية اي ثابتة في الخارج وقوله زائدة على الذات
هذا وصف كاشف لا للاحتراز عن شيء لانه يفهم من كونها صفة ثابتة
في الخارج انها زائدة على الذات اي مغايرة لها في المفهوم لا يصح
توهم الخ انتفائها الخ هذا في قوة قولنا غير معللة بعلة بخلاف الصفات
المعنوية فانه يصح توهم انتفائها مع بقاء الذات واعترض قوله لا يصح توهم
انتفائها بان التوهم عبارة عن الحصول في الوهم اي الذهن ولا شك ان تصور
انتفاء تلك الصفات لا مانع منه اذ غاية الامر انه من تصور المحال ولا مانع
منه واجيب بان المراد بالتوهم الوقوع في الوهم اي الذهن على طريق
الحكم لا مجرد الحصول فيه اي لا يصح ان الذهن يحكم بانتفائها حكما مستقيما
مع بقاء الذات الموصوفة بها فصح الكلام وان كان هذا الاحتمال بعيدا
لكن قد يقال ان هذا القيد اتى به لاخراج المعنوية فيقتضي ان العالمية مثلا
يصح ان يحكم العقل بانتفائها حكما مطابقا مع بقاء الذات الموصوفة بها
مع انه لا يصح ولا يعقل ذلك وحينئذ فهذا القيد لم يخرج المعنوية واجيب
بان المراد بقوله لا يصح ان يحكم الوهم بانتفائها الخ اي بالنظر للذات لا لاجل
امر خارج وح خرجت المعنوية وبيان ذلك ان الصفة النفسية متقومة
للذات والمتقوم للشيء لا يصح انتفاؤه مع تحقق المتقوم به بخلاف الصفات
المعنوية

المعنوية فانه لا يصح انتفاؤها من اجل كونها من اوصاف الالوهية ويصح
انتفاؤها عن الذات بالنظر لكونها ذاتا من غير نظر للالوهية فتامل
وهي اي تلك الاقوال في الحقيقة اي بحسب نفس الامر واما بحسب
اللفظ فهي مختلفة وعيلون للصفة النفسية اي في جانب الاله
وعبر بقوله اشارة للتبري منه لانه سيأتي يعترض على ذلك التمثيل ازليا
ابديا لازم لقوله واجب الوجود لان معناه الذي لا يقبل الانتفاء ازلا ولا فيما
لا يزال وفيه نظر اي وفي التمثيل بما ذكر للنفسية نظر وقوله والتحقيق
سيقوله وفيه نظر قالوا وحينئذ للتعليل هذه الصفات اي كون
واجب الوجود ازليا وكونه ابديا وقوله الى السلب اي واذا كانت ترجع الى
صفات سلبية فلا يصح جعلها نفسية ومراده بالسلب الانتفاء وقد سبق
ذلك الاشارة راجعة للتحقيق ويحتمل رجوعها للرجوع للسلب والمتبادر
ان الاشارة راجعة الى كون الرجوع للسلب هو التحقيق لا الرجوع للسلب
مطلقا والمحققون الخ هذا مقابل لقول من جرى على التمثيل لان التمثيل
للشيء يقتضي معرفته وهؤلاء لا يرون ذلك وقد يقال ان التمثيل للشيء
لا يقتضي المعرفة به بالكنه لما ذكروه من ان التعريف بالمثال من قبيل الرسم
وحينئذ فلا تظهر المقابلة ثم ان هذه الاشارة دعوى واستدل عليها بدليل
الخلف وهو اثبات المدعى بابطال نقيضه لم يعرف منها في كتب الكلام
شيء اي لم يعرف بالكنه والحقيقة حتى يتم ما ادعوه لا بالرسم والا فهي معروفة مثبتة
في كتب الكلام وقد يقال لا خصوصية للنفسية بذلك اذ غيرها من صفات
المعاني كذلك لم يعرف منها شيء في كتب الكلام بالكنه بل بالرسم وهذا اي
قوله لم يعرف الخ في قوة سالبة كلية اي لا شيء من الصفات النفسية بمعلوم
ولو عرفناها اي بالكنه لكنا قد عرفنا الذات اي لكن التالي باطل فبطل
المقدم وقوله ولا يعرف الله الا الله دليل للاستثنائية واطلاق العارف على
الله مشاكلة واورد على هذا الدليل ان السالبة الكلية انما ينافيها فنقيضها
الموجبة الجزئية لا الموجبة الكلية فقوله ولو عرفناها ان كان المعنى ولو
عرفناها كلها لكنا قد عرفنا الذات كانت موجبة كلية فلا تكون مناقضة
للسالبة الكلية التي هي المدعى حتى انه يلزم من ابطال الايجاب الكلي ثبوت

المعنى الذي هو السلب المطلق وان كان المعنى ولو عرفنا شيا منها كانت موجبة جزئية الا ان الملازمة فيها ممنوعة اذ لا يلزم من معرفة شي منها معرفة الذات لان معرفة الذات لا تترتب على معرفة شي منها وانما تترتب على معرفتها كلها لانها مقومة للذات ولا تعرف الذات الا بجميع مقوماتها فتامل
واما الصفات التي المعنوية الخ التعبير بالجمع ويعلم ما قدمناه فيما مر
وقوله ثابتة للذات ليس للاحتراز بل لبيان الواقع وقوله معللة بالجر صفة لحال او بالنصب حال من ضمير ثابتة وقوله قايمة بالذات صفة كاشفة ثم ان المص سوق التعاريف الواقعة في كلام القوم لا بيان الحقيقة والاحكام قوله واما الصفات المعنوية الخ وقوله واما صفات المعاني الخ مكرر مع ما مر ومما يدل على ان المص جلب ما للقوم من العبارات قوله سابقا وله في تعريف هذه الاقسام عبارات فتامل وحكي القول الثاني بمثل انه الخ ضمير بالنسبة للاول لاخذ الجنس البعيد فيه بخلاف التعريف الاول فقد اخذ فيه الجنس القريب موجبة لها حكما اي وتلك الاحكام هي المعنوية وقيل هي المعاني الخ اعترض بان فيه تعريف الشي بنفسه واجيب بان هذا من قبيل التعريف اللفظي وهو يليق لمن عرف ان هناك معاني صفات وجودية موجبة لحكم لكن لا يعرف هل هذه المعاني تسمى صفات المعاني ام لا والتعريف الاول اظهر من هذا فيبين المعاني الخ هذا التعريف لا يظهر لان ما تقدم ينتج ان المعاني ملزومة والمعنوية لازمة ومن المعلوم ان اللازم قد يكون اعم والتعبير بالتلازم يقتضي ان كلا منهما لازم للاخر وحينيذ فيكون اللازم مساويا فتامل يلازم العلة اي كتلازم العلة ان قلت اذ فيه تشبيه الشي بنفسه وذلك وذلك انه قد ذكر فيما مر ان المعاني علل للمعنوية وهي معلولة لها وقد يجاب بان المراد كتلازم العلة المؤثرة لمعلولها عند القايل بها وما مر من انها علل للمعنوية فليس المراد انها علل حقيقة مؤثرة بل المراد انها مثل علل لها فتامل واما صفات الافعال الاولى واما صفة الفعل لما مر في التعبير بالجمع ويقع عبارة تسامح وقوله عن صدور الاثار عن قدرته فيه تسمح وذلك لان المؤثر هو الله عز وجل فالاولى ان يقول صدور

صدور الاثار عن الله بواسطة قدرته وارادته والصدور عن الارادة من حيث التخصيص وهو من قبيل التاثير بمعنى ان صفة الفعل صفة للمولى وحصول الاثر صفة للاثر لا للمولى فلا يصح هذا التفسير والحاصل ان صفة الفعل صفة للرب ولا شي من صفة الرب بصفة للاثر ينتج لا شي من صفة الفعل بصفة للاثر فالمناسب ان يقول ان صفة الفعل عبارة عن تعلق القدرة التنجيزي بالمقدور فهي عبارة عن كل صفة تدل على معنى يندرج الخ ظاهره ان الصفة الجامعة لفظ الدال على معنى جامع للاقسام مع ان الصفة الجامعة ليست لفظا وايضا الصفة الجامعة هي السادسة فيلزم من اندراجها اندراج الشي في نفسه وقد يجاب عن هذا بان سايرها معنى باقي ولو قال الشي واما الصفة الجامعة فهو المعنى الذي يندرج فيه باقي الاقسام كان اولى ومثال الصفة المعنوية الخ لما اتى بالحقايق شرع يتكلم على التمثيل للجميع وكان الاولى ان يقول مثلا لما انها الان هذا جار على تمام تشرطا اي ثم ان اردت التمثيل لها فالصفات الخ اويقول واما الامثلة الخ للاشارة الى انه انتقل من الضوابط الى الامثلة ومثال صفات الافعال الخ اعلم ان صفات الافعال قديمة عند الماتريدي وحادثة عند الاشعري فهي عند الاشعري عبارة عن تعلق القدرة التنجيزي الحادث فخلق الله لزيد عبارة عن تعلق قدرة الله بوجوده ويقال له ايضا تخليق والرزق عبارة عن تعلق القدرة بايصال الاشيا للحيوانات ويقال له ايضا ترزيق وهلم جرا ومعنى كون التعلق حادثا انه متجدد بعد عدم ولا مانع من اتصاف المولى بالحوادث اي الموجودات بهذا المعنى الاثري انه يتصف بكونه قبل العالم وبعده ومع العالم مع ان كلا من القبلية والبعدية والمعية حادث بمعنى انها متجددة بعد عدم لانها امور اعتبارية والامر الاعتباري حادث بمعنى انه متجدد بعد العدم فهذا هو الممنوع واما عند الماتريدي فصفات الافعال عبارة عن التكوين الذي هو صفة ازلية قايم بها الايجاد فالذي به الايجاد عنده هو التكوين واما القدرة فتصير الممكن قابلا للوجود ثم ان التكوين ان تعلق بوجود شي قيل للتكوين ايجاد وان تعلق بخلق حيوان قيل له خلق وهلم جرا فالصفة واحدة ويقال

لها صفات افعال باعتبار تعلقها ورد عليهم بان قبول الممكن للوجود امر ذاتي
له وما كان ذاتيا لا يكون بالغير وحينئذ فالقدرة متعلقة بوجود الممكن ولا
يحتاج معها لصفة اخرى ومنهم من يمثلها بالخزائن وفي تمثيله نظر لان شرط
المثال ان يطابق الممثل له وهذا غير مطابق لان الخالق هو الذات التي ثبت
لها الخلق وهذا ليس صفة الفعل بل هذا اسم للذات العلية عزة الله
وجلاله الخ وجه كون هذه جامعة انها تشمل الاوصاف الثبوتية والسلبية
لانك اذا قلت عز تكبرا دخل فيه سائر الكمالات من صفات المعاني والمعنوية
والنفسية والافعال لانه كما عز بقدرته وعلمه وبكونه عالما قادرا مثلا عز بخلقه
بدايع المصنوعات واحيايه الاموات واذا قلت عز عن كذا دخل فيه صفات
السلوب اذ تعالى عز عن الشريك والصاحبة والولد والاتحاد والحدوث ونحو
ذلك وكذا يقال جل وعظم تكبر او عن كذا فالحاصل لفظ العزة والجلال
والعظمة محتملا للتحليات والتنزيهات فسمي جامعا ومن المحققين الخ
هذه اشارة الى تقسيم ثالث وذلك لانه ذكر اولا ان مثبت الاحوال كالقاضي
قسم الصفات الى ثلاثة اقسام ثم ذكر بعد ذلك ان بعض المتاخرين قسمها
الى ستة اقسام ثم ذكر هذا التقسيم بعده واراد ببعض المحققين الامام الرازي
ومن تبعه من الاعاجم كما ذكر كالعضد والسعد والبيضاوي الى اضافات
اي الى نسب لا وجود لها في خارج الاعيان كتعلق العلم والقدرة الى اخره ذكره
بعض المحققين من ان تعلق الصفة امر اعتباري لا وجود له في الخارج
هو مذهب المتاخرين وقيل ان تعلق الصفة صفة نفسية لها كما ياتي
للمص وهو مذهب الجمهور وقيل بالوقف اي لا ندري هل هو صفة نفسية او
غيرها بل هو من مواقف العقول كما ان حقيقة التعلق كذلك قال اليوسي
وعلى ان التعلق صفة نفسية للصفة فهو قديم لا يتغير ولا يتبدل
والمتغير والمتبدل انما هو المتعلق بفتح اللام كالعالم واما على انه امر
اعتباري فيتغير ويتبدل في الاعتبار وتغيره لا يقتضي التغير في الذات
ولا في الصفة القديمة ولا يوجب قيام الحادث بالقديم لان التعلق امر
اعتباري عدمي لا يستحيل اتصاف القديم به الا ترى ان المولى متصف بكونه
قبل العالم وبعده ومعه والقبلية والبعدية والمعية امور اعتبارية اه

كلامه

كلامه وفي ابن عرفة ما يخالفه كلام بعضهم انه على قول الاشعري ان التعلق
صفة نفسية لا يتغير انما هو بالنسبة للتعلق الصلاحي والتنجيزي القديم اما
التنجيزي الحادث فليس صفة نفسية لانه يتاخر عنها لا يزال وهو ظاهر لتعلق
الخ اعلم ان القدرة لها تعلقان تنجيزي قديم وتنجيزي حادث وصلوحي قديم
والتنجيزي القديم اخص من الصلوحي القديم وهما لا يتغيران وهذا التعلق اعني
تعلق الارادة عبارة عن التخصيص وهو يرجع للتاثير ولا يضرنا كون ذلك
في الازل واما السمع والبصر فلكل واحد تعلقات ثلاثة تنجيزي وصلوحي
قديمين وتنجيزي حادث واما العلم فقال بعضهم ان له تعلقان تنجيزي
قديم وهو ظاهر وتنجيزي حادث وذلك كتعلقه البارحة بحياة زيد
فاذا مات بعد ذلك تعلق بموته فقد تغير التعلق واما العلم فلم يتغير
وهذا القول خلاف الصحيح والصحيح ان له تعلقا تنجيزيا قديما فقط
فعلم الله قد تعلق في الازل بذات زيد واحوالها فيتعلق بكون زيد في يوم
كذا يكون حيا وفي يوم كذا يكون ميتا وفي يوم كذا جالسا وفي يوم كذا قاعدا
فالمتغير انما هو المتعلق به لا ذاته ولا تعلقه واما الكلام فغير الامر والنهي
انما له تعلق تنجيزي قديم واما الامر والنهي فله تعلقان صلوحي قديم
وتنجيزي حادث فقول الشارح وهي متغيرة متبدلة ظاهر بالنسبة للقدرة والارادة
بالنظر لتعلقهما التنجيزي الحادث وبالنسبة للعلم على القول الضعيف الذي يقول
ان له تعلقا تنجيزيا حادثا واما على القول الصحيح فلا يظهر فلانه مبني على القول
الضعيف بالنسبة للعلم واعلم ان كلا من القولين الواقعين في تعلق العلم لاهل
السنة مبني على شيء وهو ان التعلق من اوصاف الصفة لا من صفات الذات
وكيف يعدون هذه الصفات لتعلقات من صفات الله واجيب بان
الصفة لما لم يكن لها قيام بنفسها بل قائمة بالذات كانت صفتها صفة
للذات ايضا بهذا الاعتبار احتج القائلون باثبات الاحوال اعلم
ان الصفات تنقسم اقساما تنقسم الى سلبية وهي متفق عليها والصفة
النفسية هي التي لا يمكن وجود الذات ولا تعقل بدونها كانت حادثة او قديمة
بخلاف الصفة الوجودية فان الذات قد تنفك عنها وعلى تقدير لو حكم
بوجوبها للدليل النقلي او العقلي فلا مر خارج عن الذات وكذا صفات السلوب

يمكن انفكاك الذات عنها وصفات المعاني موجودة في الخارج يمكن رويتها
ولا يعقل فيها اشتراك لانها متشخصة في الخارج وكل ما كان كذلك فلا يعقل فيه
اشتراك واما الاحوال فقيل انها ثابتة في الخارج واسطة بين الموجود والمعدوم
وقيل لا ثبوت لها وقد توجه الشارح لادلة من قال بثبوتها ولم يتعرض لمن قال لا ادلة
من قال بعدم ثبوتها الا انه بهم الاعتراض الاتي على ادلة من قال بثبوتها وقوله
باثبات الاحوال الاولى بثبوت الاحوال لان الاثبات فعل من الافعال واسطة
بين الوجود والعدم الاحسن بين الموجود والمعدوم الا ان يؤول الوجود
والعدم بالموجود والمعدوم لان الواسطة بين الوجود والعدم صفة الحال لا نفس
الحال فهي واسطة بين الموجود والمعدوم وصفتها اعني الثبوت واسطة بين
الوجود والعدم بان الوجود مشترك لفظا بمعنى ان الوجود الذي هو
المحقق في الخارج كلي مشترك اشتراكا معنويا بين جزئيات فالقائم
بالواجب والممكن كان كل منهما صفات او ذوات كزيد والمولى والمعاني القائمة
بهما جزئيات للوجود وح فقول الشارح زائد على الماهية في الكلام حذف مضاف
اي زائد جزئياته على الماهية واراد بالماهية الذات وليس المراد انه مشترك
لفظي كما قيل ثم ان هذا الجزئي الذي هو من جزئيات الوجود الزائد على الذات
يحتمل ان يكون موجودا ويحتمل ان يكون معدوما فاخذ الشارح في اقامة
الدليل على بطلان الاحتمال الاول وهو انه موجود فقال لو كان الخ وحاصله
انه لو كان الموجود موجودا لساوى وجود ذلك الوجود وجود الذات من جهة
ان وجود الوجود زائد عليه كما ان وجود الذات زائد عليها لكن التالي باطل
لما يلزم عليه من التسلسل لانا ننقل الكلام لهذا الوجود الثاني الى اخر
ما قاله الشارح فحذف الشارح الاستثنائية وحذف دليلها وهو قوله فننقل الكلام
الخ والاساوى الخ اي والا لو كان موجودا وقوله لساوى وجوده اي وجود
الوجود وقوله وجود غيره اي كالذات وقوله في زيد وجوده اي من جهة
ان كلا منهما يزيد وجوده عليه ولا بمعدوم هذا ابطال للاحتمال الثاني
وقد اقام الشارح عليه دليلا وحاصله انه لو كان الوجود معدوما للزم اتصاف
الوجود بالعدم لكن التالي باطل فبطل المقدم وثبت انه واسطة بين الموجود
والمعدوم فالحاصل ان عندنا دعويين وهما الوجود موجودا ومعدوم
والدليل

والدليل على ابطالها ما سمعت فكونه واسطة غير معلوم بالمشاهدة
بل بالدليل المذكور حتى انه ظهر لك مما تقدم ان الوجود القائم بزيد جزئي
من مطلق الوجود ومن المعلوم ان الجزئي يتميز عن غيره من الجزئيات بالقصود
فالوجود القائم بزيد جزئي يتميز عن غيره من الجزئيات بالفصل وفصله
اختصاصه وارتباطه بتلك الذات لا بغيرها هذا ان قلنا ان الوجود زائد
على الذات واما ان قلنا ان الوجود عين الموجود فلا يلزم التسلسل
المتقدم وحينئذ فالذي يميز هذا الوجود عن غيره سلب لا فصل بحيث
تقول هذا الوجود غير هذا الوجود لمغايرة هذا الموجود لهذا الموجود
بالمشخصات وايضا السواد الخ ما تقدم دليل لثبوت الحال النفسية
وهذا اشارة لدليل ثبوت الحال المعنوية وح فلا وجه لاتيان الماتن بايضا
لانه يقتضي ان كل واحد من الامرين دليل مستقل مثبت للمدعى وهو
ثبوت الاحوال مطلقا اي نفسية او معنوية ويخالفه في السوادية
اي كما ان البياض يخالف السواد في البياضية وحاصله ان البياض والسواد
لما كانا نوعين مندرجين في اللون كانا مشتركين في الجنس الذي هو اللون
وكل واحد منهما يتميز عن الاخر بفصله الخاص به فالسواد يتميز عن البياض
بالسوادية التي هي فصل له والبياض يتميز عن السواد بالبياضية التي هي
فصل له ونظير ذلك اشتراك الانسان والفرس في الحيوانية وتميز كل واحد
منها عن الاخر بفصله الخاص به فيتميز الانسان عن الفرس بالناطقية وتتميز
الفرس عن الانسان بالصاهلية فيتغايران اي اللونية والسوادية كما يوضحه
ما بعده من المثال اعني قوله ضرورة الخ ما به التمايز اي وهو الفصل
كالسوادية في المقام وقوله لما به المشاركة وهو الجنس كاللونية في المقام
فاما ان يوجد هذان الوصفان اي اللونية والسوادية اي فنقول ان السوادية
واللونية اما ان يكونا موجودين للسواد او عدميين فان قلنا بالاول لزم
قيام العرض بالعرض اي وهو محال لان منع قيام الشيء بالشيء عند المتكلمين تبعية
القائم للمحل في التحيز وان قلنا بالثاني فقد تركب الموجود وهو السواد من
معدومين وكلا الامرين باطل فتعين الواسطة وهو المطلوب وقد اجاب الشارح عن
هذا بانا نختار الاول وهو قيام العرض بالعرض ونقول لا مانع منه الا ترى الى الحركة

فانها تتصف بالسرعة والبطو وهما عرضان كما ان الحركة عرض كذلك ولا بعدم
والا لاتصف الشي بنقيضه حاصله انه لو كان معدوما للزم اتصاف الوجود بنقيضه
وهو العدم لكن التالي باطل وقول الش اذ الموجود نقيض المعدوم الاولي ان يقول اذ
الوجود نقيض العدم لان الكلام في الوجود لا في الموجود ثم بعد هذا فالاولي للشارح
ان يقول والا لاتصف الشي بما صدق عليه نقيضه لان العدم على تقدير الواسطة
ليس نقيضا للوجود اذ هو اخص من نقيضه لان نقيضه وهو لا وجود صادق
بالعدم وبالواسطة وقد يقال اذا اتصف الوجود بالعدم لزم اتصاف الوجود
بنقيضه لاستلزام العدم للا وجود الذي هو نقيض الوجود استلزام الاخص
للاعم لكن اتصاف الشي بنقيضه محال وقول الش فليس الخ هو للاستثنائية
المحذوفة نفي انه واسطة اي بين الموجود والمعدوم في الخارج ويخالفه
في السوادية الاولي ويخالفه في القابضية للبصر لان المشاركة انما تكون في الجنس
والمخالفة في الفصل فتقول الانسان مشارك للفرس في الحيوانية ويخالفه في
الناطقية ولا تقول انه يخالفه في الانسانية لان الانسانية جمعت بين الحيوانية
والناطقية وكذا نقول السواد يشارك البياض في اللونية ويخالفه في القابضية
للبصر ولا تقول ويخالفه في السوادية لانها جمعت بين اللونية والقابضية للبصر
والحاصل ان الفصل الحقيقي للسواد هو القابض للبصر والفصل للبياض هو
المفرق للبصر الي المضيق له فتقول في حقيقة السواد انه اللون القابض للبصر وفي
حقيقة البياض انه اللون المفرق للبصر كما تقول في الانسان الحيوان الناطق لا الانسا
وان كانا متلازمين ما به التمايز وهو الفصل كالقابضية للبصر والمفرقية له
وكان الاولي ان يقول لضرورة مباينة لما به التمايز وقوله لما به الاشتراك اي
وهو الجنس كاللونية في هذا المقام فيتغايران اي السواد والبياض لان
تباين الانواع في الفصول يوجب تباينها في الماهيات هذا هو المتبادر من
كلامه لانهما المحدث عنهما لكن قوله بعد ذلك ضرورة الخ يبعد عود الضمير
على السواد والبياض ويقتضي انه راجع للونية والسوادية وهو وان كان
صحيحا ايضا الا انه خلاف المحدث عنه فان قلت حمل الضمير في قوله فيتغايران
للونية والسوادية يلزم عليه فساد قوله ضرورة الخ لما فيه من تعليل الشي بنفسه
لان المعنى اللونية والسوادية يتغايران ضرورة تغاير ما به التمايز وهو السوادية

لما به

لما به المشاركة وهو اللونية فكانه قال ضرورة تغاير اللونية والسوادية واجيب
بان ما به المشاركة وما به التمايز يلاحظ اعم من اللونية والسوادية وحينئذ فهو
من تعليل الخاص بالعام فلا فساد فتامل فاما ان يوجد هذان الوصفان
وهما اللونية والسوادية وقوله للسواد يحتمل ان المعنى اما ان يوجد هذان
الوصفان لاجل القيام بالسواد وعلى هذا فقوله فيلزم قيام العرض بالعرض
المراد بالعرض الاول اللونية والسوادية والعرض الثاني المراد به السواد ويحتمل ان
المعنى فاما ان يوجد هذان الوصفان لاجل تحصيل ماهية السواد بحيث يكون
مجموعهما سوادا وعلى هذا فالمراد بالعرض الاول في قوله يلزم قيام العرض بالعرض
اللونية والسوادية والعرض الثاني المراد به المراد بالعرض الثاني السوادية او العكس
وفيه انه ان كان المراد الاول فيرد انا لا نسلم ان هذين الوصفين انما وجدا لاجل
القيام بالسواد بل لاجل تحصيل ماهيته وان كان المراد الاحتمال الثاني فلا نسلم
انه يلزم عليه قيام العرض بالعرض لان تحصيل الماهية موقوفة على مجرد اجتماعهما
وان لم يقم احدهما بالاخر الا ترى الي ماهية الانسان فانها موقوفة على مجرد
اجتماع الحيوانية والناطقية وان لم يقم احدهما بالاخر وقوله الا لزم ان تحصيل
الماهية موقوف على مجرد اجتماعهما بل على اجتماعهما قائما احدهما بالاخر اذ لو لم يقم
احدهما بالاخر لاستغنى كل منهما عن الاخر فلا تلتئم منهما حقيقة واحدة
او يعدما بفتح الدال مضارع عدم بكسرها وقوله او يعدما اي او يعدم
احدهما وقوله فيتركب الوجود اي فيتركب هذا السواد الموجود من المعدوم وهو
السوادية واللونية اي او من الموجود والمعدوم وذلك باطل فتعينت الواسطة
فثبت من هذا ان اللونية والقابضية للبصر ليسا موجودين في الخارج ولا
معدومين في الخارج بل هما واسطة وهو مشكل اذ السواد موجود قطعا واجزاؤه
اعني اللونية والقابضية واسطة غير موجودة في الخارج فيلزم على هذا
ان الموجود تركب من اجزاء غير موجودة مع ان الاجزاء اذا كانت غير موجودة لزم
ان الكل كذلك الا ان يقال ان الحال اذا انضم لمثله يرتقي لمرتبة الوجود وحرر
ذلك والحاصل ان هذا المستدل وقع في اخر الامر فيما فر منه لانه ال امره الي ان
الموجود تركب من غير الموجود بان الوجود عين الموجود اي فوجود زيد عين
ذاته وعمرو كذلك وعلى هذا فليس الوجود امرا كليا مشتركا بينهما انما

الاشتراك في لفظ وجود فقط فهو موضوع باوضاع متعددة وح فتميز زيد
عن عمرو ليس بفصل بل انما هو بالسلب بان يقال هذه الذات مغايرة لهذه
الذات او هذا الوجود مغاير هذا الوجود لمغايرة هذا الموجود لهذا الموجود
والحاصل انه على كلام المستدل يكون الوجود من قبيل المشترك اشتراكا معنويا
فالتعدد مثل وجود زيد وعمرو قد اشتركت ولا اجتماع في المعنى وانما الاجتماع
في لفظ وجود فقط فتامل عين ذات الموجود اطلق بعض هذه العبارة
وانما هاهنا على حقيقتها وقال بعض المحققين معنى كون الوجود عين ذات الموجود
ان الوجود ليس له ثبوت في الخارج مغاير لثبوت الذات فلا ينافي انه حال
واعتبار يعني ان هذا الجواب لا ينفع وذلك لان المستدل استدلاله مبني على
طريقة وهي ان الوجود غير ذات الموجود وان الوجود حال والمجيب جوابه
مبني على طريقة وهي ان الوجود عين ذات الموجود ومثل هذا لا ينفع في
الجواب وغيره لا جواب عما ينافي الا اذا كان الوجود عين الموجود فبم يتميز
هذا الوجود عن الاخر وحاصل الجواب ان تميزه عنه بالسلب بان يقال هذا
الموجود مغاير لهذا الموجود فلا تسلسل هذا مرتب على ما قبل وتميزه عن
غيره فكان المناسب ان يقدمه عليه بتجويز القيام حاصله ان قولكم
يا مستدل لو وجد هذان الوصفان للسواد لزم قيام العرض بالعرض وذلك
ممنوع لا نسلم انه ممنوع بل قيام العرض بالعرض جائز الا ترى الحركة فانها عرض من
غير نزاع وتتصف بالسرعة والبطء وهما عرضان قائمان بها وفيه نظر قيل
ان النظر من حيث الاستدلال بما ذكر وحاصله ان الاستدلال على جواز قيام
العرض بالعرض بما ذكرنا من كون الحركة تتصف بالسرعة والبطء لا يتم الا لو كان السرعة
والبطء عرضان موجودان في الخارج لكنهما نسبيان اي من الامور النسبية لان
الحركة الواحدة بالنسبة لما فوقها منها بطيئة ولما دون منها سريعة فالحركة تتصف بالسرعة
باعتبار وبالبطء باعتبار والامور الاعتبارية لا يقال لها اعراض فلم يلزم قيام
العرض بالعرض وقيل معنى قوله وفيه نظر وفي ما ذكر من تجويز قيام العرض بالعرض
نظر وذلك لان معنى قيام العرض بالغير ان يكون العرض تابعا له في التحيز والعرض
لا تحيز له حتى يقوم به عرض اخر فالنظر على هذا القول في اصل الدعوى وعلى القول
الاول من حيث الاستدلال هذا والحق ان معنى قيام العرض بالغير اختصاصه به
اختصاص



اختصاص النعت بالمنعوت وحينئذ فيجوز قيام العرض بالعرض اذ ليس يلزم ان
يكون المنعوت متحيزا ومن جملة ما ابطل به قيام العرض بالعرض انه لا مرجح لكون هذا
حالا وهذا محلا فلو قام العرض بالعرض لزم وجود الترجيح من غير مرجح ويرد ذلك
بان ارادة الفاعل المختار لها ان ترجح بكونه حالا وهذا كونه محلا وبالجملة فادلة هذا
منع قيام العرض بالعرض كلها ضعيفة ولا مانع من القيام فتامل وقال بعض
الشيوخ اي كالغزالي والمقترح ان القول بنفيها اي بنفي ثبوتها يسد
باب التعليل اي ان القائل بنفي الاحوال لا يمكنه ان يعلل شيئا لانا اذا قلنا هذا
عالم لقيام العلم به او قادر لقيام القدرة به فلا بد من المغايرة بينهما اي بين العلم
والعالمية والا لزم تعليل الشيء بنفسه ولا تحصل المغايرة الا اذا اريد بالمعلول
امر وجودي او بالعلة الكون عالما والكون عالما حال ثابتة في الخارج لم تصل
لرتبة الوجود فصحت العلة للمغايرة بين العلة والمعلول ح ولا يصح حمل منهما على
انه امر وجودي والا لزم تعليل الشيء بنفسه ولا حمل الاول على انه معدومة لان
الاعدام لا تعلل ولا يصح ان يكون الثاني عدما لان العدمي لا يكون علة للوجودي
فالحاصل انا لو لم نقل بثبوت الاحوال للزم سد باب التعليل لانه على القول
بعدم ثبوتها فالمعلول اما وجودي او عدمي ولو كان الاول لزم تعليل الوجودي
بالعدمي وهو باطل ولو كان الثاني للزم تعليل الاعدام وهو لا يصح فالتعليل
انما ثابت على ثبوتها ثم انه ليس المراد يلزم سد مطلق تعليل المعاني بالمعنوية
كما اقره غير واحد من المحققين من المشايخ ولكن مرادنا في تقتضي ان المراد سد
مطلق تعليل لان التعليل مبنية على ثبوت الاشتراك المعنوي ومن ينفي الاحوال
ليس عنده اشتراك معنوي بل اشتراك في اللفظ فقط فالذوات متميزة بعضها
من بعض بالسلب وليس هناك امر كلي تشترك فيه الذوات حتى تفتقر لفصول
تميزها فاذا قلنا هذا انقطع يده لكونه سارقا مشترك بين افراد كثيرة اعني
كل سارق ذات سرقت فهو زائد عليها ثابت في الخارج وليس موجودا والا لزم
التسلسل ولا معدوما والا لزم التعليل بالمعدوم وحيث كان الكون سارقا
عاما فيصح الانتقال من هذا العام لهذا الشخص الذي تقطع يده فكانه قال
هذا تقطع يده لتحقق المعنى الكلي الموجب للقطع فيه فلو قلنا انه خاص بهذه
الذات فلا يصح الانتقال منه والطرود اي وسد باب الطرود وبمعنى ان من نفى

الاحوال لا يمكنه ان يحد شيئا من الحقائق وذلك ان الحدود مبنية على الاشتراك
في امر كلي بين المعرف وغيره والامر العام لا يكون الا حالا لانه لو كان موجودا لكان
وجوده زايدا عليه فيحتاج وجوده لوجود ويلزم التسلسل ولو كان معدوما
لزم تركب الموجود من المعدوم فاذا عرفت الانسان فتاتي اولا بامر عام شامل له
ولغيره كالحيوان ثم تاتي بامر خاص يميزه وهو ناطق ومن ينفي الاحوال لا يمكنه
الحد المركب من جنس وفصل لان جميع الاشيا متباينة عنده والاشتراك بين
شي وشي في امر اصلا وليس عنده عموم ولا خصوص والاشتراك عنده
انما هو في العبارة فالانسان قايم به حيوانية خاصة به وكذا الفرس غاية الامر
ان لفظ حيوان مشترك اشتراكا لفظيا وضع للحيوانية التي في الانسان والتي
في الفرس الخ لكل واحد بوضع وعلى هذا فاذا قلت في تعريف الانسان هو حيوان
ناطق فكانك قلت هو حيوان حيوان او ناطق ناطق لان المراد بالحيوانية
حيوانية خاصة وهي مساوية لناطق فالضمير الثاني مستدرك وكذا اذا قلت
السواد لون قابض فكانك قلت لون لون لان المراد باللون لون خاص وهو مساو
لقابض وح فلا يتميز السواد عن البياض   والمقدمات العلمية اي وبسد
باب المقدمات العلمية وقوله التي في الادلة اي التي شانها الوقوع في الادلة
يبين لك ان نافي الاحوال لا يمكنه فهم مقدمة كلية وبيان ذلك ان المقدمات
العلمية مبنية على اشتراك الافراد في امر معنوي نحو كل انسان حيوان فهذه
العلمية لا تنفع الا اذا اشتركت افراد الانسان في امر كلي وهو الانسانية بحيث
يوجد في كل من زيد وعمرو وبكر وغيرهم من افراده والامر العام الكلي لا يكون الا حالا اذ
لا يكون موجودا والا لزم التسلسل ولا معدوما والا لزم تركب الموجود من
المعدوم ونافي الاحوال ليس عنده امر كلي بل زيد وعمرو لا اشتراك لهما الا في
لفظ انسان بمعنى انه وضع لكل واحد بوضع مستقل والانسانية التي في زيد غير
التي في عمرو وعلى هذا فلا معنى للكلية والحاصل ان من نفى الاحوال نفى الامر العام
الذي يقع فيه الاشتراك لان الامر العام الذي يقع فيه الاشتراك الذي صحح
التعاليل والحدود والكليات موقوفة على ثبوته لا يكون الا حالا هذا حاصل
كلام بعض الاشياخ وفيه نظر لان الشيخ الاشعري واتباعه نفوا الاحوال
واثبتوا الاعتبارات الذهنية فليس بلازم ان يكون هذا الامر العام الذي يقع
فيه

فيه الاشتراك حالا بل يصح ان يكون امرا اعتباريا لا ثبوت له الا في الذهن وعليه
فتصح التعاليل والحدود والعلميات فقولهم ان نافي الاحوال يلزم عليه سد هذه الامور
مبني على ما فهموه من ان الامر الكلي الذي يقع فيه الاشتراك التي مبنى هذه الامور
عليه لا يكون الا حالا ونحن نقول لا نسلم الحصر بل يكون امرا اعتباريا وتكون هذه
الامور صحيحة فتامل وهذا ظاهر في ان الاعتباري لا ثبوت له اصلا الا في الذهن خلافا
لما قرره شيخنا العدوي من ان الاعتباري قد يكون له ثبوت في نفسه كقيام العلم بالعالم
وقد لا يكون نحو اعتبار الكريم بخيلا ولا شك ان هذا يا باه لفظ اعتبار ومعناه
انه يعسر الفرق بين الحال والاعتباري فالاحسن ان نقول ما لا وجود له في الخارج
نحو الاعتباري وهو اما ان ينا عنه الخارج او يكذبه مع كونه لا ثبوت له فيهما
والمسالة اي المقامية وهي مسالة الاحوال   بمسالة اصولية الخ حاصله
ان الاصوليين اتفقوا على ان العموم من عوارض الالفاظ واختلفوا اهل يعرض
للمعاني فيقال معنى عام سوا كان المعنى ذهنيا كمعنى الانسان او خارجيا عينيا
كالمطر او عرضيا كالخصب او لا يعرض للمعاني اصلا فمن قال بالعموم في المعاني قال
بثبوت الاحوال ومن قال بعدم عمومها نفى الاحوال هذا حاصل كلام الشارح
والحق ان مسالة نفي الاحوال وثبوتها لا تعلق لها بالمسالة الاصولية المذكورة
بل هذه على حدة وهذه على حدة اذ من يقول بنفي الاحوال له ان يقول بعموم المعاني
ويجعل العموم من الامور الاعتبارية الا ترى انه جعل اللفظ متصفا بالعموم ولا يصح
جعل اللفظ عاما الا اذا جعل العموم امرا اعتباريا فتامل   فمقصودنا الخ اعلم
ان هذا الفصل يحتوي على امور ثلاثة الاول ثبوت هذه الاوصاف المعاني السبعة
له تعالى وقوله سبعة كذلك في قوله ثم نقول الخ والثاني الاستدلال على ثبوتها
والثالث الرد على المعتزلة النافين لوجودها وسياتي الكلام على هذين الامرين
الاخيرين والمص قد جعل المقصود من الفصل الامرين الاخيرين فقط دون الاول
وهو ثبوتها له تعالى لان مجرد ثبوتها مجردا عن الادلة لا غير معتبر في المقام
لان مجرد ثبوتها دعوى والدعوى لا تقبل مجردة عن الدليل وحينئذ فذكر
الامر الاول في الفصل على وجه التبعية   اقامة البراهين مراده ما يشمل
غير العقلي   على ثبوت صفات المعاني الاولى على وجود المعاني وثبوتها
لله تعالى واضافة صفات للمعاني من اضافة الخاص للعام   والادلة من عطف

اللازم على الملزوم لان اقامة البرهان يستلزم الرد على المعتزلة وقوله المنكرين
لها اي لوجودها مع موافقتهم الخ اي بهذه الاشارة الى ان هذا الانكار لا منع
له اذ لا معنى لعالم في اللغة الا ذات يثبت لها العلم وهكذا قالوا هذه الاوصاف
كان الاحسن التفريع والمراد بهذه الاوصاف كونه قادرا وكونه مريدا الخ
لذاته اي لاجل ذاته اي ان الموجب لتحقق هذه الصفات انما هو الذات لا معنى
زائد عليها ملازم لها الاولى لا لمعنى ملزوم لها اي لتلك الصفات ثم
ان النفي في قوله لا لمعنى قائم بالذات منصب على القيد والمقيد اي ان كون
هذه الصفات واجبة لمعنى قائم بالذات منتفي بل الذات وحدها كافية في تحقق هذه
الصفات وان كانت عبارته صادقة بصورتين نفي القيد والمقيد معا ونفي
القيد فقط واعلم ان قوله لا لمعنى قائم بالذات هو محل النزاع بيننا
وبينهم لانهم وافقونا في الحادث فقالوا قادر بذاته الخ فلم ينفوا تلك الصفات
بالمرة اذ لا يسعهم نفيها لموافقتهم على تنزيهه تعالى عن اضدادها وانما ينفون
زيادتها على الذات ويزعمون انها نفس الذات مرتبين ثم انها على الذات
لكونه عالما الخ فرارا بذلك من تعدد القدماء واستثنى الخ اشارة
الى انهم لا يطلقون في النفي متكلم بكلام اي زائد على ذاته العلية
ثم جعلوه اي الكلام الثابت له تعالى وقوله حروفا واصواتا العطف من
عطف العام على الخاص فكان الاولى التعبير لاجل ان يكون لذكر الحروف بعد
الاصوات فائدة بل ربما اوهم كلامه ان الثاني مغاير للاول وان الحروف
مطلق اصوات وهو غير صحيح وبمعنى اي ذلك الحال كالشجرة في قصة
موسى انه خالق الكلام واما ذاته فلم يقم بها كلام لا نفسي ولا لفظي
والحاصل انهم وان وافقونا على ان الكلام ثابت لكنهم يقولون بثبوته
له من جهة انه خالق له ونحن نقول بثبوته له من جهة انه قائم به وجاهم
هذا الفساد كان الاحسن ان يقول وجاهم هذا الفاسد اي الفهم الفاسد
اي فهم ان معنى كونه متكلما انه خالق للكلام ولعله اطلق الفساد على هذا
للمبالغة في فساده ولا يقوم به هذا الكلام المركب من الاصوات والحروف
وقوله عندهم اي ولا عند غيرهم فلا مفهوم لقوله عندهم وسياتي تحقيق
القول معهم في ذلك اي على وجه يقتضي ابطال هذا الحصر واستثناء

معتزلة

معتزلة البصرة كابي علي الجبائي وولده ابو هاشم وعبد الجبار واتباعهم
مريد بارادة حادثة انما قالوا مريد بارادة وليس مريدا بذاته لانه لو
كان مريدا بذاته لعمت مريديته لكل ممكن لان ما بالذات لا يختلف وهم يقولون
بخروج بعض الممكنات عن ارادته كالمعاصي وقالوا حادثة فرارا من تعدد القدماء
وقالوا لا في محل بل قائمة بنفسها لانها لو قامت بمحل فان كان غير الذات العلية
لاوجبت الحكم لهذا المحل لا للذات العلية وان كان ذلك المحل هو الذات العلية
لزم اتصافها بالحوادث وكلها مستحيلة اي كل واحد منها مستحيلا فالمعنى
على العلية تجدد الاحوال الحادثة اي لان علة الكون مريدا حادث فليكن
المعلول كذلك حادثا اي متجددا بعد عدم وهم وان لم يقولوا بقيام الارادة
الحادثة به الا انهم قد قالوا بقيام حكمها وهو الكون مريدا به ولا فرق في الدلالة
على حدوث الذات بين تجدد المعاني عليها وتجدد المعنوية عليها وقد
تقدم بسط ذلك اي الاقتضاء عود حكمه اي عود حكم المعنى وهو الكون مريدا
وقوله الى ما اي الى ذات وقوله لم يقم به اي لم يقم ذلك المعنى بتلك الذات اي مع
ان المعنى لا يوجب الحكم الا للذات القائم بها ذلك المعنى مع نفي اختصاصه
به اي مع نفي اختصاص الحكم بما لم يقم به المعنى يعني انه اذا كان تعالى مريدا
بارادة غير قائمة به فلا وجه لكون حكمها يثبت للذات العلية دون غيرها من
الذوات فثبوت حكمها للذات العلية دون غيرها تحكم لان نسبة الحكم لجميع
من لم يقم به معناه واحدة فتخصيص ذلك الحكم بواحد دون غيره تخصيص
به دون مخصص فقوله مع نفي الخ في الحقيقة الزام رابع فاللوازم اربعة لان الثالث
الذي ذكره محتو على الزامين احدهما عود الحكم الى ما لم يقم به المعنى والثاني
التخصيص بدون مخصص في نفي الخ بمعنى من المباينة لان هذا اتيان
لاصلهم من حيث انهم لم يقولوا اي من اجل انهم لم يقولوا فحيث تعليلية
فاجابوا الخ لا معنى للالزام بعد الجواب لانهم معترفون بالمخالفة
لاصلهم ويعرفون الا ان يكون هذا الالزام قبل حصول الجواب منهم لعم مريديته
كل ممكن اي لكن التالي باطل عندهم فبطل المقدم واصلهم الخ اي والتعليل
وهذا دليل للاستثنائية ونحوها اي كالمكروهات ومعلوم ان
المعاصي والمكروهات كثيرة بالنسبة للطاعات فيلزم خروج اكثر الممكنات عن

كونه مرادا لله تعالى وما تخيلوه في ذلك الدليل في بعض من البيانية اي وما
تخيلوه من ذلك الدليل وهو قولهم لو كان مريدا لنفسه لعم بمريديته كل ممكن لكن
التالي باطل وقوله باطلا اي لفساد الاستثنائية وقوله اذ ارادته الخ سند
للبطلان اذ ارادته الخ كان المناسب ان يقول اذ مريديته لان الكلام في
المريدية لا في الارادة وتحكمهم اي تمسكهم اي استدلالهم على الشرطية القائلة
لو كان مريدا لنفسه لعم بمريديته كل ممكن بان المريدية اذا كانت منسوبة
للذات تعم واذا كانت منسوبة للمعنى لا تعم فيقال لهم ان هذا لا يخفى فساده
لظهور ان هذه الاحوال ترجع الى المعاني وانها عامة التعلق بالبراهين
القطعية كما ياتي بان النفسي اي ما يرجع من الصفات الى النفس اي الذات
هو الذي يعم اي بخلاف ما يرجع من الصفات الى المعاني فانه لا يعم فالكون
مريدا اذا رجع الى الذات بان قيل كونه مريدا لذاته يعم جميع الممكنات وان رجع
لصفة معنى بان كونه مريدا بارادة فلا يعمها وهم قد نقضوه الخ هذا
كلام مستانف وحاصله اعتراض ثان على ما استدلوا به على الشرطية وحاصله
ان ما قالوه في القادرية يعارض ما تمسكوا به لانهم قالوا انه تعالى قادر
بنفسه وقالوا بعدم عموم القادرية لان افعال العباد الاختيارية غير مقدورة
له تعالى عندهم في حدوث الارادة اي في القول بحدوث الارادة اي
يلزمهم على القول بحدوث الارادة ففي بمعنى على وفي الكلام حذف من حيث
انها حادثة الاولى ان يقول من حيث انها توجد بعد عدم وتختص بزمان
معين بدلا عن غيره ولا يكون ذلك الا بارادة فتفتقر الارادة حادثة الخ والا
فقوله يختص بوجود هو عين حادثة ولهذا اقال ائمتنا اي اهل
السنة لا المشايخ الذين اخذ عنهم العلم ولا يصح ثبوته اي ثبوت الفعل
بدونها وما اجابوا به عما ميز او قوله من الهوس بيان لما والخبر قوله
ظاهر الفساد والهوس الجنون واطلق على ذلك الجواب جنونا لانه ناشئ عنه
الذي لا يتخيله عاقل اي لا يجري عليه ولا يقبل انتسابه عاقل وفي نسخة
لا ينتحله عاقل اي لا يرتكبه ويقبل انتسابه اليه من نحل القول اذا نسب اليه
وهو اي ذلك الهوس الذي اجابوا به عما الزمهم من التسلسل على قولهم بحدوث
الارادة كما ان الشهوة لا تشتهى ظاهره ان بين الشهوة والارادة جامع
وان الحكم

وان الحكم مسلم في المقيس عليه فيثبت في المقيس وسياتي ما فيه قد وجد فيها
دليل الافتقار لارادة اخرى اي وذلك الدليل اختصاصها بالوجود بدلا عن العدم
فما حكموا به من انها لا تراد لا يصح لانه قد وجد فيها دليل ضده وهو انها تراد
والدليل العقلي يستحيل وجوده بدون مدلوله فالافتقار في المقام لا دليل
على افتقارها الاولى لا دليل على استحالة افتقارها لشهوة اخرى لانه هو
المدعى لهم بل يجوز ان تشتهى اي كما في المريض المنقطع الشهوة فانه يشتهي
شهوة الاكل وحيث جاز ان الشهوة تشتهى كان الحكم غير مسلم في المقيس
عليه حتى يثبت في المقيس على انه لا جامع بين المقيس والمقيس عليه وقد
وقع في العادة اي فهو ليس بمجرد جواز عقلي بل لكل من انقطعت عنه الشهوة
يشتهيها والواو للتعليل او للاضراب فالشهوة مما يجوز الخ شبه الحاصل
لما تقدم فليس في العبارة تكرار فظهر الفرق بين الامرين يعني بين الارادة
الحادثة والشهوة وحيث كان بينهما فرق فلا يصح ما ذكروه من القياس
فمن قالوا بقيام احوال لها الحادثة اراد باحوالها الكون مريدا وحينئذ
فالمراد جنس احوالها واراد بالحادثة الثابتة في الخارج بعد عدم لا الموجودة
بعد عدم والحاصل ان الحادث حقيقة هو الثابت في الخارج بعد عدم
ان قلنا بثبوت الاحوال وان القدرة تؤثر فيها كما هو المعتمد وان قلنا بنفي
الاحوال فالحادث هو الموجود بعد عدم او قلنا بثبوتها ولكن قلنا ان القدرة
لا تؤثر فيها كما هو مقابل المعتمد وبهذا الخ فقوله الخ يلزمهم ايضا الخ
تكرار مع قوله سابقا احدها تجدد الاحوال الحادثة على الازلي الخ واجيب
بان المقصود من هذا الكلام الزامهم بان ما فروا منه وهو قيام الحوادث به
تعالى قد وقعوا فيه لانهم قالوا انه مريد بارادة حادثة لا في محل فراروا من
قيام الحوادث به فالزموا بان ما فروا منه وقعوا فيه واما ما مر فالمقصود
به الزامهم حدوث الذات بحدوث اوصافها لانه لا فرق في الدلالة على حدوث
الذات بين تجدد المعاني عليها وتجدد المعنوية عليها فالالزامان متغايران
كذا قيل في الجواب وفيه نظر لان قوله بعد ولا فرق في الدلالة الخ يعكر على هذا الجواب
وذلك لانه يقتضي ان المقصود هاهنا الزامهم حدوث الذات بحدوث
اوصافها وهذا عين المقصود من الاول وح فالتكرار باق فلو قال بدل قوله ولا فرق

الخ ولا فرق في امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى بين ان تكون وجودية او ثبوتية
لتم ما ذكر من الجواب   الى انكار هذه الصفة اي التي هي كونه مريدا وقوله اصلا
اي مطلقا اي سوا قلنا ان الكون مريدا تابعا للذات او للارادة ووجه انكارهم
لهذه الصفة هو انه عندهم اذا ثبتت فلا بد ان تترتب على شي وترتبها اما على
الذات او على الصفة والكل باطل اما لان ترتبها على الذات يوجب عموم
مراديته لجميع الممكنات وهو باطل عندهم وترتبها على الصفة ان كانت تلك الصفة
قديمة لزم تعدد القدما وان كانت حادثة فان كانت قايمة بالذات لزم
قيام الحوادث بذاته تعالى وان كانت غير قايمة به لزم قيام كل المعنى بمن لم
يتم به ذلك المعنى والكل باطل فلذا انكروها وقوله الى انكار هذه الصفة اي الى
انكارها بحسب المعنى المتعارف وهو انها صفة ثبوتية مرتبة على معنى قايم
بالذات وبهذا اندفع ما يقال ان قوله الى انكار هذه الصفة ينافي قوله ونازلوا
الخ اذ تاويلهم اياها لا يقتضي انكارها اصلا فتامل   فقال الكعبي الى اخره
حاصله ان الكون مريدا ان اضيف الى افعاله تعالى فمعناه انه خالقها وان اضيف
الى افعال العبد فمعناه انه امر بها ومن المعلوم ان الامر نوع من الكلام فرجعت
الارادة الى صفة الفعل وله من الكلام وهذا التاويل فاسد لما فيه من الخروج
عن اصلهم لان الامر عندهم هو الارادة وتاويل الارادة بالامر يقتضي انها غيره
فيلزم حينيذ الخروج عن اصلهم   خالقها ومنشيها العطف مرادف   انه
غير مغلوب ولا مستكره لا يخفى ان ما ذكر من كونه غير مغلوب ولا مستكره لازم
لكونه تعالى مريدا مختارا لكن ذلك ليس عين كونه مريدا فتفسيرها باللازم
وفسر اي النجاري والاولى التعبير بالفا وقوله الوجودية الاولى الثبوتية
لان مراده بالصفة الوجودية مثل الكون مريدا والكون مريدا من صفات
الثبوت   بصفة سلبية الخ هذا متعلق بقوله فسر والمراد بها كونه غير مغلوب
ولا مستكره والصفة السلبية لا تتعلق بالغير اصلا وانما تتعلق بالقايم به
بخلاف الكون مريدا فانها تتعلق بالغير والحاصل انه فسر الكون مريدا
الذي هو صفة ثبوتية تتعلق بالغير بصفة سلبية لا تعلق لها بالغير لان الارادة
تتعلق بالغير كالاكل مثلا واما عدم مضروبية زيد فانه صفة لزيد لا لغيره
ومثلها عدم المغلوبية وعدم الاكراه وقوله   وقد تقدم اي في قول المص
ومريدا

ن
دلا
ومريدا الخ قوله لما اختصت بوجود ولا بمقدار   انكروا صفات الباري
اي الذاتية بدليل السياق   كتسميتهم له عاقلا لذاته اي مجردا عن المادة
وان كان مسمى بذلك فيلزم اتصافه بذلك لان الكلام في الوصف لا في التسمية
ولا شك ان التجرد عن المادة صفة سلبية   بجرده عن المادة اي عن
اجزا عقلية تتركب منها الذات كالحيوانية والناطقية بالنسبة للانسان
وكالسرير والخيط بالنسبة للحصير   او باضافة عطف على قوله بسلب
مبدا اي لكونه قام به المبداية اي كونه مبدا للخلايق واثرهم تاثير
العلة في المعلول والمبداية نسبة واضافة بين الخلايق والمولى   او بقضية
مركبة الخ اراد بالقضية اللفظ المركب معناه من سلب واضافة ولم يرد
بالقضية اللفظ المركب معناه من سلب واضافة ولم يرد بالقضية المعنى المعلوم
انه جعل من غير بخل اي فالسلب البخل والاضافة الصدور لان الاعطا امر
اعتباري ونسبة فالاضافة هي النسبة التي يتوقف تعقلها على تعقل الغير
بتغييرها اي بتغيير قليل وفيه نظر فان المعتزلة غيروا كثيرا في كلام الفلاسفة
تابعهم وان وافقوهم على انكار المعاني لكن خالفوهم في امور كثيرة فخالفوهم
في اثبات المعنوية والاختيار وفي القول بقدم العالم وفي القول بتاثير
العلة والطبيعة فلو قال الشارح وسلكت المعتزلة اثارهم في الجملة كان اولى
والا وهو المراد به ارادها العقايد والمردية بالتحقيق من الردى وهو
الهلاك وكذا اقره شيخنا وفي المحل دري انه يتشتت وا اليا   جنة معظم
الجيم الوقاية من الفتن   اما التحقيق الخ علة لقوله سابقا ينبغي ان
تكون هذه الاوصاف السبع تلازمها معان تقوم بذاته تعالى ولما كانت
العلة متعددة ناسب ارتكاب اداة التفصيل وهي اما وقوله لتحقق
تلازمها في الشاهد اي تلازم الصفات السبع المعنوية لصفات المعاني
اي وتلازمها في الشاهد دليل على تلازمها في حق الغايب وان المعنوية
لازمة للمعاني وحاصل هذا التعليل انا محققون قيام العلم والعالمية
بالشاهد وملازمته علم لعالمية فينبغي ان تكون الغايب كذلك اي قام
به العلم والعالمية وذلك العلم ملازم للعالمية وفيه نظر فانا لم نحقق في
الشاهد ملازمة المعاني للمعنوية الا ان يقال انما عبر بالتحقيق من اجل

ان الخصم وهو المعتزلي يوافق على ذلك في الشاهد ويخالف في الغايب فرارا
من تعدد القدما فنقول له ان الانسان عالم بعلم زايد على ذاته وذلك العلم
ملازم للعالمية كما تقول وملازمتها في الشاهد دليل على تلازمهما في الغايب
وان المعنوية لازمة للمعاني فان قال المعتزلي يلزم تعدد القدما وهو محال
قلنا له المحال كما دل عليه البرهان تعدد القدما من الذوات واما ذات
واحدة قديمة متصفة بصفات متعددة فلا ضرر فيه لدلالة البرهان عليه
واما لانها اي الصفات السبعة المعنوية وهي كونه قادرا الى اخره
وهذا اصطلح على قوله اما ليتحقق وقد سلك في الاستدلال طريق الخلف وهو
اثبات الشي بابطال نقيضه وحاصل هذا الدليل انه لو كان عالما بذاته
قادرا بذاته الخ لزم ان تكون الذات قدرة وارادة الخ لكن التالي باطل
فبطل المقدم وهو ثبوتها بالذات وتعين انها ثابتة بغير الذات بل بمعاني
زايدة على الذات وهو المطلوب لثبوت خاصية الخ دليل للشرطية
والمراد بهذه الصفات صفات المعاني المفادة بقوله واما لكون الذات
قدرة وارادة الخ والمراد بخاصية هذه الصفات اخص اوصافها وحاصله
ان خاصية القدرة تاتي وجود الممكن بعد عدم وخاصية العلم الكشف بجـ
فاذا اثبتنا تلك الخواص للذات اي قلنا ان هذه الامور حاصلة بالذات
صارت الذات ح قدرة وعلما لان من ثبت له خواص الشي كان ذلك الشي
بعينه وتوضيحه انه قد تقرر ان الاشتراك في الاخص الذاتي يلزم منه
الاشتراك في الاعم الذاتي فالاشتراك في الناطقية مثلا يلزم منه
الاشتراك في الحيوانية الذي هو اعم وذلك عين حقيقة الانسان فيلزم ان
المشارك لزيد في الناطقية ان يكون انسانا كذلك هنا في مسالتنا هذه
نقول ان الذات العلية قد ثبت لها اخص اوصاف العلم والقدرة فيلزم اذا لم
يكن للذات صفات زايدة عليها ان تكون هي بنفسها علما وقدرة وكذا نقول
في باقي صفات المعاني وكون الشي الواحد الخ هذا في قوة الاستثنايية
التي قلناها وكان المناسب ان يقول وكون الذات قدرة وارادة محال
وذلك جمع اي وما ذكر من الامرين اي كونه يضاد وان لا يضاد وكونه
يستلزم محلا وان لا يستلزمه وان تكون الوجودان الخ بمعنى لو كانت
الذات

الذات نفس القدرة والارادة الخ لصار وجود القدرة ووجود الارادة الخ
هو بعينه وجود الذات فنقول فالكلام ناظر في ذلك لوجود الذات مع وجود جميع
الصفات على القول بنفي الاحوال اي لانه يقول ان وجود الذات خاص بها
وكذا وجود كل صفة خاص بها وليس هناك امر كلي له افراد اشتركت فيه
وقدر حيث الذات لتلك الصفات فليكن وجود الذات هو وجود الصفات
والاولى اسقاط ذلك لانه لو كانت الذات نفس القدرة لزم ان الوجودان
وجود واحد قلنا بنفي الاحوال او بثبوتها فتامل واصل ذلك اي
ومبنى ذلك اي مبنى احالة كون الشي الواحد ذاتا ومعنى المسالة المشهورة
عند العقلا سواد حلاوة فالاشارة راجعة لمضمون قوله وكون الشي الواحد
ذاتا ومعنى محال وحاصل ذلك انه اذا قلنا انه عالم بذاته وقادر بذاته
الخ لزم ان تكون الذات قدرة وارادة وعلما ويلزم ان تكون القدرة علما
والعلم حياة وذلك محال لكن احالة كون الصفة عين الصفة الاخرى
واحالة كون الذات نفس الصفة مبني على شي اخر وحاصله ان السواد
الذي هو صفة وجودية هل يصح عقلا ان يكون نفس الحلاوة او لا يصح فمن
قال لا يصح قال باحالة كون الصفة او الذات عين الصفة الاخرى ودليله ان
السواد من حيث انه سواد يضاد البياض ولا يضاد الحلاوة ومن حيث انه
حلاوة لا يضاد الحياة لبياض فيلزم ان يكون السواد مضادا للبياض وغير
مضاد له وكذا السواد من حيث انه حلاوة يضاد المرارة ومن حيث انه
سواد لا يضاد المرارة فيلزم مضادة السواد للمرارة وعدم مضادته لها
وهو باطل لما ساعدت اي لما وافقت الخ وهذه الاشارة لوجه تعبيره
بالتحقق عالم بعلم اي لا بذاته وكذا نقول في الباقي اعتبار الغايب
اي قياس الغايب على الشاهد اي الزامهم اهل السنة ان يقيسوا الغايب على
الشاهد لانا مامورون بذلك قال تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار اي
قيسوا واعتبره الاصوليون دليلا وقالوا ان الحكم المستفاد بالقياس هو
حكم الله في المسالة فاذا كانت العالمية في الشاهد لا بد لها من علم زايد على
الذات فلتكن في الغايب كذلك اذ لا فرق بين عالمية وعالمية قالوا
اي اهل الاعتزال ويحتمل ان الضمير لاهل السنة والاحسن الان ذكرهما تشحيذا نقلا

وقد

عن شيخه سيدي محمد الصغير والاحسن ان الضمير لاهل الفن مطلقا والجمع
بين الشاهد والغايب الخ اي والجمع بينهما في الحكم كما اذا قيس الارز علي البر في حرمة
الربا فلا بد من جامع والا جر الخ اي والا ينتفي الجامع بان قسنا الغايب علي
الشاهد من غير ان يكون هناك جامع لادي ذلك القياس الي التعطيل اي نفي
الكمالات عن الغايب كما نفيت عن الشاهد وادي ايضا الي التشبيه اي بان تثبت
للغايب ما لا يليق كما ثبت للشاهد وبيان الاول ان علم زيد مثلا لا احاطة له
وقدرته لا تاثير لها فلو قيس الغايب علي الشاهد في العلم والقدرة بان قيل علم
زيد لا احاطة له بجميع الاشيا وقدرته لا تاثير لها فكذا علم الله وقدرته لادي
الي تعطيل الرب عن صفات الكمال لانه اذا حصل علمه تعالي غير محيط وقدرته
غير موثرة كان تعطيلا له عن صفات الكمال وبيان ان العبد كلامه بالحروف
والاصوات فلو قيس كلام الرب علي كلام العبد بان قيل كلام الحوادث بحروف
واصوات فكذلك كلام الله لادي الي التشبيه الفاسد المودي الي ثبوت
الجسمية فلو فرضنا ثبوت الجامع لم يكن القياس ح موديا لذلك فاذا قلنا العبد
له صفة فلا بد له من علم والمولي كذلك فله علم فالمثبت بالجامع مطلق علمه
واما كون العلم علي وجه الاحاطة بجميع الواجبات والجايزات والمستحيلات
او لا فشي اخر   وبالغايب العديم اي الذات العلية فالضمير في عند
لاهل هذا الفن   ما علمناه يحتمل ما علمناه بالفعل ويحتمل ان المراد
ما شانه ان يتعلق به علمنا وان لم نعلمه بالفعل فعلي الاحتمال الثاني تكون
التعريف الثاني مساو للتعريف الاول لكن يكون في الكلام تجوز لان المتبادر من
قولنا ما علمناه العلم بالفعل وعلي الاحتمال الاول يخرج من الشاهد ما لا يتعلق به
علم الخلايق بالفعل وذلك كالذي فوق السموات وتحت الارضين فمقتضاه
انه لا يكون من الشاهد بل من الغايب مع ان الغايب خاص بالعديم اعني الذات
العلية ولما كان الصريح في بيان المقصود من الشاهد ومن الغايب انما هو
التعريف الاول قدمه واتي بالثاني بصورة التمريض   قالوا اي اهل السنة
والجوامع اربعة الجوامع جمع جامع وهو الامر الذي يكون سببا في انسحاب
حكم المقيس عليه علي المقيس فالجامع غير الحكم والمراد بالجوامع التي يجمع فيها بين
الشاهد والغايب عند قياس الغايب علي الشاهد لينسحب حكم الشاهد
للغايب

للغايب ووجه حصرها في الاربعة ان تقول اما ان يذكر في الجمع حقيقة واحدة
او اكثر فان لم يذكر فيه الا حقيقة واحدة فهو الجمع بالحقيقة ومعناه دخول
الغايب والشاهد تحت معقول واحد وان ذكر في الجمع اكثر من حقيقة واحدة
فاما ان تتلازم الحقيقتان اولا والثاني باطل لان عدم التلازم يمنع من
الاستدلال بثبوت احدهما علي ثبوت الاخر والاول اما ان يكون التلازم في الوجود
فقط او في العدم فقط او فيهما معا الاول الجمع بالدليل لانه يلزم من وجوده
الوجود ولا يلزم من عدمه شي والثاني الجمع بالشرط لانه يلزم من عدم الشرط عدم
المشروط ولا يلزم من وجوده شي والثالث الجمع بالعلة لانه يلزم من وجودها
وجود المعلول ومن عدمها عدمه   جمع بالحقيقة المناسب ان يقول جامع
بالحقيقة والبا في بالحقيقة للتصوير اي جامع مصور بالحقيقة اي مصور
باطلاق اللفظ الدال علي الحقيقة التي يندرج تحتها كل من الشاهد والغايب
علي كل من الشاهد والغايب بيان ذلك ان تقول الحادث الذي اطلق عليه لفظ
عالم قام به علم والرب يطلق عليه لفظ عالم فيكون قام به علم ايضا فالجامع اطلاق
اللفظ الدال علي الحقيقة علي كل فمن هنا ظهر لك ان الجامع ليس نفس الحقيقة
خلافا لظاهر الشرح   كقولهم اي كما في قولهم اعني اهل السنة   العالم شاهدا
الخ هذا يدل علي ان الجامع هو اطلاق اللفظ وهو ما قلناه اولا وقوله العالم شاهدا
اي ان لفظ العالم يطلق في الشاهد علي من له العلم وبعضهم يقول يطلق في
الشاهد علي ذي العلم والمعني واحد   والباري عالم اي يطلق عليه لفظ عالم
وقوله فله علم هذا هو النتيجة   وهذه عمدة الخ يعني ان هذه الطريقة
وهي جعل الجامع اطلاق اللفظ الدال علي الحقيقة عمدة من ينفي الاحوال اي انها
معتمدة في الاستدلال علي نفي الاحوال ووجه ذلك ان هذه الطريقة وهي جعل
الجامع اطلاق اللفظ انما اثبتت علما فقط ولم تثبت عالمية ثم ان قول الشارح
وهذه عمدة الخ فيه اشارة الي ان نافي الاحوال وان كان يمكنه الاستدلال علي
نفيها بالطريق الاولي والثانية والثالثة لكن هذه الاولي هي المعتمدة لنهوضها   الشارح
دون غيرها من بقية الطرق كما ان الطريق الاخير عمدة من يثبت الاحوال وان
كان له ان يستدل علي اثبات الاحوال بالطريقين اللتين سبقتا الا ان معتمده
هذا الطريق لنهوضها   والجمع بالدليل اي والجامع المصور بالدليل وتوضيح

ذلك ان زيدا اذا اتقن صنعة كان اتقانه لها دليلا على ان له علما بصنعته
فنقول هذا الصانع له علم لاتقانه والاتقان قام بالرب فله علم فقد قيس الغايب
على الشاهد في ثبوت العلم بجامع الاتقان الذي هو دليل على العلم فقوله ثم
الاحكام بكسر الهمزة اي الاتقان وقوله شاهدا منصوب على نزع الخافض
اي الاحكام في الشاهد دليل في العقل الخ وقد يقال ان مجرد الاتقان لا يدل على
ان للمتصف صفة وجودية تسمى علما بل انما يدل على ان الاشيا منكشفة له
واجيب بان هذا الكلام مع الخصم الذي يسلم ان الشخص المتقن له صفة
زايدة فيلزم حينئذ للرب كذلك تامل متقن لافعاله اي لمفعولاته
لان الاتقان انما هو للمفعول لا فعله وهو تعلقات القدرة التنجيزية
الحادثة لا تتصف باتقان والجمع بالشرط اي والجامع المصور بالشرط
واراد بالشرط المشروط وتوضيح ذلك ان المريد من الحوادث من قصد الفعل
وهذا القصد مشروط بالعلم والرب متصف بالمريدية ومعناها كونه قاصدا
واذا كان القصد في الحادث مشروطا بالعلم فالقصد في حق الرب كذلك فيثبت له
العلم بجامع القصد في كل فالقصد الاستدلال على ثبوت العلم والجامع هو
المشروط الذي هو القصد والمثبت هو الشرط الذي هو العلم وكل مريد عالم
اي سوا كان حادثا او قديما ثم ان المتبادر من الشرح ان هذا قياس منطقي
مع ان القياس المنطقي لا يحتاج لجامع على انه يعارض ما مر من انه قياس تمثيلي
اي اصولي والاولى الاتيان به مثل ما قلناه اولا والقصد مشروط الخ اي
والقصد في الحادث مشروط بالعلم فالباري وجد فيه الجامع فيقوم به العلم
فالجامع هو المشروطية لا الشرط اذ هو النتيجة ويرد على هذا نظير ما مر فيقال
ان القصد مشروط بالكشف لا بالعلم الذي هو صفة وجودية والجواب نظير ما مر
ثم ان هذا الدليل انما يتم اذا كان الخصم يسلم ان المريدية في حق الرب معناها
انما هو القصد واما الذين يفسرها بتفسير اخر فلا يتم فتامل والجمع بالعلة
اي والجامع المصور بالعلة وحاصله ان يقال ان المعاني والمعنوية كالعلم والعالمية
متلازمان في الشاهد والمعنوية مترتبة على المعاني وقد قلتم بثبوت العالمية للغايب
وهذا يشير الى ان الجامع لازم العلة لان العلة هي المعاني وهي المنشية والجامع
هو العالمية التي قلنا ان تترتب على العلم فيلزم من اثبات العالمية اي
للغايب

للغايب وجود العلم اي ثبوت العلم له فان التلازم الخ هذا ترشيح للدليل نظرا
الى اثبات المدعي وهو انه يلزم من ثبوت العالمية العلم وتوطية لما بعد من قوله والى البرهان
الخ لصح ثبوت علم ولا عالمية وذلك لانه لا فرق بين اثبات الموجب بالفتح ونفي
الموجب بالكسر والعكس وهو اثبات الموجب بالكسر ونفي الموجب بالفتح ولو صح
وجود عالمية ولا علم اطلق الوجود في جانب العالمية على الثبوت وهي حال لم تنته
لدرجة الوجود واطلق الثبوت في جانب العلم على وجوده وهو معنى موجود على كل
اصطلاح لكنه تعبير صحيح من جهة اللغة لان الثبوت لغة ما قابل الانتفا
ولا يقولون الخ اي في قوة قولك لكن التالي باطل وح فيبطل المقدم وهو صحة
وجود عالمية بلا علم والى هذا البرهان بهذا الطريق انما المتصور اي والى
هذا البرهان المصور بهذه الطريق او ان النا المتصدرية والمراد بالبرهان معناه
المصدري وهو الاستدلال لا معناه اللغوي المتعارف اي والى الاستدلال
بهذه الطريق وهو طريق التلازم اي كما ان المعاني تلازم المعنوية في الشاهد
فكذلك في الغايب والمناسب لما تقدم ان لا يعبر بالتلازم لان المعنوية لازمة
ومسببة كما هو مقتضى ما مر ملازم الاوصاف الخ اي على وجه ان المعنوية
مسببة والمعاني سبب وقد علمت فيما مضى تفسيرهما اي المعاني والمعنوية
والمجرور متعلق بالفعل نسب التعلق للمجرور مع ان التابع نسبة التعلق
للجار والمجرور وقوله وهو قولي لتحقق الخ هذا شامل للجار والمجرور فكان
الانسب ان يقول وهو قولي تحقق ثم بعد هذا كله فالمتعلق في الحقيقة هو
المجرور لانه هو المرتبط بالعامل واما الجار فهو اتى للارتباط به وقوله متعلق
بالفعل الخ فيه تسمح بالذي يظهر تعلقه بيتضمن لان المدعى بعين كون
الاوصاف المعنوية يلازمها معان قايمة بذاته وقولهم اي المعتزلة
في رد الاستدلال على ثبوت المعاني بهذا الدليل وهو التلازم فهو الخصوص
في هذا المقام وحاصل كلامهم ان الاحكام المعنوية المنسوبة للشاهد جايزة
يجوز عدمها وكل جايز لابد له من مقتضي يقتضيه والسبر اقتضى نفي
كون المقتضي هو المعاني وح فلا دليل على كون المعاني علة للمعنوية جواز
المعنوية والاحكام الثبوتية للباري اعني كونه قادرا ومريدا الخ غير جايزة
وحينئذ فلا تكون معللة بمعان زايدة على الذات ان الاحكام اي

الصفات المعنوية كما كون قادر الخ   انما علّلت في الظاهر اي بالمعاني
لجوازها اي تلك الاحكام لان كونه زيد قادر امثلا امر جايز يجوز عدمه
والجواز منتفٍ في احكامه تعالى اي منتفٍ في المعنوية المنسوبة له تعالى فالمراد
بالاحكام المعنوية   الزام منهم لعكس الدليل اعلم ان من القواعد العقلية
ان الدليل يجب اطراده فمتى وجد الدليل وجد المدلول ولا يلزم انعكاسه
فلا يلزم من انتفا الدليل انتفا المدلول الا ترى الى العالم فانه دليل على وجود
المولى وقبل وجود العالم كان المولى موجودا واما العلة فيجب اطرادها
وانعكاسها فيلزم من وجود العلة وجود المعلول ومن عدمها عدمه واما
الشرط فيلزم انعكاسه ولا يلزم اطراده فيلزم من انتفاء الشرط انتفا المشروط
ولا يلزم من وجود الشرط وجود المشروط اذا علمت ذلك فجواز المعنوية في
الشاهد دليل على تعليل المعنوية بالمعاني فمتى وجد الجواز وجد التعليل
ولا يلزم من عدم الجواز عدم تعليل المعنوية بالمعاني وصفات المعاني علل
للمعنوية فمتى وجدت المعاني وجدت المعنوية ومتى انتفت المعاني انتفت
المعنوية والمعتزلة لما قالوا ان تعليل المعنوية بالمعاني في الشاهد لجوازها
وقد انتفى الجواز في المعنوية المنسوبة له تعالى وح فلا تعلل بالمعاني
يلزمهم القول بلزوم عكس الدليل مع انه لا يلزم انعكاسه وكذا قولهم ان
المعنوية ثابتة لله تعالى بدون المعاني يلزمهم انتفا العلة مع وجود المعلول
وهو ابطال لعكس العلة مع انه يلزم انعكاسها فمتى انتفت العلة انتفى المعلول
وقول الش الزام منهم لعكس الدليل كان الاولى ان يقول الزام منهم
لعكس الدليل وهو انه يلزم من عدمه عدم المدلول الا ان يقال ان المعنى
الزام منهم لانفسهم اي انهم الزموا انفسهم القول بعكس الدليل   وهو لا يلزم
اي والحال ان عكس الدليل لا يلزم فيجوز ان ينعدم الدليل ولا ينعدم المدلول
وابطال لعكس العلة عطف على الزام وهو اي عكس العلة لازم   فان
الجواز اي كان جواز المعنوية المنسوبة للعبيد   دليل على تعليل الاحكام
الخ اي بحيث انه يقال الدليل على تعليل المعنوية بالمعاني جواز المعنوية   فلا
يلزم من عدمه اي من عدم الجواز الذي هو دليل على التعليل   لانه لا يلزم الخ
هذا من قبيل التعليل بالعام للخاص   وهم قالوا بلزوم ذلك اي وهم قالوا
صريحا

صريحا بلزوم ذلك في هذا الجزي الذي نحن بصدده ويصح ان يرجع قوله وهم قالوا
ذلك للعام لكنهم انما قالوه التزاما لانهم لم يصرحوا بان الدليل يجوز انعكاسه وانما
لزمهم ذلك من قولهم ان الجواز لما انتفى في صفات الباري المعنوية انتفى تعليلها
بالمعاني   لانه يلزم من عدم العلة الخ من قبيل تعليل الخاص بالعام   وهم
قالوا بعدم لزوم ذلك عايد على الجزي اعني قولهم لا يلزم من عدم المعاني عدم
المعنوية ويحتمل رجوعه للامر العام لكنهم انما قالوه التزاما لانه يلزم من قولهم
الثابتة لله المعنوية دون المعاني انتفا العلة مع وجود المعلول   لانهم
نفوا الخ هذا التعليل عايد على ان قوله وهم قالوا بعدم لزوم ذلك عايد على
الجزي لانه انتفت في التعليل لجانب الجزي   فقد عكسوا المعقول وذلك ان
من القواعد العقلية انه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول وهم قد قالوا باللزوم
وانه يلزم من انتفا العلة انتفا المعلول وهم قالوا لا يلزم فقد عكسوا القاعدتين
العقليتين عكسا لغويا   على اثبات الصفات اي صفات المعاني والاولى
ان يقول على ثبوت الصفات وذلك لان الاثبات فعل المثبت والدليل لا يقام عليه
بل على الثبوت وقوله تلك الصفات السبع يعني المعنوية   من غير معان في
العبارة حذف اي واني بذلك لتحقيقنا المذهب للخصوم وقوله تقوم بها اي
بالذات   لزم ان تكون الذات فورية الخ اي لكن التالي باطل   وبيان
الملازمة الخ البيان لغة هو الوضوح ولكن المراد هنا بالبيان ما به البيان
وهو الدليل اي والدليل الذي يبين ويوضح الملازمة وقوله انه الضمير للحال
والشان   من الاعم الذاتي الاولى حذف الذاتي من جانب الاعم اذ لا مفهوم له
اذ متى حصل الاشتراك في الاخص الذاتي حصل الاشتراك في الاعم مطلقا كان
ذلك الاعم ذاتيا او عرضيا بل لا مفهوم له في كلا جانبي الاخص لانه اذ يلزم
من الاشتراك في الاخص مطلقا الاشتراك في الاعم مطلقا الا ترى انه اذا
حصل الاشتراك في الضحك حصل الاشتراك في الاعم مطلقا كالحيوانية
والنمو والتنفس   وذلك اي ما ذكر من الحيوانية واذا طلقنا عين حقيقة
الانسان   ان المشارك للانسان اي لفرد من افراده كزيد   وقد ثبت للذات
الخ حاصله ان كل صفة لها وصف عام وهو كونها صفة ووصف خاص
وهو التعلق الخصوص والذات لما ثبت لها هذا الوصف الخاص وهو التعلق

ثبت لما انها صفة لكن الاشتراك في الاخص يستلزم الاشتراك في الاعم فالعلم
صفة ذات تعلق مخصوص وقد ثبت هذا التعلق للذات فيلزم ان تكون
الذات صفة العلم وكذا يقال في غير العلم   من التعلق بيان لخاصية العلم
وقوله من تاثير الخ بيان لخاصية القدرة وقد جري علي القول المرجوح في القدرة
من انها انما تتعلق بوجود الممكن دون عدمه والراجح انها تؤثر في كل من وجوده
وعدمه لا يقال ان تنظير التعلق بالناطقية للانسان يقتضي ان التعاريف
المذكورة للصفات حدود ذاتية وفيه نظر اذ لو صح لكانت حقايق الصفات
قد ادركت بكنهها والكنه محجوب لانا نقول كون التعلقات في التعاريف المذكورة
فصولا لا يستلزم معرفة الحقيقة ولان تكون حدودا ذاتية الا لو اخذت
في التعاريف الاجناس الذاتية لكن يجوز ان تكون الماخوذ اعراضا عامة
سلمنا انها تعاريف بالذاتيات فنقول ان المحجوب انما هو عين الصفات
لا حقايقها الذهنية   فيلزم اذ لم يكن الاخ فيه نظر بل هذا اللزوم حاصل
مطلقا كان للذات صفة زايدة ام لا حتي حصلت المشاركة في الاعم
والاخص ثبت هذا اللزوم مطلقا حتي ان المعتزلة ينكرون المعاني من اصلها
فلا معني لقوله فيلزم ان تكون هي علي الخ اذ هم لا يقولون بالعلم ولا بغيره
من المعاني واجيب بانهم يقولون بالعلم وغيره من المعاني والذي ينكرونه
انما هو زيادتها علي الذات فلما خافوا من القول بتعدد القدماء ادعوا ان هذه
الصفات راجعة للذات   من باقي الصفات السبع هذا ظاهر في غير الحياة
اذ لا تعلق لها   وهذا اي كون الذات اذا لم يكن لها صفات زايدة عليها
وثبت لها خواص الصفات تكون الذات بعينها نفس الصفات فالاشارة
راجعة لمضمون قوله فيلزم اذا لم تكن الخ   الزم اي اشد لزوما وما قاعدة
المعتزلة في هذا المقام وهي ما افاده بعد بقوله فان الاشتراك الخ   فان
الاشتراك في الاخص الخ اي فهم يعبرون بالايجاب الدال علي التاثير
ونحن نعبر باللزوم فقد اتفقوا معنا علي اللزوم لكنهم يجعلون هذا اللزوم
ذاتيا اي من ذاتيات الخاص ومعلوم ان الذاتي اقوي لان ما بالذات لا يتخلف
والحاصل ان عبارتهم تشبه عبارة الفلاسفة في التعبير بالايجاب الدال علي
التاثير   ونحن نقول يلازمه الخ اي فالتعبير باللزوم احق من التعبير
بالايجاب

بالايجاب لان التعبير باللزوم لا يدل علي التاثير   في ذلك اي في اصلهم
المذكور   علي كلا القولين اي قول اهل السنة وقول اهل الاعتزال والمراد
بالقولين العبارتين الواقعتين منهما   واما بيان بطلان التالي اي واما
دليل بطلان الخ فقد اطلق البيان علي الدليل مجازا من اطلاق اسم المسبب علي
السبب   لزم ان تضاد الجهل اي من حيث انها صفة وقوله وان لا تضاد اي
من حيث انها ذات   لان التضاد من خواص المعني لان التضاد هو التمانع
علي المحل الواحد كتمانع البياض والسواد والحركة والسكون والذات لا تمانع غيرها
علي المحل اذ هي قايمة بنفسها ولا تقوم بمحل وقوله لزم ان تضاد الخ اي ولزم
ايضا ان تكون الصفة الها معبودا خالقا الي غير ذلك من اللوازم الفاسدة
وجود لازميهما اي لازمي المعني والذات اي وجود المحل من حيث انها
صفة وعدم وجوده من حيث انها ذات   عند ذكرنا استحالته اي استحالة
اتحاد الشيء بغيره في حقه تعالي وذلك في شرح قوله ومن هنا تعلم ايضا
وجوب تنزهه تعالي عن ان تكون جرما الخ   وذلك اي وبيان ذلك اي
استحالة اتحاد الشيء بغيره وذكر هذا البيان هنا مع تقدمه لاجل استحضار
ملتزم   اي صار معه شيا واحدا دفع بهذا التفسير ما يتوهم من ان المراد بالاتحاد
الارتباط   المفسر لها المناسب ان يقول المستلزم لها لان ما ذكر ليست افرادا
للاتحاد بل لوازم له   واتحادهما يمنع من ذلك اي من كون الموجود غيرهما وتوضيح
كلامه ان اتحاد الشيئين يرافع عدمهما لان اتحادهما يقتضي وجودهما وانعدامهما
يقتضي ان الموجود غيرهما وتنافي اللوازم يقتضي تنافي الملزومات اعني الاتحاد
والانعدام الحقيقيين فكيف يجعل انعدامهما قسما من اقسام الاتحاد مع انهما
متنافيان   والاتحاد يوجب ان تكون الوجود واحدا لا اثنين فيه نظر بل
الاتحاد يوجب وجودهما لكن لا بالصفة المتقدمة فهما موجودان معا
لكن لا علي صفة الاثنينية كسبك دينار مع دينار فلو قال الشارح والاتحاد
يوجب وجودهما لا بصفة الاثنينية والوجود بصفة الاثنينية مناف
للوجود لا بصفة الاثنينية وتنافي اللوازم يدل علي تنافي الملزومات
اعني الاتحاد ووجودهما معا واذا كانا متنافيين فكيف يجعل وجودهما معا
من اقسام الاتحاد وهو مناف له لكان احسن   لا عدم احدهما الخ عطف

علي قوله تحقق الوجود لعل الخ ويلزم ايضا الخ هذا من تفاريع الشم وهذا
اللازم جاري علي اتحاد الصفات بعضها ببعض فقط بخلاف ما قبله فانه جار
علي الاتحاد مطلقا ما لا يمتثل اي ما لا يحكم العقل بصحته وان كان يتصوره
وقوله مطلقا اي في الذوات والصفات ولا في احدهما مع الاخر اخذا من قوله
قبل ذلك ويلزم ايضا الخ سواد حلاوة بالتنوين فيهما ويصح قراءته بلا
تنوين فيهما علي انه من قبيل المركبات مثل ما هو جاري بيت بين شراك
المتبادر من قول المتن واصل ذلك الخ ان الاشارة راجعة لاحالة كون
الشي الواحد ذاتا وصفة بدليل ما ذكره من التعليل بلزوم المضادة وعزها
والشم جعل اسم الاشارة راجعا للتكلم بمنع اجتماع الخاصيتين لذات واحدة
حيث قال يعني ان مبني الكلام في منع اجتماع الخ فهو تفسير للمعنى بما يقتضيه
المقام لا بمعناه مطابقة والحاصل ان اسم الاشارة علي كلام الشم راجع لما
يفهم من المعنى وليس راجعا لما يفهم من الكلام السابق وهو احالة كون الشي
ذاتا وصفة كما قلناه يعني ان مبني الكلام المبني تفسير للاصل المعبر
في المتن وقوله الكلام بمنع الخ تفسير لاسم الاشارة في قوله واصل ذلك والكلام
بمعنى التكلم وفي بمعنى الباء اي التكلم بمعنى اجتماع الخ ان الصفتين مثل
السواد والحلاوة مثلا وخاصية الاول الكون سوادا وخاصية الثاني مثل الكون
حلاوة والكون سوادا ليس نفس السواد بل خاصية له وكذا الكون حلاوة
ليس نفس الحلاوة بل خاصية له والحاصل انه اختلف هل يجوز عقلا
ان يجتمع في الشي الواحد خاصيته وخاصية غيره المخالف له وذلك مثل السواد
فيجوز ان يقوم به الكون سوادا والكون حلاوة بحيث تكون السواد نفس
الحلاوة او لا يجوز قولان وسياتي دليل كل واحد فقول الشم في منع اجتماع
خاصيتي الصفتين اي مثل الكون سوادا والكون حلاوة مع الكون نا عما
فانه خاصية للنعومة وقوله والصفات عطف علي قوله خاصيتي الصفتين
وفي الكلام حذف اي او خواص الصفات وليس عطفا علي الصفتين والا
لاقتضي ان الصفات الثلاثة لها خاصيتين فقط مع ان كل صفة لها خاصية
وقول الشم واحد اللام بمعنى في اي في شي واحد وذلك كالسواد علي هذه
المسئلة الاولي اسقاط علي لانها لو اعتبرت مع مجرورها صلة المبني تثبت
ان بلاخبر

ان بلاخبر وقوله المشهورة اي بين العقلا وذلك اي وبيان ذلك
اي بيان كون التكلم بالمنع مبناه هذه المسئلة المشهورة هل يجوز
اي عقلا خاصيتا عرضين مختلفين اي في الحقيقة وليس بينهما غاية
التنافي كالسواد والحلاوة وخاصيتهما الكون سوادا والكون حلاوة ومفهوم
مختلفين ان خاصيتي العرضين المتضادين كالسواد والبياض لا يجوز اجتماعهما
في ذات واحدة باتفاق فلا يجوز اجتماع الكون سوادا والكون بياضا في
السواد والا لزم اجتماع البياض والسواد وهما ضدان لا يجتمعان ثابتين
خبر تكون لذات واحدة تطلق الذات علي مقابل الصفة وعلي حقيقة
الشي وعلي الموجود في الخارج فعلي الاول لا يقال للسواد والبياض ذات بخلافه
علي الثاني والثالث فانه يقال له ذات والمعدوم يقال له ذات علي الثاني دون
الاول والثالث والمراد هنا الذات بالمعنى الثاني وهو الحقيقة فيشمل
حقيقة الذات والصفة كسواد هو حلاوة تمثيل للذات الواحدة التي
تثبت لها خاصية العرضين المختلفين والمراد السواد المعين وقوله لاجتماع الخ علة
لمحذوف اي وهذا التمثيل صحيح لاجتماع خاصيتي السواد والحلاوة وهما
الكون سوادا والكون حلاوة ويلزم من اجتماع الخاصيتين اتحاد العرضين هذا
والمراد بقوله لاجتماع خاصية السواد الجنس اي جنس الخاصيتين فخاصية
السواد تشمل كل ما اختص به كالسوادية والقابضية اي كونه سوادا وكونه
قابضا للبصر مثلا فان كل واحد مما ذكر يميز السواد عن غيره من الالوان وبهذا
اندفع ما يقال ان كلام الشم مبني علي التسمح لانه مبني علي ان خاصية السواد
السواد فقط وقد مر سابقا ان خاصية السواد القابضية فما هنا مخالف لما مر
فتامل ودليل المحققين علي ابطاله اي واما من جوز ذلك عقلا فنظر
الي ان في ذلك اجتماع الامرين المتخالفين وذلك جائز كاجتماع الحركة
والاكل ورد عليه بان الجائز اجتماعهما مع اختلاف الحقيقة بان تكون حقيقة
هذا تغاير حقيقة هذا واما مع اتحاد الحقيقة كما هو الموضوع بان تكون
الحقيقة واحدة بحيث تكون الحركة نفس الاكل فذلك ممنوع الذي
لا مزية فيه تاكيد لما قبله فمن طرده في الصفات الازلية اي فمن طرد
ما ذكر من احالة ثبوت خاصيتي وصفين لذات واحدة فيمنع ان تكون

القدرة علما وذلك لان القدرة خاصيتها التاثير في الممكنات والعلم
خاصيته التعلق على وجه الانكشاف الي التعلق بجميع اقسام الحكم العقلي فلا يجوز
ان تقوم هاتان الخاصيتان بالقدرة عند المحققين لان القدرة باعتبار قيام
الخاصية الاولي بها تضاد العجز وباعتبار قيام الثانية بها لا تضاده وانما تضاد
الجهل فيلزم اذن ان القدرة مضادة للعجز غير مضادة له وذلك تناقض باطل
علي ابطال الخ مراده بالابطال البطلان لان الابطال فعل الفاعل ولا دليل
عليه علي موضوع واحد متعلق بثبوت وعلي بمعني في والموضوع
بمعني المحل اي في شي واحد معين كالسواد الجزئي فان السواد اي من
حيث اتصافه بالكون سوادا يضاد البياض اي ولا يضاد المرارة ومن
حيث اتصافه بالكون حلاوة يضاد المرارة ولا يضاد البياض فلو كان السواد
نفس الحلاوة لزم ان السواد مضاد للبياض غير مضاد له ومضاد للمرارة غير
مضاد لها وهذا تناقض باطل فما ادي له باطل وقول الش والحلاوة لا تضاده
الانسب ان يقول بدله مثل ما قلنا لان الموضوع متصف بخاصيتين فيلتفت
للسواد باعتبار اتصافه بكل صفة على حدة فتامل لذات واحدة اي
وهو السواد واعلم ان الدليل المذكور هو بحسب المعني في قوة قولنا
لو ثبت سواد حلاوة لزم منه ثبوت التضاد ونفيه في موضوع واحد لكن
التالي باطل وقوله فان السواد لا يضاد الحلاوة بيان للملازمة وقوله
وذلك محال في قوة الاستثنائية المقدرة قال المقترح يعني النهري
اعلم ان مسالة سواد حلاوة اي حكم مسالة سواد حلاوة وهو ثبوت
التضاد وعدمه في محل واحد اي ان هذا الحكم انما يلزم على قول من يقول بثبوت
الاحوال اما ان قلنا لا حال وليس هناك الا الحلاوة والسواد فجعلناهما
شيا واحدا فانما يلزم عليه اتحاد المتخالفين وجعل الوجودين وجودا واحدا
والحاصل ان اجتماع خاصيتي العرضين المختلفين لشي واحد ممنوع
سوا قلنا بالاحوال او بنفيها لكن على القول بثبوت الاحوال علة المنع ما يلزم
عليه من التضاد وعدمه وعلي القول بنفي الاحوال فالمنع للزوم اتحاد الخلافين
وصيرورة الوجودين وجودا واحدا لا لاجل وجود التضاد وعدمه اذ لا اثنينية في
هذا هذا محصل كلام النهري وقد يقال ان من ينفي الاحوال يقول بالوجه
والاعتبار

[illegible]

والاعتبار وهو يكفي في التضاد فالسوادية والحلاوية حاصلان على ذلك
القول ايضا الا انهما اعتباران لا حالان وح فالتضاد وعدمه حاصل على كل من
القولين وليس مخصوصا بالقول بثبوت الاحوال وقال اخص وصف الشي
وجوده اي وليس ثم وصف خاص به غيره لا الاكوان ولا غيرها والشي انما
يتميز عن غيره بالسلب لا بالمقصود ان يكون الوجودان هما الخاصتان
علي هذا القول والوجود عين الموجود بقي شي وهو ان اتحاد الوجود لازم مطلقا
قلنا بنفي الاحوال او بثبوتها فالاولي للش ان ياتي بعبارة تفيد انا لو قلنا
بالاجتماع يلزم عليه جعل الموجودين وجودا واحدا مطلقا والتضاد انما يلزم
علي القول بثبوت الاحوال فقط وهذا معني قوله يعني اتحاد للزوم الوجودين
فاكثر مطلقا اي سوا قلنا بثبوت الاحوال او بنفيها ولزوم التضاد وعدمه
ان قلنا بثبوت الاحوال مطرد الخ اي فليس ما ذكر قاصرا على نحو السواد
والحلاوة بل ياتي في الصفات الازلية ايضا للزم منه ان يضاد الجهل الخ
اي ان قلنا بثبوت الاحوال وقوله ويلزم ان تكون الخ اي سوا قلنا بثبوت
الاحوال او لا ينبغي ان المناسب للسواد والحلاوة ان تكون العلام في الصفات
بعضها مع بعض لا في الصفات والذات وما مر من لزوم كون الشي الواحد
لا محل له وله محل انما يلزم في الذات والصفات على القول بثبوت الاحوال
لانك تقول ان الذات من حيث هي ذات لا تحتاج لمحل ومن حيث كونها علما
تحتاج لمحل والحيثية حال وكذا على القول بنفيها لان الحال اذا انتفت بقي الوجه
والاعتبار فتامل قالوا الضمير للمعتزلة النافين لوجود المعاني وحاصل
ما قالوه من الشبهة لو وجدت المعاني للزم تعليل الواجب لكن تعليل
الواجب باطل فبطل المقدم وهو وجود المعاني وثبت نقيضه وهو عدم
وجودها وذلك مطلوبهم فقول المص يلزم الخ من وجودها اي المعاني
تعليل الواجب وهو المعني به اشارة الي الشرطية القائلة لو وجدت
المعاني للزم تعليل الواجب وحذف المص الاستثنائية وهي لكن تعليل
الواجب باطل وذكر دليلها واقامه مقامها وهو قوله وذلك الخ
وذلك مستلزم جوازه اي وتعليل الواجب يستلزم جوازه اي وجواز الواجب
باطل بالضرورة لما فيه من الجمع بين متنافيين قلنا يعني الخ هذا رد

للاستثنائية وحاصله انا لا نسلم ان تعليل الواجب باطل مطلقا لان المراد
بالتعليل هنا الاستلزام ولا محذور في استلزام بعض الصفات لبعض وليس
المراد بالتعليل هنا افادة العلة لمعلولها الثبوت المستلزم لجواز المعلول وح
فالاستثنائية باطلة لبطلان دليلها هنا اي في صفات الواجب واما
صفات الحوادث فيأتي الكلام فيه التلازم المناسب الاستلزام لا الافادة
العلة من اضافة المصدر للفاعل ومعلولها مفعول اول والثبوت مفعول ثان
يعني ليس التعليل هنا بمعنى ان صفة العلم افادت العالمية الثبوت بل ان ذلك
التعليل راجع لمعنى الاستلزام ولا يلزم منه تاثير العلة في معلولها والتلازم
كما يحصل بين الممكنين من غير تاثير لاحدهما في الاخر كالجوهر والعرض كذلك
يحصل بين الواجبين من غير تاثير اي فكما ان ارادته تلازم علمه كذلك ارادته
تلازم مرادية على القول بان المرادية حال احتج القايلون يعني المعتزلة
واراد بالصفات صفات المعاني واراد بالنفي الانتفا واما الفلاسفة فينفون
جميع الصفات المعاني والمعنوية ثم النفسية ولم نذكر حجتهم في المتن وسيذكرها
في الشرح ظاهر وجه ظهورها هو انه لو وجد انما توجه على انها علل للمعنوية
اما بطلان التالي اي اما بيان بطلانه لكان ممكنا اي لكن التالي باطل
فقد حذف الشرح الاستثنائية من حيث انه هذا دليل على التلازم الذي
في الشرطية القايلة لو علل الواجب لكان ممكنا فالحيثية للتعليل ولا امكان
الى هذا سبا ولا استثنائية الدليل الذي حذفها الشرح وهي لكن كون الواجب
ممكنا محال وقوله وايضا الخ سيرد ثان لما بمعنى انه لو خلي الخ اي بمعنى ان
الممكن لو خلي مع ذاته اي بقطع النظر عن علته المقتضية لوجوده لم يكن الا
معدوما ودفع الشرح بهذا ما يتوهم من ظاهر العبارة من ان ذات الممكن تقتضي
عدمه وهو وان كان احد قولين لكنه ليس مرادا وحاصله ان ذات الممكن قيل
انها هي المقتضية لعدمه وقيل ان ذات الممكن لا تقتضي وجوده ولا عدمه
والعبارة تقتضي الجري على الاول وهو غير مراد فافاد بهذا التفسير ان المراد
معنى اخر غير القولين وهو حقيقة الخ اي وما كان العدم ثابتا له باعتبار
ذاته هو حقيقة الممكن واما قوله فيكون الخ فهو تفريع على ما قبله اي وما
كان ثبوته مستفادا من غيره كان العدم ثابتا له باعتبار ذاته فهو حقيقة
الممكن

وما كان العدم ثابتا لازم

الممكن وايضا الخ يعني انه لا حاجة لهذا لان اتصاف الباري بصفة ممكنة
لازم من كون صفاته تعالى ممكنة اللازم على التعليل واتيان المص بلفظة ايضا
يقتضي ان هنا لازمين مستقلين وقد تقدم انهما لازمان مستقلان باعتبار
المقصود منهما الاول انقلاب الواجب ممكنا وهو مستحيل في نفسه من غير
التفات لما يودي اليه في هذا المقام من اتصاف الباري تعالى بالممكنات
والثاني اتصاف الباري تعالى بالممكنات وهو محال في نفسه وهذا ظاهر
فاذن كون الشيء الخ هذا متفرع على قوله فلان الواجب لو علل لكان
ممكنا فهو اشارة الى النتيجة بالمعنى وهو في قوة قولنا فبطل المقدم وهو
تعليل الواجب بمنع الاستثنائية اي بمنع استثنائية الدليل الاول
وهو المشار اليه بقوله لو وجدت صفات المعاني للزم تعليل الواجب لكن التالي
باطل فبطل المقدم على القول بثبوت الاحوال اي واما على القول بنفيها
فلا تلازم اذ لا تعاير والشي لا يلازم نفسه فليس معناه الا التلازم
الاولى ان يقول الا الاستلزام لان التلازم امر مشترك بين المعاني والمعنوية
وح فلا معنى لقولهم المعاني علة والمعنوية معلولة تلازم صفة اخرى
الاولى تستلزم صفة اخرى كالعالمية مثلا ادخل بمثلا القادرية
اللازمة للقدرة والارادية اللازمة للارادة لان القدرة والارادة داخلتا
بمثلا الاولى فانه وقع قول بعضهم الاولى حذف مثلا الثانية لانه ليس للعلم
من المعنوية الا العالمية والا لزم سبق الخ اي لكن التالي باطل لما يلزم
عليه من حدوث العالمية واعلم ان قول الشرح وليس معناه الخ غير جار على
طريق كلام الخصوم ثم يرد به عليهم وذلك لان المعتزلة لا يقولون معنى
التعليل هنا ان العلم مثلا افاد ثبوت العالمية بعد ان كانت معدومة وذلك
لان المعلول مقارن علته ولا يتاخر عنها بالزمان والعلة في هذا المقام
تكون واجبة قديمة فمعلولها كذلك تكون قديما غير مسبوق بعدم فلا يمكن
المعتزلة ان يقولوا انه مسبوق بعدم لان العلة لا تسبق معلولها بالزمان
اتفاقا وانما يقولون اللازم من تعليل الواجب ان يكون ممكنا لذاته بمعنى ان
وجوده ليس لذاته بل الغير اثر فيه ولا يلزم من تاثير الغير في وجوده سبق
عدمه والحاصل ان اللازم لتاثير الغير في وجود الشيء كون ذلك

الشيء ممكنا لذاته ولا يلزم سبق عدمه لان الترتب الزماني فيما بين العلة
والمعلول ممتنع انما قالا لان المعلول يقارن علته حدوثا وقدما الاثري لقول
الاعاجم في صفات الله الوجودية انها معلولة للذات اي انها اثرت في وجودها
مع عدم علية لذاتها واجبة لغيرها واذا رجع التعليل لمعنى التلازم
اضافة معنى للتلازم بيانية وكان الاحسن ان يقول واذا رجع التعليل
للتلازم فلا يلزم من وجود المعاني ضرر لانه لا يلزم من التلازم تاثير العلة في
معلولها اي تاثير الملزوم في لازمه وعلم بلازم علامه اي باعتبار الادلة
الدالة على ان له علما وان له كلاما وعلمه بلازم عالمية الاتيان بهذا الكلام
في هذا الاسلوب غير مناسب لانه المدعي فلا يناسب العطف على التفطير
والمناسب ان ياتي به في اسلوب التفريع بان يقول فعلمه بلازم عالمية كما
تقول ارادته الخ على القول بان العالمية حال ثابتة واما على القول الاخر
فالتلازم اذ لا مغايرة بينهما والشيء لا يلازم نفسه واما الوجه والاعتبار
فعلى العدم وقس على هذا الاشارة راجعة لقوله وعلمه بلازم عالمية فيقال
وقدرته تلازم قادريته وارادته تلازم مريديته ونكتة الخ اراد بها
الفائدة الي مال اصحابنا يعني اهل السنة كذا قال بعض الحواشي لكن صرح بعض
حواشي شرح ام البراهين بان القول الثاني للمعتزلة هذا وكان الاولى للشارح ان
يقول ان التعبير بالطرق لاخراج صفات الحوادث فان في معنى التعليل فيها
قولين والمعول عليه منهما ان التعليل فيها معناه التلازم كالتعليل في
صفات الباري وذلك اي وبيان ذلك اي وبيان ما لهم من الخلاف
على القول بثبوت الاحوال اي واما على القول بعدم ثبوتها وانما هي
وجوه واعتبارات لا ثبوت لها في نفسها بل في الذهن فالامر ظاهر لان المنزه لا تتعلق
بالامور الاعتبارية قولا واحدا فهل الصانع فعل للمعنى الخ اي وعلى هذا
فالعالم ثلاثة اشياء اجرام ومعاني ومعنوية والمعنى مبتدا وقوله وهو
الذي افاد الخ خبر وقوله لملازمته الحال سند لقوله والمعنى الخ هو الذي افاد
ثبوت الحال وانت خبير بان هذا السند لا ينهض لان حاصل مدلوله ان كلا
من المعنى والحال يستلزم الاخر وهذا لا يقتضي المدعي وهو ان المعنى هو
المؤثر في الحال فكان الاولى ان يقول لاستلزامه الحال بدل قوله لملازمته
الحال

الحال وعدم تعقلها اي الحال بدون اصل المعنى اذ لا تعقل عالميته وانما
تعقل بالتبع لمعناها الذي اوجبها هو الذي افاد ثبوت الحال اي فالرب خلق
المعاني والمعاني هي المؤثرة في المعنوية عند هولاء اي المحققين وقوله شاهدا
وغائبا اي في الشاهد والغائب فهو منصوب بنزع الخافض ثبوت التلازم
الاولى ان يقول هو الاستلزام وقوله في طرفي النفي الخ اي بحيث متى انتفت
المعاني انتفت المعنوية ومتى وجدت المعاني ثبتت المعنوية واضافة طرفي
لما بعده للبيان واما من قال الخ المناسب ان يقول وذهب غيرهم الى
الثاني وهو باطل قطعا في ذلك الاولى اسقاط في ويقول فقوله ذلك
لان تلك العلة الخ هذا استدلال على ما حكم به من البطلان ومراده بالعلة
المعنى الموجب للحال وقوله مع التقدم اي مع تقدمها عليه في الزمان وهو
محال اي وتاخر المعلول عن علته بالزمان محال لوجوب التقارن بين العلة
والمعلول في الوجود واحترز بذكر الزمان عن التقدم بالذات فانه ليس
بمحال بل واجب فيما بين العلة والمعلول ومعنى التقدم بالذات تقدم احد
الامرين على الاخر رتبة في الذهن بحيث يحتاج الثاني للاول ولا يكون
متاخرا عنه خارجا كتقدم العلة على المعلول فانه في الذهن لا في الخارج
والحاصل ان تقدم العلة على المعلول بالزمان وهو ان توجد العلة اولا في
الخارج ولم يوجد المعلول ثم يوجد بعد
ذلك محال وتقدمها عليه بالذات والملاحظة الذهنية واجب وان
اثرت العلة وهي المعاني وقوله في الثبوت اي في ثبوت الحال لزم
عدم تقدم المؤثر على اثره فيه انه ان اراد عدم تقدمه عليه بالذات فلا
يلزم مع المصاحبة في الوجود وان اراد عدم تقدمه بالزمان فلا نسلم
استحالته الا لو كان التاثير بالاختيار واما بالعلة فلا بل عدم التقدم هو
الواجب واجيب بانه قد ثبت بالبرهان بطلان التاثير بالعلة
والطبيعة وانه لا تاثير الا بالاختيار والمؤثر بالاختيار لا بد ان يتقدم على
اثره قطعا اذ لا يتسلط التاثير بالاختيار الا على معدوم وفيه نظر لان الكلام
مفروض في العلة ولو قال المص وان اثرت في الثبوت مع مصاحبته وجودها
له لزم عدم الوحدانية في الافعال كان احسن تامل اذ ليس ثاد

وجود العلة اي وهي المعنى الموجب للحال   وهي افادة ثبوت الحال لمحله
حالية او اعتبارية يعني ليس وجودها ولفظ افادت فعل ماض مسند الى ضمير
العلة وكذا قوله بعد وهي افادة ثبوت العلة لا مصدر فيهما اذ لا يظهر له
معنى   لان الحال الخ سند للتقوية المذكورة   الا باعتبار معناها اي
باعتبار المعنى المستلزم لها فلا تعقل العالمية الا بعد تعقل العلم   بخلاف
التكلمي اي فانا نتعقل المعنى لمعاني متميزة لا باعتبار حالها فنتعقل العلم مثلا
وان لم نتعقل العالمية   فان اجابوا الخ هذا راجع لقوله ولزم المتكلم اي
فان اجابوا عن لزوم المتكلم بان المعاني اصل للمعنوية فتكون ارجح منها فلذا
اسندوا وجودها لله وكانت موثرة في المعنوية   قيل لهم اي في رد هذا
الجواب وحاصل هذا الرد ان التاثير انما يكون لمن وجبت له صفات الالوهية
والمعاني ليس لها هذه الصفات وح فلا تكون موثرة وانت خبير بان
هذا الرد لا يثبت المتكلم حتى يكون ردا لجوابهم بابطاله وانما يبطل اثبات
التاثير لغير الله ولا كلام لنا فيه وحينئذ فجوابهم عن المتكلم صحيح والحاصل
ان ما ذكره الشارح من رد جوابهم انما ابطل ثبوت التاثير لغير الله ولا ينهض
في رد ما اجابوا به عن المتكلم لان المقصود بجوابهم دفع التساوي الموجب للتحكم
ولا يخفى تفاوت الاصل والفرع وليس المقصود بجوابهم افادة ان الاصالة تقتضي
التاثير حتى يرد عليه بانه لا ملازمة بين كون الشي اصلا وكونه موثرا
فالحق ان جوابهم عن المتكلم صحيح   لكونها اصلا انما كانت اصلا للحال
لان الحال كما مر لا تعقل متميزة على حدتها بل لا تعقل الا تبعا لتعقل معناها
وانما يصح الخ هذا تعليل لما قبله فالواو للتعليل اي لانه انما يصح
التاثير لمن وجبت الخ اي والمعاني ليس لها هذه الصفات وحينئذ
فلا تكون موثرة   ولو كان الشي اصلا الخ اي ولو قلنا ان الاصالة
هي المقتضية للتاثير لزم ما ذكره الشارح   وذلك معلوم البطلان
اي فبطل كون الاصالة مقتضية للتاثير وثبت ان الخالق للمعاني
والمعنوية هو الرب ولكن اذ تعلقت القدرة باحدهما لزم تعلقها
بالاخر ولا يعقل تعلقها باحدهما دون الاخر اذ هذا من المستحيل وهو
لا تتعلق القدرة به فعدم تعلقها به لا يعد نقصا فالتلازم بين المعاني
والمعنوية

والمعنوية عقلي كالجوهر والعرض فمتى تعلقت القدرة باحدهما لزم تعلقها بالاخر
ويستحيل تعلقها باحدهما دون الاخر فان قلت كيف يصح من بعض المتكلمين
القول بان المعاني اثرت في المعنوية على طريق العلة مع ان القول بتاثير العلة
كفر واجيب بان القايل بذلك انما لم يكفر لانه يقول ان المعاني الموثرة
في المعنوية مخلوقة لله فهو مثل فعل العبد فان الله خلق قدرة العبد وهي
الموثرة في فعله على ما قاله المعتزلة فان قلت مقتضى هذا الجواب
ان القايل بان النار مخلوقة لله تعالى وهي موثرة بطبعها انه لا يكون كافرا مع
انه كافر قطعا واجيب بانه فرق بين النار والمعاني فان هذه صفات
والنار ذات وقولهم ان القول بتاثير العلة يحمل على ما اذا كانت العلة
ذاتا لا صفة والا فلا كفر فتامل قوله وهي تستقل بوجود الاعراض انما كانت
الجواهر اصلا من حيث انها تقوم بنفسها والاعراض فرعا لانها لا تقوم بنفسها بل هي
مفتقرة للجواهر تقوم بها وايضا الاعراض اوصاف للجواهر والوصف تابع للموصوف
والمتبوع اصل للتابع   وبالجملة فهذا القول اي القول بتاثير العلة للمعاني
في المعنوية   وعلى تقدير صحته فانما يصح الخ هذا الا منع له لان اصل الكلام في
صفاتنا الحادثة وقوله انما يصح يقتضي ان هذا القول قيل به في صفاته تعالى
وفي صفاتنا الحادثة وليس كذلك كما مر   فامكن اسنادها الى موثر اي اعانا
ووقوعا وهذا التفريع على قوله فانما يصح الخ   نفي قبول الانتفا اي مطلقا
ازلا وفيما لا يزال سابقا ولاحقا فهو مستلزم للقدم والبقا   وفي ذلك اي في
انتفا قبول الانتفا له سابقا ولاحقا   تحقيق قدمه اي تحقيق وجوب
قدمه لان القدم من اوصاف الوجوب وحينئذ ففي قوله في التفريع
فلا انتفا له اي فلا يقبل الانتفا سابقا ولا لاحقا لان تحقيق وجوب القدم
انما يتفرع على عدم قبول الانتفا لا على الانتفا تامل   فلم يصح اسناده
لمقتضي اصلا فيه ان التفريع اعم من المفرع عليه اذ المفرع عليه انما يقتضي
عدم صحة اسناده لمقتض يوثر فيه الايجاد بعد العدم او العدم بعد الوجود
فقط او نفي اسناده لهذين المقتضيين لا ينافي ان قيام العلم به مثلا تقتضي
قديم فيكون قديما بعدم مقتضيه فتامل   وفي ذلك تحقيق لقدمه
اي لقدم الواجب الشامل للصفات لان الكلام في الواجب مطلقا اعم من ان

تكون ذاتا او صفة فقول الش اولا والواجب الخ اي الواجب مطلقا لا خصوص
الصفة وله الكلام اولا في الصفات فهو استدلال على الخاص بالعام فتامل ان اطلق
فيها اي في صفاته جل وعلا وظاهر كلام المقترح لا حاصله انه قدم ان القول
المعول عليه ان الله خلق المعاني والمعنوية الحادثة نعم التلازم بينهما عقلي
خلق احدهما دون الاخر مستحيل وقيل ان المولى خلق المعاني فقط وهي اثرت في المعنوية
وظاهر كلام المقترح ان هذا الخلاف جار في الصفات القديمة بمعنى ان كلا من
المعاني والمعنوية قديم ولا تاثير لاحدهما في الاخر وهما متلازمان وقيل ان المعاني
قديمة بالذات فهي غير مخلوقة بخلاف المعنوية فان المعاني اثرت فيها بطريق
التعليل فهي ممكنة بالذات قديمة بالزمان فقط فقد اتفق القولان على ان المعاني
غير مخلوقة فالخلاف هنا ليس عين الخلاف المتقدم في صفات الحوادث من جميع
الوجوه لان الخلاف المتقدم في صفات الحوادث هل هما مخلوقان للرب او احدهما فقط
واما الخلاف في صفات القديم فحاصله هل كلاهما قديم او احدهما فقط فهو نظيره
في الجملة ان الخلاف اي المعهود اي الخلاف السابق عن اهل السنة في معنى
تعليل المعاني للمعنوية في الشاهد هل المراد بالتعليل التلازم او المراد به التاثير
في تعليل الواجب اي في تعليل الاحوال الواجبة بالمعاني التي سبق تقريرها
اي وهي لو وجدت المعاني للزم تعليل الواجب لكن التالي باطل عند المتقدم فثبت
نقيضه وهو انها ليست بموجودة فقد يتلازم الممكنان اي كالمعاني القائمة
بالعبد والمعنوية القائمة به وقد يتلازم الواجبان وذلك كالمعاني القائمة
بالرب والمعنوية القائمة به ولا منافاة اي بين الاتصاف بالوجوب
والاتصاف بالتلازم فان المعنوية واجبة وملازمة للمعاني ومن قال بان
المعنى يوجب اي يوجب الحال المعنوية اي ومن قال ان تعليل الحال بالمعاني معناه
ايجابها لها لا ملازمتها لها فليس مراد هذا القائل بكون المعاني توجبها انها
توثر فيها بل مراده ان العلم بوجود المعاني يفيد العلم بثبوت الحال المعنوية
في الخارج الحكم لا يجب اي لا يعلم وجوبه اي ثبوته والمراد بالحكم المعنوية
وقوله الا باعتبار وجود معناه اي الا باعتبار العلم بوجود معناه والحاصل
ان قول من قال المعنى توجب المعنوية مراده ان العلم بوجود المعاني يفيد العلم
بثبوت المعنوية وليس مراده انها توثر فيها بحيث تكون ممكنة لذاتها
وكان

وكان المناسب في المقابلة ان يقول ومن قال ان التعليل معناه الايجاب فمراده
كذا وليس مراده التاثير بعد هذا كله فقد تحصل لنا ان القولين اتفقوا على
على عدم تاثير المعاني في المعنوية وحينئذ فقول الش وظاهر كلام المقترح ان الخلاف
جار ايضا الخ لا يسلم هذا الكلام اذ كلام المقترح ليس فيه تعرض ولا اشارة للقول
بان المعاني موثرة في المعنوية فتامل قوله فانا قلنا الخ هذا سند لكون المراد بالايجاب
افادة العلم لا التاثير وحاصله ان العالمية مغايرة للقادرية باعتبار تغاير العلم
للقدرة وكذلك العالمية القائمة بزيد تماثل القائمة بعمرو باعتبار ان العلم
القائم بهذا يماثل العلم القائم بهذا فالمعنوية لا تعقل متميزة لضعفها وعدم وصولها
لحالة الموجود ولا يعقل فيها تماثل ولا تخالف بحسب ذاتها بل بحسب المعاني
الملازمة لها فلما كانت لا تعقل متميزة الا باعتبار المعاني ولا يتاتى فيها تماثل
ولا تخالف الا باعتبار المعاني كان العلم بها تابعا للعلم بالمعاني فقوله فاذا قلنا انه
اي الحكم وهو المعنوية وقوله الا باعتباره اي باعتبار معناه وقوله ولا يثبت
شيء اي في الحكم باعتبار معقوليته اي مهو من حيث ذاته بقطع النظر عن
معناه فكيف ينفي الخ اي واذا كان التعليل بمعنى التلازم او بمعنى الايجاب
المفسر بما تقدم فكيف تنتفي المعاني اي فكيف يصح نفي المعاني التي باعتبار وجودها
وجب الحكم اي التي باعتبار العلم بوجودها يحصل العلم بثبوت الحكم في الخارج
فقوله فكيف الخ استفهام انكاري قصد به الرد على المعتزلة لانهم قالوا بثبوت
الحال المعنوية وينكرون المعاني فيقال لهم كيف تثبتون الحال وتنكرون المعنى
مع ان الحال انما وجب بوجوب المعنى وظهر لك مما قلنا ان ما في قوله ينفي ما
باعتباره واقعة على المعاني فتامل وحاصل جوابه الخ وحاصل
جواب المقترح عن الشبهة المذكورة وهذا الحاصل من كلام المص وعبر بذلك ولم
يقل وحاصل الرد عليهم اشارة الى ان ما قاله المعتزلة قصدوا به الزام اهل
السنة لا الاستدلال على كلامهم والا لعبر بان يقول وحاصل الرد عليهم
الذي الزمته المعتزلة اي لاهل السنة وقوله في تعليل في بمعنى على وقوله
على المذهبين اي مذهب من يقول ان تعليل الاحكام بالمعاني معناه ايجاب
المعاني للاحكام لان الممكن هو الذي الخ قال الش وحاصل جوابه ان
الامكان لا يلزم على كلا المذهبين في معنى التعليل اما على القول بان معناه

التلازم فعدم اللزوم ظاهر واما على القول الثاني وهو ان معنى التعليل ان المعنى
يوجب الحكم فلما م مت لك لكان احسن وذلك لان قوله لان الممكن الخ لا دخل
له في عدم لزوم الامكان لتعليل الاحكام الواجبة فكان الاولى اسقاطه اللهم
الا ان يقال انه تعليل لمحذوف والاصل وحاصل جوابه ان الامكان المنافي
للوجوب الذي التزمته المعتزلة على تعليل الاحكام الواجبة لا يلزم على
كلا المذهبين الخ فعلله متضمن لامرين الاول منافاة الامكان للوجوب
وقد بينه بقوله لان الممكن الخ الامر الثاني عدم لزوم الامكان وقد بينه
بقوله اما عدم لزومه اي الامكان على الاول فظاهر الخ فتامل على القول
الاول اي وهو ان معنى التعليل التلازم وقوله فظاهر اي فظاهر انه لا يلزم
عليه الامكان اذ كما يتلازم الممكنان يتلازم الواجبان كما مر واما على
القول الثاني اي واما عدم لزوم الامكان على القول الثاني وهو ان معنى
تعليل الاحكام بالمعاني ان المعاني توجبها وقوله فلما كانت اي الاحكام المعنوية
لا تستقل الخ فوجوب معانيها الخ اي فالعلم بثبوت المعاني علم بوجوبها
اي علم بثبوتها اي المعنوية اي يصير العلم بثبوتها فكانها اي المعاني
مع المعنوية ذات واحدة ويحتمل ان المعنى فكانها اي المعنوية مع المعاني
ذات واحدة وصدر الكلام يقتضي الاول وقوله بعد اذ لا ذات للاحوال
الخ يقتضي الثاني اذ لا ذات الخ يعني انه لا يعقل اتصاف الاحوال
المعنوية بالامكان الا اذا كانت متميزة في حد ذاتها وتقبل العدم في حد ذاتها
مع انها ليست كذلك فقوله حتى يقال انها اي الاحوال وقوله في ذاتها الاوضح
بذاتها الاوضح بذاتها وقوله فتكون علته مفرع على المنفي وهو الذات
المتميزة ثم ان قوله اذ لا ذات للاحوال الخ يقال عليه لا حاجة لهذا التعليل
لان المعلل قد اخذ علته قبله لان قوله فوجوب معانيها الخ علة لقوله لا تعقل
الامكانية الا ان يقال هذا علة للعلة اي انما كان لا تعقل الامكانية
لاجل ما ذكر لانه لا ذات للاحوال متميزة عن المعاني الخ يبقي انه على القول
بثبوت الاحوال الذي الكلام عليه قد قام بالرب صفتان العلم مثلا وكونه
عالما وكل منهما ثابت في الخارج فالحال اذن لها ثبوت وتميز في الخارج
كالمعاني ولكن لم تصل لرتبة الوجود وح فقول الشارح اذ لا ذات للاحوال الخ
ممنوع



ممنوع بل لها ذات اي حقيقة متميزة واجيب بان مراده لا ذات لها
متميزة بحيث يثبت لها تعقل او تحقق لو قطع النظر عن المعاني هذا هو المراد
فلا ينافي انها في الحقيقة ذات متميزة كما افاده الشيخ ولا ينافي ما المانع
من ان نفس المعنوية تثبت لها التماثل والتغاير في حد ذاتها بقطع النظر
عن معانيها لانه لو كان كذلك لكان ايجاب المعنى لها تاثيرا فيها فيلزم
الامكان على القول الثاني فتامل ذلك والحاصل اي وحاصل ما في
البحث السابق لا بالنظر لكلام المقترح فقط افاد الاثبات اراد بالاثبات
الثبوت بل باجماع المسلمين اي الشامل للمعتزلة في مجرد اطلاق
المنظر للفظ اي لفظ الايجاب بان قيل المعاني توجب المعنوية فهل يقال ذلك
او يمنع الحق انه يمنع وظاهر كلام الشارح ان النزاع في اطلاق لفظ التعليل بان
يقال المعاني علل للمعنوية مع ان اطلاق التعليل شايع بمعنى التلازم
في كلامهم فهو ابو علي انه لا نزاع في اطلاقه فرجع حينئذ الى ان محل
النزاع انما هو في اطلاق الايجاب وقد يقال بعد ذلك النظر اي فرق بين
التعليل والايجاب حيث شاع اطلاق التعليل ومنع اطلاق الايجاب
مع ان التعليل هو الايجاب وكما يحتمل ان يراد من التعليل التلازم فكذلك
الايجاب فتامل حق التامل حدوثا او نقصا تنويع في التعبير وهو
من عطف اللزوم على اللازم احتجت على نفي الصفات اي كلها لا المعاني
فقط لانهم ينفون صفات الباري تعالى ويقولون انه لا يتصف الا بسلب
او باضافة او بالتحضية مركبة من سلب واضافة كما مر بيانه بما يقرب من
شبهة الخ وجه القرب ان كلا من الشبهتين فيه لزوم الامكان لوجود صفاته
تعالى لان الفلاسفة يقولون متى ثبتت الصفات مطلقا لزم امكانها
والمعتزلة يقولون متى وجدت المعاني لزم امكان المعنوية لو وجدت
الصفات اراد بالوجود الثبوت فيشمل المعاني والمعنوية لاستحالة الخ
هذا دليل للتلازم الذي في الشرطية هذا وكان الاولى للشارح ان يقول لزم
ان تكون مفتقرة الى الذات وان يفتقر بعضها الى بعض فيحمل اللازم لوجود
الصفات امرين ثم يبين تلك الملازمة بقوله لاستحالة قيام الصفات
بنفسها ولان بعضها الخ فيكون قوله لاستحالة الخ بيان للملازمة بالنظر

للطرف الاول وهو افتقارها للذات وقوله لان بعضها الخ بيان للملازمة بالنظر للطرف الثاني وهو افتقار بعضها الي بعض وكان المص وقع في وهمه ان الشرطية تحقق بيه عيا الطرفين معا فلذا ذكر بيان لزومهما الثاني شرط في الصورة الاولي ان يقول شرط في الكل يلزم ان تكون المشروط وهو جميع الصفات ما عدا الحياة ومتاخرا عنه في العقل اي ان العقل يحكم بتقدم الشرط عيا المشروط وان تقارنا في الخارج والافتقار الخ هذا في قوة التعليل للاستثنائية المحذوفة وكانه قال لكن التالي وهو كون صفاته مفتقرة الي الذات او الي صفة اخري متقدمة عليها باطل لان الافتقار والتقدم عيا واجب الوجود محال والحاجة عطف تفسير لان المراد بالافتقار الحاجة الاحتياج والتقدم علي واجب الوجود محال والحاجة عطف تفسير لان المناسب ان يقول والتاخر واجب الوجود محال وهذا معطوف علي التعليل الاول وهو قوله والافتقار بينا في الوجوب والاول راجع للوجهين معا اعني افتقار الصفات للذات وافتقار الصفات بعضها الي بعض لذكره الافتقار في كل منهما والثاني وهو قوله والتقدم عيا واجب الوجود راجع لقوله ومتاخر عنه في العقل بقي ان التاخر لواجب الوجود غير معرفان الصفات واجبة الوجود وكذلك الذات مع ان الشان ان تتعقل الذات قبل الصفات لان الشان ان المحل يتعقل اولا قبل الحال [illegible]
ولان ثبوت الصفات فرع عن ثبوت الذات نعم التاخر لواجب الوجود في الزمن محال فقول الش والتقدم علي واجب الوجود محال ان اريد بالتقدم الذي جرا عليه الكلام في الدليل وهو التقدم العقلي فلا يسلم وان اريد به التقدم في الخارج فمسلم لكن لا يطابق ما جري عليه الدليل فتامل منع الملازمة اي المذكورة بين وجود الذات وبين الافتقار الي الذات وافتقار بعضها الي بعض في قولهم لو وجدت الصفات لزم افتقارها للذات وافتقار بعضها الي بعض ثم ان في كلام الش حذف يدل عليه ما بعده تقديره والجواب منع الملازمة ان عنيتم بالافتقار الاحتياج للغير فكان علي الش ان يذكره ويوجهه بقوله لان الافتقار للغير الخ ونحن لا نزعم ذلك اي الافتقار للغير المؤدي للحدوث والاولي حذف هذا الكلام لانه غير مناسب
لانهم

لانهم الزموننا الافتقار لانهم قالوا انتم ادعيتم ذلك حتي نرد عليهم بانا لم ندع ذلك فكان الاحسن في الجواب ان يقول ان اردتم بالافتقار مجرد التلازم بمعني انها لا توجد الا مقارنة لغيرها فالملازمة صحيحة لان هذا مسلم وليس بمحال ورفع الاستثنائية القائلة لكن افتقارها محال ممنوع اذ ليس افتقارها بهذا المعني محالا فانه كما يتلازم ممكنان يتلازم واجبان وان اردتم بالافتقار الاحتياج للغير فالملازمة ممنوعة لان الافتقار للغير بمعني الاحتياج اليه يقتضي ان المفتقر يفيده الغير الوجود فيكون حادثا ونحن نقول بقدم الصفات كلها والغير لا يتاثر فالحاصل ان قولهم لو وجدت لزم افتقارها ممنوع اذ لا يلزم افتقارها علي هذا الوجه كما ذكره شارحنا ليس جار علي اسلوب المناظرة وان عنيتم بالافتقار اي الذي الزمتمونا به وهذا معطوف عيا المحذوف السابق وقوله وعدم الانفكاك عطف تفسير علي الملازمة ولم يكن الخ الواو للتعليل اي لانه لا يكون الافتقار بمعني الملازمة منافيا للوجوب لانه كما يتلازم ممكنان يتلازم واجبان فلم قلتم الي اخره
[illegible] انكار هذا الاستفهام بمعني النفي اي فلم قلتم ان هذا التوقف اي الافتقار بمعني التلازم ينافي الوجوب اي قولكم ذلك لا يصح ان هذا التوقف في العلم او الوجود المراد بالتوقف في العلم ان لا تتصور ذاته الا موصوفة بالصفات والمراد بالتوقف في الوجود ان لا توجد ذاته تعالي الا موصوفة بها كما تقول في الجوهر والعرض انه لا يتصور احدهما الا مقارنا للاخر ولا يوجد احدهما خارجا الا مع الاخر وليس المراد بالتوقف في الوجود ان تكون معدوما ويتوقف علي الاخر ليفيده الوجود واذا كان المراد بالافتقار ان الموجودين لا يعقل احدهما بدون الاخر ولا ينفك احدهما في الوجود عن مقارنة الاخر لم يكن في هذا استحالة ولم يكن الا مجرد التلازم فوجب ترك لفظ الافتقار والتعبير بالتلازم ولا استحالة فيه او يستلزم الامكان في بعض النسخ ويستلزم الامكان بالواو التي للتعليل وهذه النسخة انسب بقوله بعد فان الامكان الخ اذ يكون نسق الشيء لا يستلزم الامكان الذي هو منافي لقولنا في وجوب الوجود بخلاف نسخة او فان قوله فان الامكان راجع للطرف الثاني اعني قوله او يستلزم الامكان واما الطرف الاول فلم يذكره

سنذكره في المعارض فان الامكان اي للشيء وقوله بصحة الارتفاع اي
بصحة ارتفاعه وقوله فان الامكان الخ علة لعدم صحة قولهم ان هذا التوقف
يستلزم الامكان فقوله المعارض اذ مستند لقوله ويستلزم الامكان اي سند
لعدم صحة قولهم ذلك ولا احتياج لكل منهما اي من الواجبين ولا
حاجة لهذا اي الردفا لاولي اسقاطه لان الرد مقتصر فيه على نفي الحاجة
الموهمة اي للاحتياج وقوله لما تقرر علة لكون الامكان موهما
للاحتياج فاتركوا عنا الخ اي حيث كان المراد بالافتقار الاستلزام وهو
لا ينافي الوجوب فاتركوا الخ واما قوله والامكان الخ الاولى اسقاطه
لانهم لم يردوا به بل جعلوه لازما للافتقار فرض وجودهما كالـ
الاولى ان يحذف لفظ فرض ويقول فوجودهما محال لانه لا يبدو فضيحتهم
الا اذا قالوا ذلك واما كانت تبدو فضيحتهم اذا قالوا ذلك لما في هذا
الكلام من التناقض ثم ان الاولى للشارح ان يقول وقالوا لا يعقل واجب
موجود يلازمه واجب آخر لان هذا هو الواقع منهم ومن عادتهم واما
ما قاله الشارح فلم يقولوا به وليس مناسبا للموضوع وحينئذ وجه ظهور
فضيحتهم اذا قالوا ذلك من جهة انه لا مانع من ان الواجب يلازمه واجب
آخر سوى الصفات لعله هذا من انكاره لوم بما يشبه المدح نحو فلان
لا عيب فيه الا انه سيئ الخلق الموهم اي الموهم للاحتياج ولا يستحق لفظ
واستحقه اي لفظ الافتقار ومطلق التوقف اي والحال ان
مطلق التوقف لا يقتضي الحاجة الخ اي لان التوقف يصدق بالتلازم
الا اذا صح النفي عقلا مثلا العالم متوقف على الذات العلية ولما كان
يصح عقلا نفيه الا مع وجود الباري في الازل اقتضى ذلك التوقف
الحاجة الى المؤثر وصفات الباري وان كانت متوقفة على الذات
لكن لا يصح عقلا نفيها عنه في الازل فلا يقتضي هذا التوقف الاحتياج
لتاثير الجوهرية الى المؤثر وكذلك العرض متوقف على الجوهر ولا يصح نفيه
عنه عقلا فلا يقتضي هذا التوقف الاحتياج لتاثير الجوهر فيه وقيد بقوله
عقلا للاحتراز عن النفي في الخيال فلا عبرة به اذ قد يقع في الوهم انتفاء
نفي الصفات عنه تعالى في الازل وكذلك الوصف بالنسبة للجوهر وخطورا

بالبال

بالبال مطلق تفسير على قوله لا تقدير في الخيال فالقوم يعني الفلاسفة
على التخيلات اي الامور المتخيلة وهي الفكر وقوله على ضعفها اي مع ضعفها
فيما لا يهتدي اي في التدبير الذي لا يهتدي في فتح محرابه اي في محراب الواسطة
فالفتح بكسر الفاء وسكون الياء جمع فيحا وهي في الاصل لصحراء الواسطة فجرد عن
بعض معناه وتجعل الاضافة من اضافة الصفة للموصوف كما علمت
والمقصود تشبيه الفكر بالصحراء الواسطة ومعلوم ان الصحراء الواسطة
لا تسلك الا بالسلاح الماضي فكذلك المقاصد لا تسلك الا بالادلة القوية وهؤلاء
القوم مشوا في الصحراء الواسطة يعني الصفات الحقيقية بالاراء الضعيفة يعني
الشبه المتخيلة النافذ بالدليل المجيد وهو الماضي القاطع في ان الافتقار
في يعني من بيان الحجة يوجب الامكان اي فلو وجدت الصفات
للزم امكانها لتوقفها على الذات وهذه اعني التوقف يوجب الامكان قضية
اولى وقوله وان كل مركب الخ قضية ثانية وقوله وجزؤه غيره قضية
ثالثة وقوله والمفتقر الى الغير الخ يرجع للاولى لان المفتقر للغير متوقف على
ذلك الغير وبقي مقدمة رابعة وهي الصفات توجب تركب الموصوف وهذه
هي المشار لها بقوله وتوهم التركيب الخ وتوهم عطف على قوله افتقر اي
لما افتقر كذا وتوهم الخ واستعمل هذه المقدمات اي الاربع المذكورة
سابقا في الاستدلال على امكان كل ما سوى الله اي بان قال كل شيء مما
سوى الله مركب باعتبار صفاته وكل مركب مفتقر الى جزئه وجزء المركب
غيره والمفتقر للغير لا يكون الا مركبا ممكنا وكل شيء سوى الله ممكن والشيخ
لم يات بهذه المقدمات على هذا الترتيب لعدم قصد الاستدلال بها في
المقام والغرض اعتقد صحة هذه المقدمات كلها والاولى غير صحيحة اذ لا نسلم
ان الموصوف مركب باعتبار اوصافه الا ترى الى الجوهر الفرد فان له اوصافا
ككونه غير منقسم وفي جهة ومتحركا مثلا ومع ذلك هو غير مركب وكذلك
المقدمة الرابعة القائلة والمفتقر للغير لا يكون الا ممكنا لا نسلم لان الافتقار
بمعنى مطلق التوقف لا يقتضي امكان التوقف لجواز ان يكون التوقف بمعنى
التلازم والافتقار بهذا المعنى لا ينافي الوجوب وقوله المركب مفتقر الى
جزئه مسلم لكن لا من حيث انه يفتقر له في الوجود بعد العدم بل بمعنى انه

لا يحصل في الخارج الا به وان شئت ابطلت الاولى فقط ولا يضرنا تصحيح الباقي
وعلى ذلك اقتصر الشيخ فيما يأتي   ثم استشعر المص جواب لما اعترض اي
استشعر ان المعترضة القائلة والمفتقرة للغير لا تكون الا ممكنا تجري في صفات الله
هذا مما استخير الله فيه بتعبيره بالاستخارة يقتضي انه غير جازم بالقول
بامكانها ولذا اتى وجزم اخرى   وصرح الخ عطف تفسير لجزم لان
الجزم الاعتقادي لم يطلع عليه الا الله   جملة اطلق الكلية على الكلام مجازا
وقوله لم يسبق اليها يحتمل ان المراد انه لم يسبقه للقول بها احد من اهل السنة
فلا ينافي ان الكرامية يقولون بحدوث الصفات وذلك يستلزم امكانها ويحتمل
ان المراد انه لم يسبقه احد مطلقا للقول بها لان الكرامية وان قالوا بحدوثها
لم يقولوا احتياجها بالغير في عدهم من جملة العالم مسبوقة بالعدم واما
الشيخ فهو وان قال بامكانها لا انها لم تزل بحدوثها على معنى سبق العدم
لها كما تقول الكرامية بل كما تقول الفلاسفة في العالم فلم يسبقه احد في هذه
المقالة وقد تبع الشيخ في هذه المقالة جماعة كالبيضاوي والعضد والامدي
والسعد واكثر الاعاجم عن شرحه اصول الفلسفة في التفرقة بين المتقدم
الزماني والذاتي والواجب لذاته ولغيره ولم يتفطنوا ان القدرة مثلا لو
كانت ممكنة لذاتها في حقه تعالى كان العجز ممكنا في حقه ايضا لان يجوز لاحد
المتقابلين يجوز للاخر ولو كان العلم ممكنا كان الجهل ممكنا لكن العجز والجهل
محال في حقه تعالى بالاتفاق فتجويز المحال محال والذي عليه المحققون وهو
الحق الموافق لنصوص المتقدمين ان الصفات واجبة الوجود لذاتها كما
ان الذات كذلك   وضاها في ذلك الخ من جهة انه قائل بتأثير الذات
في الصفات بطريق العلة كما يقول الفلاسفة بتأثير الذات في العالم
بطريق العلة   ان العالم اي الافلاك والاجناس والانواع واما الاشخاص
فيقولون بحدوثها بالذات والزمان   ونعوذ بالله من زلة العالم
لان العالم يتبعه الناس في زلته بخلاف الجاهل   فاعلة لها ليس المراد
فاعلة لها بالايجاب كما يقول الفلاسفة ان الصانع موجب لا مختار ولان
الفلاسفة يمنعون كون الشيء الواحد من حيث هو واحد قابلا وفاعلا لان
المشهور عندهم ان الواحد لا يصدر الا عن موثر واحد بل مراده انها علة
للصفات

للصفات بالاختيار وح فتكون الصفات حادثة بالذات والزمان لان اثر
المختار لا يكون الا حادثا بالذات والزمان وهذا مذهب الكرامية فورد على الشيخ
انه يلزم قيام الحادث بالقديم ويلزم من هذا حدوث الذات ففر من ذلك
بجعل الصفات اضافات ونسب ولا يلزم من حدوث النسب والاضافات
حدوث من قامت به بخلاف الصفات الوجودية فانه يلزم من حدوثها
حدوث الذات القائمة بها هذا محصل كلام الش وهذا القول خلاف المشهور عن
الشيخ والمشهور عنه ما تقدم في كلام ابن التلمساني من ان الصفات ممكنة لذاتها
واجبة بوجوب ذاته تعالى ووجه كون القول الثاني اشنع من الاول ان الصفات
على القول الثاني حادثة بالذات والزمان واما على الاول فهي حادثة بالذات
فقط قديمة بالزمان والى هذا القول الثاني اشار الشيخ في العالم بقوله هذه
النسب المخصوصة والاضافات المخصوصة المسماة بالقدرة والعلم لا شك
انها امور غير قائمة بنفسها فاذا وجدت ذات كانت هذه المفهومات
صفات لها واذا ثبت هذا فنقول انها مفتقرة للغير فتكون ممكنة لذواتها
فلا بد لها من مؤثر ولا مؤثر الا ذات الله فتكون تلك الذات المخصوصة
مؤثرة في هذه النسب والاضافات اهـ   ومن تشنيع مذهبه الخ يحتمل ان هذا
من تمام القول الذي قبله فلذا عبر اولا باشنع وعبر ثانيا بتشنيع ويحتمل
انه اشارة لقول ثالث وهو رد الصفات الى مجرد نسب واضافات لا ثبوت لها
في الخارج وانما هي اعتبارات عقلية وهذا سلوك لمذهب الفلاسفة من
انكارهم الصفات وردها الى سلوب واضافات وعلى هذا الاحتمال
فلا وجه لجعل المص القول بكون الذات قابلا وفاعلا اشنع وجعل القول
برد الصفات الى مجرد النسب تشنيعا مع ان هذا القول تصريح بنفي الصفات
وسلوك لمنهج الفلاسفة   واضافات عطف على النسب عطف تفسير
قال شيخنا نقلا عن شيخه سيدي محمد الصغير وقد رجع الشيخ عن القول بانها
حادثة وانها اضافات ونسب معقولة لما ان ذلك القول كفر واستمر على
القول بانها ممكنة لذاتها واجبة بوجوب ذاته تعالى   وتسميته لها في
بعض المواضع الخ عطف على رده وحاصله ان اهل السنة يمنعون ان يقال في المعاني
انها غير الذات لان الغيرية وان كانت صحيحة في المعنى ونعتقد لان حقيقة

الصفات مغايرة لحقيقة الذات لكن لا يمنع اطلاقها لانه يوهم انفكاكها عن الذات
وتفارقهما لان الغيرين في الاصطلاح هما الشيئان اللذان يمكن تفارقهما والتفارق
بين الذات الازلية وصفاتها محال فالغيرية توهم المحال ويمنع لفظ يوهم نقصا
في حقه تعالى وان لم يرد به سمع يمنع اطلاقه وكذا يمنعون اطلاق انها عين
الذات لان العينية تدل على الاتحاد وهو مستحيل لان التباين بين الذات
والصفات قطعي فالعينية ممنوعة اطلاقا واعتقادا بخلاف الغيرية فانها
ممنوعة اطلاقا فقط فان قلت ان قول اهل السنة صفات المعاني ليست
عين الذات ولا غيرها متنافيين فقط قلت لا تناقض لان نفي الغيرية بحسب
الوجود وانهما لا ينفكان ونفي العينية بحسب الحقيقة وانهما ليسا متحدين
فلا يلزم التناقض الا لو اريد بنفي الغيرية ان لا تغاير في المفهوم وان هذا هو
هذا لكن ذلك غير مراد   الى اكثرها وهذه الاولى حذف لفظ الاكثر
لان المذكور قاير بجميعها لا لاكثرها فقط   مع ان الشي لا يتكثر الى اخره
فان الجوهر الفرد يتصف بالاعراض وبكونه في جهة وبكونه في حيز وبكونه
لا يقبل القسمة وبكونه متحركا او ساكنا ومع ذلك فهو شي واحد لا تركب فيه
وهذا اسند لفساد المقدمة الاولى القائلة الموصوف يتركب باعتبار
صفاته واستدل على فساد هاذه وفساد ما عداها من المقدمات لانها
مبنية عليها ويلزم من فساد المبني عليه فساد المبني وان كان بعضها صحيحا
في نفسه على انفراده ثم فساد المقدمة الرابعة وهي ان المفتقر للغير لا يكون الا
ممكنا   لازم لها اي للخمس فانه من لوازمه وحاصله ان مقتضى الشبهة التي
استدل بها على امكان ما سوى الله يقتضي تركيب الذات العلية فمن
التركيب بجعل الصفات ممكنة والقديم لا يصح تركبه من الممكن فيقال لكم
هذا وان نفيتموه من جهة الالفاظ تعترفون به من جهة اخرى وذلك لان الذات
اذا اثرت في القدرة فلوجه فيها وفي الارادة فلوجه اخر وهكذا فقد ثبت
للذات وجوه وصفات فيلزم التركيب في الذات باعتبار هذه الوجوه
وهو لا يقول بتركيبها ومتى كانت الذات مركبة كانت ممكنة عنده لانه
جعل علة الامكان التركيب مع انه لا يقول بامكان الذات   كالعلم اي
والسمع والبصر   كالقدرة الكاف استقصائية   فاذا اثرت

اي

اي الصفات باعتبار لوازمها وقوله واختلفت اي باعتبار الذات   اقتضت
اي تلك الصفات وجوها مختلفة في المقتضي لها اي للصفات وهو الذات اي
فصح قيامها بها وجوه مختلفة حتى انها اثرت في صفاتها المختلفة فالوجه الذي
اثرت بسببه في الحياة غير الذي اثرت به في العلم والذي اثرت به فيهما غير
الذي اثرت به الارادة وكذلك القدرة وانما اقتضت تلك الصفات   في
وجوها مختلفة في المقتضي لان الواحد من كل وجه لا يصدر عنه بطريق
العلة عند من قال بها الا شي واحد ولا يصدر عنه اكثر من ذلك الا بوجوه
مختلفة كما قالت الفلاسفة ان واجب الوجود لما كان واحدا من كل وجه
لم ينشا عنه بطريق العلة الا العقل الاول ولما كان ذلك العقل ممكنا لذاته
وواجبا لغيره نشا عنه من جهة وجوبه عقل ثان ونشا عنه من جهة امكانه
فلك اول وهكذا ينشا عن العقل الثاني وما بعده الى اخر العقول العشرة
والافلاك التسعة وحيث اقتضت تلك الصفات وجوها في الذات فتكون
الذات مركبة من تلك الوجوه وحينئذ فتكون الذات ممكنة وهو لا يقول
بتركيبها ولا بامكانها   ولما استشعرت الفلاسفة ذلك ادعى ان
التركيب باعتبار الصفات يستلزم الامكان   ولبسوا على المسلمين
اي التلبيس انما هو واقع من الفلاسفة الاسلاميين واما المتقدمون
منهم فلم يتحاشوا بل صرحوا بالتعطيل اي نفي الصفات   باطلاقها اي
الصفات   ولا جسماني اي ولا قائما بالجسم بان يكون عرضا فالمراد
بالجسماني ما يقوم بالجسم ولما قام الوصف بالجسم نسب اليه بزيادة الالف
والنون   باثبات انه عالم من اضافة المصدر وهو اثبات لمفعوله
اي يطالبون باثباتهم المعنى المستفاد منه انه عالم ولا معنى له الا انه قام به
العلم لانه ليس بجسم ولا جسماني   كما دلت الادلة البينة وهي
متعلقة بيطالبون ومن بيان لما اي ويطالبون باثبات العلم
له لانه احكام الافعال واتقانها عليه   الافعال اي المفعولات اي فهذه
المفعولات المتقنات دلت على اتصاف المولى بالاتقان والاحكام وهو
يستلزم العلم   فهو ذو بصر ضاك اي بصاحب الحاصل بالمشي على القواعد
القوية   على طريق مر فتلك الاضافة للبيان ويصح ان يراد بالطريق الادلة

اي ثبتنا بها الادلة الموصلة لم فتكت بحيث لا يلحقنا شبهة   وثبتنا جملة
استثنائية معطوفة على جملة نفوذ وهي جملة استثنائية ايضا   قال لو
لو وجدت الخ دليل ثان للمعتزلة ولم يقل وقالوا بالعطف اشارة الى ان كل
شبهة من هاتين الشبهتين مقصودة لهم بالذات لافادتها المقصود بخلاف
لو عطف   للزم تكثير القديم اي لكن التالي باطل لان الاجماع الخ فحذف
الاستثنائية وذكر دليلها وظهر لك ان الواو في قوله والاجماع الخ تعليلية
قلنا الموصوف الخ حاصله مناقشة في الشرطية وحاصله انكم اردتم
بتكثير القديم تركب الذات بسبب وجود الصفات فلا نسلم الملازمة
لانه لا يلزم من وجود الصفات تكثير الذات لان الموصوف لا يتكثر بصفاته
فلا يقال فيه بسببها انه كثير لغة ولا عرفا ولا عقلا وان اردتم بتكثر القديم
تعدده ووجود معناه وهو القدم في اكثر من حقيقة واحدة فالشرطية
مسلمة ولكن الاستثنائية لا نسلم فقولكم وتعدد القدماء باطل ممنوع
والاجماع الذي نقلتموه على ان القديم واحد لا تعدد فيه يجب ان يكون
معناه ان الذات الموصوفة بصفات الالوهية واحدة لا تعدد فيها
وليس معناه ان القدم لا يثبت الا لشيء واحد من غير نظر الى كونه موصوفا
او صفة كما فهمتموه والحاصل ان قوله لم قلنا الخ مناقشة في الشرطية
وان المراد بالقديم الذات العلية وقوله ومعنى الخ اشارة للمناقشة في
الاستثنائية وان المراد بالقديم حقيقة القديم فتامل   بدليل
ان الخ الاضافة للبيان   عديدة تاكيد لصفات   وهو واحد
تصريح بما علم التزاما من قوله الفرد   الملحدة من الالحاد وهو الزيغ
فيقال لكل من خرج عن طريق ملحد والمراد بهم هنا المعتزلة بقرينة السياق
لو كانت صفات الباري تعالى موجودة الخ كان الاولى ان يقول لو
كان له صفات معاني الخ لان الخلاف انما هو في اثباتها   لكان معه في الازل
قدماء اي لكن التالي باطل وقوله لكان معه الخ هذا التفسير غير مناسب
لان التفسير انما يناسب المناقشة في الاستثنائية فقط ولا يناسب ما ذكره
الشارح من المناقشة في الشرطية فالاولى ان يقول كما قال في المتن للزم تكثير
القديم لان كثرة القديم يحتمل ان يكون بمعنى التركيب وكثرة الاجزاء ويحتمل
ان يكون

ان يكون كثرة القديم بمعنى وجود معناه وهو القدم في متعدد واما قوله لكان
معه في الازل قدماء فانه لا يحتمل غير المعنى الثاني وهذا الانسب الطرف
الاول من طرفي الجواب الذي هو قوله منع الملازمة ان اردتم الخ   وهو معنى
قولي الخ وظاهره انه مساوله وفيه نظر بل هو اخص منه كما علمت   وكثرة
اجزائه فيه ان التركيب يتحقق بجزئين والاولى تركيبه من اجزاء   فان
كثرة الصفات الخ سند لمنع الملازمة   ولا انتقال فيها اي في الموصوف بسبب
تلك الصفات   بصفات عديدة اي من التحيز والحركة او السكون وكونه في
جهة وعدم قبول الانقسام   وجود معناه اي معنى القدم المفهوم من
القديم وهو عدم الاولية للوجود   منعنا الاستثنائية اي التي استدللتم عليها
بالاجماع   ولزم منه المصادرة وهي اخذ الدعوى جزءا من الدليل ودعواهم
تكثر القدماء باطل ودليله لو وجدت الصفات للزم تكثر القدماء لكن تكثر
القدماء باطل ولا يخفى ان الاستثنائية هي عين الدعوى   والاجماع الخ
لما منع الاستثنائية كان سندها الاجماع شرع في تاويله بقوله والاجماع
الخ   نحو لفظ الواحد الخ كان الاولى ان يقول نحو لفظ ان القديم واحد
اذ هو المشترك لا لفظ الواحد والحاصل ان لفظ ان القديم واحد الذي
نقلوا الاجماع عليه وجعلوه سندا للاستثنائية يطلق على معنيين ما قلناه
وهو ان الازلي الموصوف بصفات الالوهية واحد لا تعدد فيه ويطلق على
ما فهموه من ان صفته بالقديم لا تثبت الا لشيء واحد   فازيلوا
الاشتراك من اللفظ اي فازيلوا اللفظ المشترك من دليلكم والا فالاشتراك
لا يزال من اللفظ لانه من اوصافه   وقوله الخ الاولى فازيلوا اللفظ
المشترك من الدليل واتوا بدله بلفظ صريح في اثبات مدعاكم وقولوا لكن
التالي باطل للاجماع على ان حقيقة القديم لا تثبت الا لشيء واحد فلا
تجدون الخ   وكيف يصح الواو تعليلية نحو سد لعوده فلا يجدون لصحته
سبيلا   البراهين العقلية اي التي تقوم مقام عنوا اثبات صفات المعاني
ان هذه الشبهة اي المذكورة في المتن وهي انه لو وجدت الصفات
للزم تكثير القديم لان الموصوف يتكثر بصفاته لكن التالي باطل فبطل
الملزوم وهو وجود الصفات ازلا قلنا قال الخ انها قائمة بالذات ولا يلزم

تركب الذات لانه لا يصح تركب القديم من الممكن واما الفلاسفة فانكروها بالمرة
وانفرد هذا الطرف المشار اليه بقول الشارح واعلم ان هذه الشبهة هي التي تحرت الخ فانه
يقتضي عموم شبهة اخري في جانب الفلاسفة وانت خبير بانه قد سبقت
لهم شبهة اخري عند قوله في الشرح واعلم ان الفلاسفة قد احتجت على نفي
الصفات فقالوا لو وجدت للزم افتقارها الي الذات الخ فتامل لو
وجدت اي المعاني للزم الخ هذه شرطية وذكر دليلها وحذف الاستثنائية
اي لكن تعدد الاله باطل فبطل المقدم وهو وجودها وثبت نقيضه وهو
مطلوبهم وقوله للزم تعدد الالهة الاولي ان يقول للزم تعدد الاله لان
الالهة معلوم انها متعددة لمشاركتها اي الصفات وقوله اي للاله
وهو الذات العلية وذلك اي الاشتراك في الاخص يوجب الاشتراك في
الاعم وهو الكون عالما والكون قادرا الي اخر المعنوية واذا كانت صفات
المعاني مشاركة للاله في اخص اوصافه وفي اعمها كانت الهة والاخص
هنا ما انفرد به الموصوف وتميز به عن غيره والاعم ما لا ينفرد به الموصوف عن
غيره قلنا الخ هذا ابطال للشرطية بابطال سندها وحاصله ان
اخص الاوصاف هو الصفة الثبوتية المقومة للماهية المميزة لها عن غيرها
والقدم ليس كذلك فمشاركتها للاله في القدم لا يقتضي انها مشاركة له في
اخص اوصافه اللازم له مشاركتها له في اعمها اللازم لكونها الهة ممنوع
ان القدم صفة ثبوتية اي لما سبق انها صفة سلبية على التحقيق
فضلا عن ان تكون نفسية اي ذاتية مقومة للذات وجزءا منها
فنفسية صفة للنفس بمعنى الذات اي ان القدم لم يثبت له اولاب
الاخص وهو الثبوت فكيف يثبت له اعلاها وهو الاخصية
هذه شبهة اخري لهم اي للمعتزلة احتجوا بها علي نفي المعاني ولم
يعطفها علي ما قبلها لما مر والثاني معلوم الاستحالة فيه اشارة
الي ان الاستثنائية المطوية في كلام المصنف تحتاج لسند ولذا لم يتعرض له
فيه وبيان الملازمة الخ حاصل ما ذكروه في بيان الملازمة مقدمات
ثلاثة الاولي وهي قوله والاشتراك في الاخص ان الصفات الي اخره
مع سندها صحيحة والثانية وهي قوله واخص وصف الباري الي اخره
وسندها

وسندها سيظهر لك القدح فيهما في الثالثة والثالثة وهي قوله والاشتراك
يوجب في الاخص الخ سيأتي الشرح فيها في قول الشارح الاتحاد في الاخص في باب التماثل
الخ فاذا اظهر ما في المقدمتين من الخلل ولا يخفى خلل ما فرع عليهما لانفراده
الخ فيه ان انفراده بالقدم لا ينتج انه اخص اوصافه لان الشيء الوجودي قد
ينفرد بوصف سلبي وهو لا يكون اخص لكونه ليس نفسيا فيلزم ان تكون
تلك الصفة اي الوجودية الصادقة بكل صفة من صفات المعاني اذا كفرت
النصارى بالتثليث مع البنا للمفعول ويصح فيه التخفيف مع البنا للفاعل
والاول اولي لمناسبة قوله بعد فانتم اولي بالتكفير ثم ان التعبير بالمضي
ظاهر في ان هذا وجه اخر من الاستدلال صدر من المعتزلة الزاما لاهل
السنة كانهم يقولون لو وجدت المعاني لزم تعدد الاله والتالي باطل
وايضا انكم معشر الاشعرية وافقتمونا علي تكفير النصارى وما ذاك الا
بان اثبتوا ثلاثة من القدما فيلزمكم اذا اثبتم سبعة او ثمانية ان تكفروا
بكفركم من باب اولي واجاب المص فيما ياتي عن الوجه الاول بقوله
والجواب منع الملازمة واجاب عن الثاني بقوله وانما لزم الكفر
النصارى الخ ويحتمل ان يكون من تتمة الوجه الاول واتي به تقوية للالزام
اللازم من استدلال الخصم وعلي هذا الاحتمال فالاولى حذف ايضا وقوله
وهي الذات اراد بها الوجود وقوله انتم كذلك اي هذه الثلاثة وقوله اولي
خبر ثان عن انتم منع الملازمة اي بعدم تسليم دليلها وكيف وهو
سلب استفهام انكاري اي وكيف تكون وصف اخص وهو سلب
والوصف الاخص لا يكون الا امرا وجوديا لانه جزء من الذات عبارة
عن نفي الخ اي معبر به في الكلام تسمح كما مر لان المعبر به الالفاظ والصفة
ليست لفظ القدم فالاولى للش ان يحذف عبارة ويقول لانه نفي سبق
العدم اي لانه انتفا سبق العدم فالنفي بمعنى الانتفا ونفي الاضافة
اي وانتفا الاضافة وهي مسبوقية العدم والشيء لا يتقوم بنقيضه
وهو العدم ظاهر العبارة ان الوجود لو تقوم بالقدم كان قد تقوم
بنقيضه وليس كذلك لان الوجود ليس نقيضه العدم لكن لو تقوم
بالعدم لكان متقوما بنقيض ما اتصف به وهو الوجود فقول الش

لا تصف بنقيضه وفيه حذف اي بنقيض ما اتصف به والمراد بالنقيض المنافي
لان العدم مساو لنقيض الوجود لانه نقيضه لا يكون الا وصفا اعلم
ان الوصف لا يكون الا ثابتا لا وجوديا صادق بالسلبي وغيره فاخرج السلبي
بقوله ثابتا والثابت صادق بالوصف الذاتي كالناطقية بالنسبة للانسان
وغير الذاتي كالقدرة والارادة فاخرج غير الذاتي بقوله ذاتيا ثم ان الذاتي
قد يكون به الامتياز كالناطقية بالنسبة للانسان وقد لا يكون به الامتياز
كالحيوانية فزاد قوله يكون به الامتياز لاخراج ما لا يكون به الامتياز
لاخراج ما لا يكون به امتياز كالحيوانية فانه لا يقال له اخص اوصاف
الانسان الذي تقومت به الماهية وصف لا شي لان الذاتي مثال ذلك
لكن قد تقرر في المنطق ان الفصل وحده ذاتي وكذا الجنس واما مجموع
الامرين وهو النوع فقد قيل انه ذاتي وقيل لا فعلي ان النوع غير ذاتي
فالوصف لا شي والا تخصص مخرج للنوع لانه مجموع الماهية لا متقوم به
وامتازت لكن خرج به الذاتي الاعم كالحيوان اذ لا يقع فيه امتياز
وقوله هو الذي تقومت له رسم للاخص واستغني عن ذكر القيد الاول
الاخص وهو ان يكون ثابتا لان الذاتي يستلزم الثابت كالنفس
الناطقة اراد بها القوة المدركة كالتفكر بالقوة ولم يرد بها الروح سلبا
اي سلبيا فبينه اي الوصف السلبي وقوله وبين الاخص لفظ بين زائد
لان بين انما تزاد بين متعدد مراحل اي مراتب وذلك لان الاخص قد
اتصف بالثبوت وبالذاتية وبالتمييز فالمراتب ثلاثة والسلبي لم
تثبت له هذه الثلاثة وحينئذ فبين السلب والاخص ثلاث مراحل
وهو الاخصية الاولى ان يقول وهو التمييز يعود على المنع اي
في عبارة المص في قوله ممنوع ان العدم الخ وقوله وضميره اي ضمير الفصل
وهو فصل الذي هو بمعنى بقي وقوله او النفي اي في عبارة غير المص الذي
فهم مما قبله اي قبل فضلا لانه اي فضلا نحو فلان لا ينظر
للفقير فضلا عن اعطائه اي فضل عدم النظر فضلا عن اعطائه او حالة
كون عدم النظر فضل فضلا اي بقي بقا عن الاعطا وحاصله ان الاعطا
لم ينتف بالمرة بل بقي منه بقية وهي عدم النظر له وجعل عدم النظر له من جملة
الاعطا

الاعطا على طريق التهكم ومعنى ما نحن فيه ان كون العدم صفة ثبوتية بقي بقية
ممنوع وفضل اي بقي هذا المنع عن كونه نفسية او حالة كون هذا المنع اي منع
كون العدم صفة ثبوتية بقي بقية من كونه صفة نفسية وحاصله ان كون
العدم صفة نفسية لم ينتف بالمرة بل بقي منه بقية وهي كونه سلبية ونحو فلان
لا يملك درهما فضلا عن الدينار اي حالة كون عدم ملك الدرهم بقي بقية
من ملك الدينار على طريق التهكم ونحو فلان لا يعطي الدرهم فضلا عن الدينار
فمعناه ايضا ما ذكر ونحوه اي نحو المثال المذكور في كون النفي فيه منع
اي لم تبلغه اي لم تبلغ الهمم ادنى العدد فضلا عن ان ترقاه اي حالة كون عدم
بلوغ العدد بقي بقية من الترقي والقصر فيه اي والقصر منه اي من
التركيب الذي وقع فيه لفظ فضلا بمعنى عده بعيدا اي وليس المراد
بالاستبعاد طلب البعد ثم ان عده بعيدا انما هو من سياق الكلام والا فالمبالغة
انما تفيد انتفا الادنى فقط وعدم حصوله وكونه بعيد الحصول اولا فشي
اخر ثم ان استبعاد الادنى يجامع امكانه واستحالة ما فوقه اي
ما فوق الادنى وهو الاعلى بمعنى عده الخ اي وليس المراد انه من افراد
المحال وهو من قولك الخ اي فضلا ماخوذ من قولك الخ فهذا بيان
لاصله والمعنى في المثالين اي وهما فلان لا ينظر للفقير فضلا عن اعطائه
وتقاصرت الهمم عن ادنى العدد فضلا عن ان ترقاه والذي بقي منه
اي من المعطا بمعنى الاعطا عدم النظر وجعل عدم النظر من جملة الاعطا على
طريق التهكم هذا والاولى حذف لفظ العلية لانه ينافي قوله والذي بقي منه
الخ تامل وبقي منه اي من الترقي التقاصر اي عدم بلوغ الادنى وجعل
التقاصر من جملة الترقي على جهة التهكم وبقي منه عدم الثبوت اي وبقي
منه اي من المنفي وهو الاخصية عدم الثبوت على طريق التهكم والذي
هو عدم الثبوت والتقاصر وعدم النظر وهذا هو معنى ما تقدم من ان الضمير
عائد على النفي وكذا يقال في نحو فلان لا يملك درهما فضلا عن دينار اي
انتفى عن فلان ملك الدينار وبقي منه عدم ملك الدرهم وكذا القول
في نظائر هذا التركيب والاحسن انه لا محل لهذه الجملة اعني جملة
فضل فضلا اي فيحتمل مستانفة ووجه الاحسنية ان الاستيناف اوكد

[illegible]

واعيد رجوع في المقام الي اقامة برهان علي المدعي نفي غيرية الدعوي المصاحبة
ببينة وذلك لان قولنا فلان لا يعطي الدينار النقد درهما فضلا عن دينار في قوة
قولك فلان لا يعطي دينارا لانه لا يعطي الدرهم الا قل فلان لا يعطي الدينار
اولي واحري وقولك فلان لا ينظر الي الفقير فضلا عن اعطايه في قوة قولك فلان
لا يعطي الفقير لانه لا ينظر اليه مع خسته فلان لا يقع منه اعطا اولي واحري فالدعوي
تؤخذ من حاصل المعني وفيه تقديم الدليل علي المدلول وهذا المعني وان كان
يفهم من الحالية لكن لا علي هذا الوجه اي بحيث تكون علي صورة الدعوي
والدليل قوله متجاوزا اي وهي اما حال بمعني متجاوزا او مصدر لفعل مقدر
والجملة اما حالية اولا محل لها علي ما ذكر في الوجه الاول وان المستبعد
الخ الواو للحال اي والحال ان المستبعد عدم النظر لا النظر وخطا في هذا المقال لما
جا من هذه الحال الا من تفسير فضلا بالتجاوز والحاصل ان هذا الكلام مخالف
للاول من وجهين تفسير فضلا بمتجاوزا وجعل المستبعد عدم النظر واما
علي ما مر فالمستبعد انما هو النظر وفضلا بمعني البقا في المثالين اي وهما
فلان لا ينظر للفقير فضلا عن اعطايه وقاصرت الهمم عن ادني العدد فضلا
عن الترقي فمعني المثال الاول مع هذا القول فلان لم يقع منه اعطا للفقير
فتجاوزا اي انتقل من عدم الاعطا الي عدم النظر ومعني الثاني لم يقع من
الهمم الترقي فتجاوزت اي انتقلت من عدم الترقي الي قصورها الا دني
العدد وانما كان هذا لانه جعل المستبعد عدم النظر وعدم بلوغ الهمة
ادني العدد فيكون نظره للفقير وبلوغ الهمة للادني قريبا وليس كذلك
وهذا بخلاف ما مر فانه جعل المستبعد مدخول النفي اعني عدم النظر
للفقير وعدم بلوغ الهمة للادني ونحو فلان لا يعطي درهما فضلا عن دينار
ومعناه انه لا يعطي درهما وتجاوز عن عدم اعطا الدرهم الي عدم اعطا
الدينار فالمستبعد عنده عدم اعطا الدرهم واما اعطا الدرهم فقريب
واعطا الدينار بمنزلة المستحيل قال السعد الضمير للخطا والمستبعد
غيره بل باثبات الهة الخ فيه ان الذي تقدم له ان النصاري يقولون
ان الاله مركب من مجموع الصفات الثلاثة نعم كلامه ظاهر علي كلام بعض
المفسرين من ان الاله عندهم ثلاثة الله وعيسي ومريم لكن لا يحسن به الرد
لقوله ان

لقوله ان الاله مركب من مجموع الصفات الثلاثة والمناسب له ان يقال في رد تلك
الشبهة انما كفرناهم من جعلهم الاله مركبا من الصفات الثلاثة واما لو اثبتوها
له تعالي لا علي انها اجزاء له بل صفات ما كفرناهم التي لا يرضي بها مميز
وذلك لانهم قالوا ان للاله ثلاثة اقانيم اقنوم الوجود ويعبرون عنه بالاب
واقنوم العلم ويعبرون عنه بالابن واقنوم الحياة ويعبرون عنه بروح
القدس ثم قالوا ان مجموع الثلاثة الواحد فجمعوا بين نقيضي واحد
وكثرة ومن هنا الخ لما ذكر ما لهم من الاحتجاج في نفي المعاني جملة وكان
لهم احتجاجا بالنسبة لبعضها وهو العلم وهذا الاحتجاج من معني ما سبق
نظر الي كون الاشتراك في الاخص يوجب الاشتراك في الاعم قال ومن معني
الخ احتجاجهم مبتدا خبره قوله ومن معني الخ الذي هو القدم المناسب
اسقاطه لان هذه قاعدة عامة لو حطت في الشبهة لعان علمه يتعلق
الخ اي لانه اذ ثبت له تعالي علم فلا تكون الاعام التعلق والا لزم الجهل وهو
محال المعين اي الشي المعين اي المشخص واعلم ان علم الله واحد تعلق
بامور كثيرة واما العلم الحادث فقط فيتان قيل ان العلم الحادث كذلك
وقيل ان كل معلوم يتعلق به علم فقوله الشارح بالمعلوم المعين ظاهره الجري علي
احد القولين وهو ان كل معلوم له علم لا علي القول بان علمنا واحد كعلم الله
متعلق بالمعلومات المتعددة لانه لا يتعين ان يتعلق بهذا دون غيره
والاشتراك في الاخص وهو التعلق بالمعلوم المعين علي ما زعموا يوجب الاشتراك
في الاعم وهو كونه صفة فيجب اما تماثل علمه لعلمنا اي في الحقيقة فيلزم
اما قدمهما الخ اي لان المتماثلين في الحقيقة يجب ان يثبت لاحدهما ما ثبت
للاخر من حدوث او قدم وكلاهما محال اي وما ادي للمحال محال فيكون
وجود علمه تعالي محالا ان هذا اشتراك الالزام اي ان هذا الالزام
لنا ويلزم الاخر اي انهم اثبتوا الله تعالي العالمية وهي تشارك عالميتنا في
اخص وصفها وهو التعلق بالمعلوم المعين فيلزم مشاركة عالميته تعالي
لعالميتنا في الاعم فيلزم تماثل عالميته لعالميتنا فيلزم اما حدوثهما او
قدمهما وكلاهما محال فيكون ثبوت العالمية لله تعالي محالا فقول الشارح فيلزمهم
ما الزمونا اي من حدوثهما او قدمهما فيه حذف كما علمت لان اللازم للمذكور

مترتب على تلازمة المماثلة في الحقيقة المترتبة على الاشتراك في الاخص والاعم
وهذا جواب جدلي اي المقصود به الالزام فلا ينفع الا في بحر لا ثبات مدعاه
بخلاف الجواب التحقيقي والجواب الحق اي التحقيقي المثبت للمطلوب ه
وحاصله ان الاعم تارة يكون ذاتيا وتارة عرضيا والاشتراك في الاخص
انما يوجب الاشتراك في الاعم الذاتي والحدوث والقدم عرضيان وح فلا يلزم
من اشتراك علمه تعالى مع علمنا في اخص اوصافه اشتراكهما في الحدوث او في
القدم هذا حاصل كلام الشارح وفي هذا الجواب نظر من وجهين الاول انه لم
يطابق ما تقرر من الشبهة وح فلا ينهض في الرد وذلك لانهم جروا في تقريرها
على تفريع القدم والحدوث على مماثلة علمه لعلمنا ولو جعلوا مجرد الاشتراك
في الاخص المذكور يوجب اما قدمهما واما حدوثهما لكان الجواب ناهضا
الثاني ان هذا الجواب يقتضي تسليم المشاركة في الاخص وهذا يقتضي
حدوث علمه تعالى وذلك لان المشاركة في الاخص تقتضي المماثلة في الحقيقة
وهي تقتضي اشتراك المثلين فيما يجب ويجوز ويستحيل وقد وجب لعلمنا
الحدوث والجواب لنا هنا في دفع تلك الشبهة ان يقال لا نسلم ان اخص
اوصاف العلم تعلقه بالمعلوم المعين وهذا المنع ظاهر على مذهب من ينفي
الاحوال لان اخص وصف الشيء عنده وجوده عنده اذ لا زايد عليه ذلك
وكذا على مذهب من يثبتها بناء على القول بان العلم يحد لان معرفة الاخص
فرع عن حد حقيقته وكذا على القول بانه لا يحد لكونه ضروريا اما على
القول بانه لا يحد للتعسر فلا اشكال لانا نتعقل العلم اي بالكنه
وهذا اسند لما قبله وهو مسلم في العلم الحادث فانا نتعقله بالكنه مع الغفلة
عن كونه حادثا والذاتي لا تتعقل الحقيقة بدونه بخلاف العلم القديم
فلا يتم فيه هذا الدليل الا لو كنا نتعقله بالكنه بدون القدم ونحن انما
نتعقله اجمالا اذ نحن محجوبون عن كنه الذات وكنه الصفات والتعقل
الاجمالي لا يتوقف على الوصف النفسي ومن الناس الذي عبر بالناس اشارة
الى ان هذا الاختلاف صادر ممن هو اعم من الخصوم وهم المعتزلة
وقد سبق رده اي بان الوصف الاخص لا بد ان يكون وصفا ثبوتيا ذاتيا
والقدم وصف سلبي وليس ثبوتيا فضلا عن كونه ذاتيا ومنهم
يحتمل

يحتمل ان الضمير للمعتزلة ويحتمل لغيرهم اي ومن الناس من اوجب له تعالى اي
بطريق العلة توقف فيه بان الشيء اذا كان مؤثرا بالايجاب فلا يكون مقتضاه
الا واحدا الا ان ايجابه بالمناسبة والشيء انما يناسب واحدا وقد جعله
هنا متعددا اذ يكون قادرا ومريدا الخ وايضا فان المؤثر لا يكون الا وجوديا
ولا يكون حالا لان الحال لو اوجب شيئا للزم التسلسل لان الموجب بالفتح
حال ايضا فموجبه هو ايضا شيئا اخر اذ لا فارق وينتقل الكلام الى ذلك الشيء
وهكذا الى ما لا نهاية له وقد جعله حالا فهذا القول لا صحة له ولا افصاح
في هذه المقالة عن هذه الصفة اي من هذه الحال وقد فسرها بعضهم
بالالوهية ونقل عن الشيخ اي ابو الحسن الاشعري قال رب
السموات والارض اي الخالق لها بالعزة فان ما اي لفظ ويراد
بها السؤال عن فهم الحقيقة اي كما في قولك ما الانسان فيجاب بحيوان
ناطق لطلب تمييز الحقيقة بان يقال ما الانسان في ذاته او في عرضه
فيجاب بناطق او بضاحك وما ذكره موسى يصلح الخ اي فيكون
فرعون سائلا عن المميز للحقيقة بدليل الجواب اذ لو كان سائلا عن الحقيقة
كان جواب موسى غير مطابق له حيث كان جواب موسى بالمميز عن
سائر الممكنات فلا دلالة فيه على ان العزة اخص اوصافه تعالى هذا
وما اجاب به ابن التلمساني غير مناسب لاسلوب الاية فانه يدل على
ان فرعون انما سال عن الحقيقة ولهذا قال لمن حوله الا تستمعون اي
الا تستمعون جوابه اساله عن الحقيقة فيجيبني بغيرها واساله
عن الذاتيات فيجيبني بالوصفيات وكذا قوله ثانيا ان رسولكم الذي
ارسل اليكم لمجنون والجواب المناسب لاسلوب الاية ان يقال ان فرعون
سال عن الحقيقة وموسى اجابه بالمميز واعرض عن مطابقة سؤال
فرعون اشعارا بانه لا ينبغي له ان يسال عن الحقيقة اذ حقيقته
تعالى لا تدرك واجابه بالمميز اشارة الى انه هو الذي ينبغي له ان يسال
عنه وقول الشيخ الخ لما كان كلام المص غير تام فربما يتوهم فساد
ما قال الشيخ رفع ذلك بتاويله لا يثبت لغير الله اي ولو كان غير
نفسي فان القدرة الخ ستر لما قبله وايضا لو كان مراده اخص وصف

ذاته لمزم تركب ذاته تعالى من اخص واعم وهو باطل   عنده اي عند
الشيخ وحاصل هذا الكلام انه من المعلوم ان القدرة عنده من صفات المعاني
وهي متوقفة على الذات من حيث تعلقها تعقلها لان تعقلها فرع عن تعقل
الذات فلو كانت صفة نفسية للزم ان لا تعقل الذات بدونها فيلزم الدور
من حيث ان القدرة قد تتوقف على نفسها لان المتوقف على المتوقف على الشيء
متوقف على ذلك الشيء وهذا معنى قوله والا دار الخ   واذا تبين
لك اي من الاقوال التي قيلت في اخص وصفه تعالى منها ما هو مخدوش
ومنها ما هو مؤول ومصروف عن ظاهره ثم ان قضية كلام الشيخ كبيره
يقتضي ان له تعالى وصفا اخص ثابتا في نفس الامر وانما الخلاف في
كونه معلوما او مجهولا والتحقيق انه لا ثبوت للاخص الذاتي في حق الباري
تعالى اذ لو ثبت الاخص لثبت الاعم ضرورة فيجب التركيب وهو محال الا
في حق الحقايق الحادثة المشاركة في الاجناس المحتاجة للفصول المميزة واما
في حقه تعالى فلا يصح ان يثبت له فصل جنسي لاستحالة مشاركة غيره في
الذاتي لامتناع مشاركة القديم للحادث في حقيقة ما ولا فصل وجودي
لاستحالة التركيب عليه   غير معروفة للبشر اي غير معروفة بالفعل
بالكنه لا حرفته للبشر بيان لمحل الحكم لا للاحتراز   واليه ذهب
القاضي اي ابو بكر الباقلاني وهذا اسند للاصح   وحجة الاسلام اي
الغزالي   واختاره الامام الفخر   انها معلومة اي بالكنه بالفعل
لبعض البشر في قوله وهو اول مصنفاته اي الفخر اشارة الى الطعن
فيما اختاره الفخر في كتاب الاشارة من ان حقيقته تعالى معلومة بان الشان
ان الشخص في اول تاليفه يلحقه الخطا بكثرة والحاصل ان القول الاول الاصح
يقول ان ذات الله غير معلومة لاحد بالكنه بالفعل ومقابله يقول انها
معلومة بالكنه بالفعل لبعض البشر والقول بعدم حصول معرفتها بالكنه
هو قول كثير من المحققين والقول بحصول معرفتها بالكنه قول جمهور المتكلمين
فالخلاف في الوقوع بالفعل وعدمه واما جواز معرفتها بالكنه فيما تنافت
اهل السنة والقول بعدم جواز ذلك عقلا وانه لا يمكن معرفتها بالكنه فهو قول
للفلاسفة هذا ما يفيده كلام السعد في المقاصد ويوافقه كلام الشارح
المذكور



المذكور   وعلى المنع اي وعلى القول بمنع معرفة ذاته بالكنه هل المنع
مطلقا وقوله ولو في الاخرة بيان للاطلاق وذلك لانه تعالى وان كان
يرى في الاخرة لكن الرؤية لا تفيد العلم بالحقيقة وقوله او انما هو اي منع
معرفة الحقيقة في الحال اي في الدنيا وقوله ويجوز ان تصير معلومة بعد
اي في الاخرة لحصول الرؤية فيها وقوله المنع مطلقا اي معرفة الحقيقة
بالكنه في الدنيا والاخرة وقوله ونقل اي سيف الدين وقوله فيه اي في العلم
بكنه الذات وقوله الوقف اي الامساك عن القول بانه يعلم في الاخرة
بالكنه وعن القول بانه لا يعلم بذلك وهذا الكلام يدل على ان الخلاف
في الجواز العقلي وعدمه وهو يضارب ما يقتضيه قوله او لا معروفة
او غير معروفة مع سكوته عن الجواز فان المتبادر منه ان النزاع في الوقوع
بالفعل لا في الجواز فالمناسب لصدر كلامه الموافق لما قاله السعد ان يقول
بدل قوله وعلى المنع الخ واختلف ايضا هل تحصل معرفة ذاته بالكنه في الاخرة
او لا فنقل سيف الدين عن الامام والغزالي انها لا تحصل ونقل الوقف عن
القاضي   وضرار هو من اصحاب المعتزلة   واحتج الخ من قال
ان الذات الكريمة معلومة اي بالفعل بالكنه لبعض البشر   لما نعلم من
جواب الخ وذلك ان اجابه بالقدرة على الاختراع فيه اخص وصف له
تعالى واعمها الوجود ولولا انها اخص الاوصاف ما صح الجواب بها عن
السؤال عن الحقيقة   وقد سبق رده اي بان فرعون انما سال عن المميز لان
ما كما يسال بها عن الحقيقة يسال بها عن المميز ولو عرضيا وموسى اجاب
عن السؤال عن المميز بما هو مميز له تعالى عن ساير الممكنات وحينئذ فلا
دلالة في الاية على ان القدرة على التاثير اخص وصف   باحكام جمع حكم
بمعنى محكوم به كقولك الله قادر   ولو بوجه خارجي اي خارج عن
الحقيقة   لا فرع معرفته اي بالكنه   بالمعقول والمنقول ذكر هذا
ترشيحا والا فمن يقول انها معلومة بالكنه قد احتج بالمعقول والمنقول كما
سبق والمراد بالمعقول ما هو اعم من المنقول من الشرع فيشمل ما هو
منقول عن اللغة كنفي له بعد وقد قيل انما سمي الخ   ولا يحيطون به علما

اي ولا يحيطون علما بحقيقته على وجه اي من الاوجه التي طرقت في
الاية وهو ان المراد بالادراك المنفي ادراك الكنه على وجه الاحاطة اي
لا تدركه الابصار كنهه على سبيل الاحاطة وقيل المعنى لا تدركه الابصار
في الدنيا وانت خبير بان الاستدلال بالاية بناء على الوجه المذكور من
الاستدلال بالاخص على الاعم وذلك لان طرق المعرفة متعددة فلا يلزم
من نفي الرؤية على سبيل الاحاطة نفي المعرفة بغيرها من الطرق من قوله
التنزيل متعلق بمحذوف اي لاخذه من قوله المعقول وقوله وغيرها
عطف تفسير على قوله المعقول اي ومعلوم ان غير المعقول في كنه جلاله
لعدم العلم بكنه ذاته الدليل عليه اي على القول بان ذات الله غير
معلومة بالكنه بالفعل ان المعلوم عند البشر اي في جانبه تعالى
والمراد عند البشر جميعا حتى يتم الاستدلال لكن لا يخفى منع هذه المقدمة
اذ لا نسلم ان كل واحد من البشر عنده علم بهذه الامور الاربعة اما
الوجوب والذي عندنا انه ان كان قصده بمجرد عد تلك الامور فلا يحتاج لادات
الانفصال وبين اما وان كان قصده عدها على وجه الحصر كما هو المتبادر
فكلامه لا يسلم اذ لا نسلم ان المعلوم عند البشر في جانبه تعالى هذه الامور
الاربعة فقط واما كيفيات الوجود المعبر بكيفيات فتنبغي ان
الازلية والابدية والوجوب صفات وجودية وسياتي ان الحق خلافه
وهي العالمية والقادرية اي ونحوهما المعنوية فالعالمية عنده نسبة
بين العالم والمعلوم والقادرية نسبة بين القادر والمقدور وهكذا كما هو
ظاهر من جعلها من الاضافات وسياتي للشارح مناقشة في هذا ويحتمل
ان المراد بكون العالمية والقادرية اضافية انها ذات اضافة وتعلق
وعلى هذا فمراده بالاضافية الصفات المتعلقة واطلق عليها
اضافية لان التعلق عنده امر اضافي وعلى هذا الاحتمال وهو ان المراد
بالاضافية الصفات المتعلقة فاقتصاره على العالمية والقادرية غير
في المقام غير مناسب والمناسب ان لو زاد لفظ مثلا هكذا وهي العالمية
والقادرية مثلا فيشمل بقية المعنوية والمعاني والذات المخصوصة
اي المميزة في نفسها وفي الواقع وهي الذات العلية مغايرة لها اي

للامور

للامور الاربعة المعلومة للبشر وليس عندنا اي معشر البشر وقوله من تلك
الذات اي من شانها واحوالها الا انها الخ استثناء منقطع اي ليس عندنا
شيء من احوالها الا عدم الدراية بها لكنها موصوفة الخ وهذا يدل الخ
اي كون الذات مغايرة للامور الاربعة المعلومة للبشر وان الذات لا يدرى
ما هي يدل على ان الذات غير معلومة والحاصل ان هذا الدليل مركب
من مقدمات ثلاثة الاولى حصر المعلوم للبشر في جانبه تعالى في امور
اربعة وهذا غير مسلم والثانية وهي قوله والذات المخصوصة مغايرة
لها صحيحة والثالثة القائلة وليس عندنا الخ غير مسلمة لعموم دليلها
وحينئذ فالدليل المذكور لا يدل على ان ذاته المخصوصة غير معلومة
لما ظهر من فساد المقدمة الاولى والثالثة كل ما عرفناه من
صفات الخ اي كعالم وقادر فانه في حد ذاته كلي واراد بالصفات الحقائق
الجملة وقوله فان مفهومه مراد بالمفهوم الحقيقة المفصلة فقول الشارح
ما عرفناه من الصفات اي من حقائق الصفات الجملة بدليل قوله فان
مفهومه الخ لانا بعد معرفة تلك الاوصاف اي معرفتها بتفسيرها
وتمييزها وهذا اسند لقوله فان مفهومه غير مانع ولو قال كل ما عرفناه
من صفات الله كلي والكلي غير مانع من وقوع الشركة فيه كان اولى مما
قاله وقوله على الوحدانية اي على توحده تعالى بها وقوله معرفة حقيقته
الاولى حذف معرفة وقوله منه اي من الله وقوله قال اي الخ وهذا اي
ما ذكر من المقدمتين قياس الخ ولا يخفى ان قوله كل ما عرفناه من
صفات الخ موجبة كلية وقوله ومعرفة حقيقته تعالى الخ قضية ثانية
وهذا اشارة لقياس من الشكل الثاني ثم انه لما كان يشترط في الشكل
الثاني اختلاف المقدمتين بالكيف وكان ذلك واردا على النظم دفع الشارح
هذا بقوله قلت ووجه نظمه اي كيفية ذكره مطابقا للمتن لعدو اخذ المهم
صغرى القياس التي هي سالبة من المقدمة الاولى التي هي موجبة معدولة
لان الموجبة المعدولة تستلزم السالبة المحصلة وجعل السالبة كلية لان
المعدولة المذكورة كذلك ينتج لا شيء مما عرفناه بحقيقته تعالى
لا يخفى ان هذه النتيجة غير المطلوب المقام عليه الدليل وهو ذات

الله غير معلومة لنا نعم هذه النتيجة مستلزمة للمطلوب من جهة ان
تلك النتيجة سالبة كلية وهي تقتضي التباين بين طرفيها وهما
صفاته تعالى وحقيقته ومن لازم ذلك ان ذاته غير معلومة لان صفاته
معلومة فقول الشارح هو المطلوب فيه حذف مضاف اي وهو مستلزم
للمطلوب واعترض عليه اي على الفخر حيث قال كل ما عرفناه من
صفاته تعالى كعالم وقادر ونحوهما كلي لا يمنع مفهومه من وقوع الشركة
فيه وحاصل الاعتراض انا لا نسلم انه كلي لان الذات العلية تميزت عن
غيرها بهذه الاوصاف لقيام القاطع على امتناع وقوع الشركة فيها
وحينئذ تكون الاوصاف كلية في ان هذا التمييز اي الحاصل فلا
بهذه الاوصاف التي عرفناها عين تميز بالحقيقة اي بحيث صارت
حقيقة الذات معلومة لنا مع ان الحقيقة الذاتية اي والحال ان الحقيقة
غير معلومة لنا وقوله من حيث هي هي اي من حيث نفسها وان كانت
معلومة لنا بالنظر للتمييز فان قال اي الفخر جوابا عن هذا الاعتراض
وحاصل جوابه الذي يقول ان لفظ الوضع الواضع لامر كلي وهذا
لا ينافي انه لا يعم منه في الاستعمال عرفا الا جزئي وكذا يقال في عالم وقادر
فقوله ان لفظ الذات مثلا فلا فرق بين الصفة الجامعة له او غير الجامعة
كالعالم والقادر في الجملة اي بالنظر للتمييز الحاصل بالامور اللازمة
لنا من حيث الوضع اي لا من حيث الاستعمال وان قام الخ الواو للحال
قلنا هذا راجع الى اي ان قال الفخر الجواب المتقدم قلنا له هذا الجواب
راجع الى اصطلاح الواضع وتسميته لا للاستعمال الذي كلامنا فيه اذ لا تصح
الكلية بالنظر للاستعمال لان العلم بالتمييز عنده ذلك يبطل كونها كلية
وتلقيب الاولى والتلقيب وهو عطف تفسير والا فالعلم
بالتمييز اي فتمييز الذات العلية في الاستعمال بهذه الاوصاف يستلزم
عدم وقوع الشركة في تلك الاوصاف وحينئذ فتكون جزئية لا كلية
فهذا الجواب لا ينفعه وقد سلم ذلك اي وقد سلم الفخر في كتابه
المعالم ذلك اي ان العلم بتمييز الاله بوصف من اوصاف الالوهية
يستلزم عدم وقوع الشركة في ذلك الوصف وعليه اي وعلى الامام
فخر الدين

فخر الدين وهو متعلق بمحذوف خبر مقدم وقوله في الدليل الاول متعلق
بالمبتدا وهو قوله مناقشات والدليل الاول هو قوله ان المعلوم للبشر
امور اربعة الخ والدليل الثاني قوله سابقا وايضا فالاعتراض المتقدم من
متعلق بالدليل الثاني بابطال صغراه وهذا شروع في الاعتراض على الدليل
الاول ولما كانت المناقشات الواردة عليه تتنوع الى لفظية ومعنوية
قدم الكلام على اللفظية لقلتها بالنسبة للمتعلق بالمعنوية على بعض صفات
الله اي وهي الازلية والابدية والوجوب وجعلها صفات له مع انها صفات
للوجود لان صفة الصفة صفة للموصوف بتلك الصفة لم يرد به اي
باطلاقه شرع فلا يجوز في حقه تعالى اي فلا يجوز اطلاقه في حقه
تعالى لما تقرر من ان كل لفظ موهم لما هو محال في حقه تعالى لا يجوز اطلاقه
الا اذا ورد به الشرع فيطلق حينئذ ويؤول ولا يسال به اي بلفظ الكيف
الماخوذ من الكيفية عنه تعالى فلا يقال كيف الله ولا كيف صفاته لانه انما
يسال بكيف عن الاحوال المتجددة المتغيرة وانما حمله الخ اي خطا اطلاقه
الكيفية على بعض الصفات الالهية ذلك في المعنى جريا على ما عرف
به الفلاسفة الكيفية ومن ثمة كانت المناقشة معنى لفظية لان الكيفية
نفي اطلاقا لا اعتقادا هي صفة لا تستدعي نسبة الخ وذلك كالعلم
والقدرة وغيرهما من الصفات الوجودية فانه صفة لا يستدعي نسبة
لعدم توقف تعقلها على الغير ولا يستدعي قسمة في ذاته وخرج بالقيد الاول
الاعراض النسبية التي يتوقف تعقلها على تعقل الغير وهي الاين والمتى
والوضع والملك والفعل والانفعال والاضافة وخرج بالقيد الثاني
وهو قوله ولا قسمة المقدار كالطول والعرض والعمق ونحوه من مقولة
الكم وقوله لذاتها مدخل للبياض ونحوه من الالوان فان انقسامها
لا لذاتها بل بواسطة انقسام محلها ووجه دخول ما ذكر ان قوله ولا تستدعي
قسمة لذاتها صادق بما اذا كانت تلك الصفة لا تستدعي قسمة اصلا
او تستدعي القسمة لا لذاتها بل تبعا لمحلها وهذا القسم من
الصفات اعني الازلية والابدية والوجوب وقوله كذلك اي صفات
لا تستدعي نسبة ولا قسمة ولما كان يتوهم من ان هذه الصفات

في الكيفيات انها من افراده ها استدرك بها ذلك وقال الا ان الفلاسفة الخ يرجع
الى تعريفات اي تنزيهات في الذات وقوله وسلب اي لما لا يليق بالذات
وهذا تفسير لما قبله عند المحققين اي واما عند غيرهم ففي خلاف ذلك
وقوله بمعنى الازلية اي عند المحققين وقوله وهو سلب العدم السابق على الوجود
الاولى ان يقول وهو عدم افتتاح الوجود او يقول وهو عدم الاولية لان
ما ذكره يقتضي ان القدم ثبوتي لا سلبي لان سلب العدم ثبوت وقوله وهو
سلب العدم اللاحق الاولى ان يقول وهو عدم الاخرية لما تقدم انه
لا يقبل الخ الضمير للشيء المفهوم من المقام فيكون المعنى كون الشيء لا يقبل
الانتفا بحال اي لا ازلا ولا ابدا ومن احتج على انه اي الوجوب
ثبوتي بانه الخ والشيء لا يتحقق الخ هذا يرجع لقياس استثنائي
تقريره ان تقول لو كان الوجوب عدميا لما صح تاكيد الوجود به لكن
التالي باطل بيان الملازمة ان تاكيد الشيء تحقيقه والشيء لا يتحقق
بنقيضه اي بمنافيه فجوابه انه يحقق الخ حاصله انا لا نسلم
انه يلزم من تاكيد الوجود به تاكيد الشيء بنقيضه لو قلنا انه عدمي بل
انما يلزم من تاكيد الوجود به تاكيد الشيء بسلب نقيضه ولا يحذر ورفعه
الا ترى الى قولهم هذا حق لا شك فيه فقد اكد الحق بسلب الشك الذي
هو نقيض للحق اي مناف له وهي اي الصفات اعني الثابتة في
الخارج عند الاشعري وحاصل هذا البحث ان الصفات الثابتة في
الخارج عند الاشعري معاني ومعنوية ولا شيء من تلك يسمى اضافة
فتسمية المص لهذه الصفات بالاضافيات تسمية غير مطابقة
فالبحث راجع لمجرد امر لفظي فتامل اما حقائق ذوات اضافات
اراد بها المعاني واراد بقوله او احكام ثابتة المعاني المعنوية وقوله ذوات
اضافة صفة للمعاني وكون المعاني ذوات اضافة بناء على ان التعلق
اضافي لانه صفة نفسية للصفة على ما مر من الخلاف وجعل المعاني ذوات
اضافة اي تعلق من باب التغليب اذ منها ما ليس له تعلق كالحياة
وقوله اما حقائق الخ قضية منفصلة مانعة جمع وخلو معا وقد
ردها اي وقد جعلها اي الصفات مطلقا المعاني والمعنوية ابو الحسين
اضافة

اضافة حقيقية وحينئذ فلا وجود لها فقال ان العلم والعالمية نسبة بين
العالم والمعلوم وهكذا او لا مع عنده ثابت ولا معنوية كما انه كذلك عند
الفلاسفة وهو كثيرا ما الخ كثيرا منصوب على الظرفية والعامل
فيه نهج بعد وما لتاكيد الكثرة فان اراد الامام اي باطلاقه على المعاني
والمعنوية اضافة وقوله ذلك اي ردها الى الاضافات وجعلها اضافات
حقيقية وان العلم والعالمية مثلا اضافة اي نسبة بين العالم والمعلوم فذاك
فالكلام الخ وحذف مقابل هذا الشق اي وان اراد باطلاقه الاضافة
على المعاني والمعنوية انها اضافية باعتبار وصفها بالاضافة وهو
التعلق كانت المناقشة معه لفظية لانه لفظ يوهم انها نفسها اضافة
بل هو في مؤاخذة اي بل الكلام في مؤاخذة معه راجع الى مؤاخذة
في معنى اي او انا على حاصله الكلام وقد صرح اي المص بذلك اي برد
الصفات اي الى اضافات وهو مذهب ابي الحسين فيقال له اي للمص ردا
عليه معقول العلم اي مفهومه المنتقل منه وفي نسخة ان العلم وهي ظاهرة
ذات نسبة اي صاحبة تعلق بمعنى انه امر وجودي صاحب تعلق
وقوله فكيف يثبت اي العلم الخ لنظر للغايب فقوله وان اهمل الخ جملة حالية
واية النسبة الواو للحال لما يوهم اي لما يوقع في الوهم اي الذهن
هذه الاعتراضات اللفظية عبر عنها بالاعتراضات وفي ما تقدم بالمناقشات
لانهما بمعنى واحد فهو تفنن في التعبير الجلي بالسكون والتحريك
وكان هذا الاعتراض جليا لانه تعلق بمجموع المقدمة الاولى من الدليل
الاول بخلاف المناقشات اللفظية فانها متعلقة بكل لفظ منه على
هذا الدليل اي الدليل الاول وقوله ان الامام ان ادعى الخ حاصل هذا
الاعتراض ان الغزالي ادعى انه لا علم عند احد من البشر بما يتعلق بشأن الاله
بسوى الامور الاربعة بدليل الاستقراء فيقال له اما ان تدعي ان هذا
الاستقراء تام او ناقص فان ادعى تمام الاستقراء رد عليه بانه لا قدرة له
عليه لكونه محالا عادة وان ادعى نقصان الاستقراء فيقال له انه لا يفيد
ما ادعيته من انه لا علم عند البشر بسوى الامور الاربعة لجواز ان تكون عند
بعض البشر ممن لم تستقره علم بكنه ذاته تعالى زيادة على علمه بالامور الاربعة

الي اخره غير قيد بالمميز لان غيره لا عبرة به في هذا المقام   سوي ما ذكر
اي من الامور الاربعة   فلا يخفي سقوطه الخ اي لان هذه دعوي تكون
الاستر اثاما وذلك ليس في قدرته لانه محال عادة   ليس الا ذلك اي العلم
بالامور الاربعة   ويعارضه يحتمل عود الضمير على النحو ويحتمل عوده لما
اقتضاه كلامه من الحصر والاول اقرب للاسلوب وعبر بقوله تدعيه الصوفية
لكون ما قالوه لم يقم عليه حجة ولا استدل عنه علما الظاهر وحاصل هذه المعارضة
ان الصوفية يدعون ان العلم والمعارف تزيد بادامة اكل الحلال وادامة الذكر
والخلوة والطهارة ولا شك ان زيادة العلم والمعارف تدل على عدم حصر
المعلوم في الامور الاربعة لان زيادة العلم بزيادة المعلوم   من ان الرياضة
اي رياضة النفس وتذليلها   واحكام المريض اي الاتيان بها على
وجه محكم متقن   بالخلوة متعلق بالرياضة والعزلة مرادفة للخلوة
فمعناهما واحد وهو الانفراد عن الناس للعبادة   على طهارة الخ راجع
لدوام الذكر وطهارة الباطن الظاهر بازالة الاحداث والاخباث وطهارة
الباطن بازالة الكبر والخمر والعجب والحسد والريا والسمعة   وصدق
الافتقار عطف على الرياضة وفي الكلام حذف مضاف اي والصدق في دعوي
الافتقار وقوله بترك الدعوي الخ تصوير لصدق الافتقار وقوله ظاهرا
وباطنا اي بان يكون باطنه موافقا لظاهره في ترك الدعوي والتبري من حوله
وقوته فان كان باطنه غير موافق لظاهره فانه غير صادق في دعوي الافتقار
سبب خبر ان من قوله من ان الرياضة الخ   للزيادة في المعارف اي
سبب لزيادتها في الكم اي وزيادة المعارف تقتضي زيادة المعلوم وحينئذ
فلا تكون معلوم البشر في جانبه تعالى محصورا في الامور الاربعة   سلمنا
ان الطرق الموصلة الينا   عن ذلك الروح اي المذكور في الاية وقوله والنور
عطف على الروح ايه ويعبرون عن النور المفسر به الروح في الاية   لعينه
السر الاضافة بيانية   وهو مرات تجلي الضمير لعينه وذكروا ما الاكتساب
المضاف للتذكير من المضاف اليه او نظر المصروف اذ مصروف الروح والنور
في بعض النسخ وهي مراة والامر فيه ظاهر   وكشوف عطف تفسير
لتجليات وقوله لامور متعلق بمرات ومصروف الامور المعلومات

وقوله

وقوله يخلق علوم متعلق بمرات والباء للتصوير اي مصورة معلومة مخلوقة
فهو من اضافة الصفة للموصوف فكانه قال وهو اي عين السر علم يتجلى
وينكشف به الامور كما ان المراة الحسية تظهر صور الاشيا كما بها فالعلم
بمنزلة المراة والمعلوم بمنزلة الصور فكما ان المراة الحسية تظهر بها صور الاشيا
العلم ينكشف به ذوات المعلومات   للاطلاع عليها اي على تلك العلوم
اي على متعلقها وهي المعلومات   بل بمحض انعام اي بل يطلع عليها
بالانعام المحض وقوله يخلق علوم تصوير للانعام المحض او بدل منه والالهام
هو الانعام ولا حاجة لقوله يخلق علوم بعد ما تقدم الا ان يكون ذكره للتوطية
لما بعده   ولا يعرفها اي ولا يعرف العلوم اي متعلقها الا اهلها   كما لا يعرف
الخ هذا التنظير للايضاح والاكمه من خلق اعمى ويطلق على الاعمى مطلقا الا
ان المناسب في المقام الاول   ولا سبيل الى تعريفها للغير بالقول اي لان
الله لم يخلق ما يوديها من القول   بطرفها متعلق بتشير والضمير
للمحبوبة   واطرق طرفي اي وارخي واسدل طرفي والقصد من ذكر هذا
البيت التمثيل   وان هذه العلوم لا يمكن التعبير عنها بالقول ولا سبيل
الى تعريفها الا بالاشارة العارف للعارف   ولا يعنون بذلك حلولا اي ولا يعنون
بقولهم لن يفهم الخ الحلول اي حلول الرب وان المعني لن يفهم عنك الا من حل فيه
الرب كما حل الرب فيك   الملبسين بضم الميم وسكون اللام جمع ملبس
وهو الموقع لغيره في اللبس   ويقال الخ هذا صحيح عن الصوفية وقد
فهم منه بعض الملبسين الحلول فتوجه المص لدفعه وتنزيههم عن القول
بالحلول لانه كفر فقال ويعنون   والموهبة بفتح الميم الفطنة وهو
تفسير لما قبله   ما زاغ البصر وما طغى قيل ان المعني ان الله لما اراد ارادة
سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام عجائب الملكوت ما زاغ بصره عنها اي ما عدل
عنها وما طغي اي وما تجاوزها فالمراد بالبصر حقيقته وهو غير مناسب
لما نحن فيه الا ان يكون المقصود ان البصر كما لم يطغ كذلك بصيرته لا تزوغ
عن الامور التي عرفها بها   كما وصف بذلك اي بما ذكر من البصيرة الباطنية
فاني لم اجرم الخ هذا متفرع على مضمون قوله ويعارضه الخ والاستفهام
انكاري والضمير المجرور عائد على النحو والضمير في يدعونه عائد على الصوفية

وقوله ونحن اي معشر اهل العلم الظاهر وللمعني فكيف نثبتا في للنحو الجزم بنفي ما تزعمه
الصوفية والحال اننا معشر اهل العلم الظاهر لا ننكر ان يخص الله عبدا من عباده
بعلم ما اي بعلم خاص على من يدعي رؤيته اي الله تعالى في اليقظة وقوله
عاجلة اي في الدنيا والانكار عليه لان دعواه مصادمة للشرع او انه عالم
بالله علم احاطة هذا هو المناسب لما نحن فيه بخلاف ما قبله واذا جاز
الي هذا تقوية لما قبله اي واذا جاز ان يخلق الله في العبد في الاخرة ادراكا
لذاته فلا مانع من ان يخلق في قلبه ادراكا لكنه ذاته في الدنيا ولا استحالة في
ذلك واذا لم يجزم العقل باستحالته فهو ممكن واذا كان ممكنا فلا ينهض
نفي وقوعه من غير دليل وبهذا تم الرد على النحو وارتفع ما يقال ان النحو يقول
باستحالة وقوع ذلك وانما قال لم يقع العلم بكنه الذات والعبارة انما افادت
الامكان لا عدم الوقوع بالله اي لذات الله وقوله هو انتم الخ هذه الجملة
في محل جر صفة لادراك وقوله من ادراكنا اي في الدنيا واستحالة مثل
ذلك اي واستحالة خلق ادراك لذاته مثل الادراك الذي يخلقه في الاخرة
وقوله ما تعلق به اي ذلك الادراك الذي يخلقه في القلب والذي تعلق به
ذلك الادراك كنه الرب فالحق اذا اي اذا كان العقل لا يحكم باستحالة
خلق ادراك في القلب مثل ذلك وقوله ان يجزم بذلك ولا استحالة اي وح
فلا ينهض نفي الوقوع الا من غير دليل واذا كان ذلك اي الادراك الذي
يخلق في القلب وقوله يرجع للوجدان اي للقوة المدركة الباطنية المسماة
بالوجدان واذا كان يرجع الخ جواب اذا محذوف اي فنسلم ولا ننكر لانه
علم للشخص الاجمال نفسه لا علم لي الاجمال نفسي اي مثل كوني لا اعلم من
جانب المولى الا الامور الاربعة المذكورة وقوله وحال غيري اي من علمه بزيادة
عليها مثلا الا بانباء صادق اي باخبار صادق وذلك لم يوجد
وما يدعيه الصوفية اي من المشاهدة فلم نجده حتى نحكم عليه بانه
يرجع للذات بوجه او للصفات وهذا جواب سوال نشا عما قبله المفيد
عدم المشاهدة ويحتمل ان المراد وما تدعيه الصوفية من زيادة العلوم
والمعارف بالرياضة وهذا احسن وقوله فنعلم اي حتى نعلم ان ذلك المدرك
بالعلوم والمعارف الزائدة يرجع الخ من وجه اي لا بالكنه لانه لا يمكن

قوله

قوله فنعلم ان ذلك نرجع على المنفي لا على النفي فكيف الخ اي واذا كان حال
الغير لا اعرفه فكيف الخ ومتعلق السوال اي وهو زيادة العلم ممكن اي لعدم
صحة طلب ما لا يمكن من الله اي والنبي صلى الله عليه وسلم سال زيادة العلم
قطعا امتثالا للامر فاذا سال فهو مجاب بزيادة العلم ومن البين ان زيادة
العلم تقتضي زيادة المعلوم وح فكيف يصح للنحو ان يقول ان المعلوم للبشر في
جانب الله تعالى امور اربعة فقط والحاصل ان مراد الشارح بهذا الكلام كله
الاستدلال على ان الوجدان لا ينتج المطلوب في هذا المقام وانه لا ينبغي
لنا ان نحكم على سائر البشر بما نجده في انفسنا لانا اذا ايقنا ان نبينا وغيره
من الصديقين كالخضر قد اوتي علما لم نطلع عليه فكيف يسوغ لنا ان نحكم
بانه لا شيء وراء ما علمناه واحتج للنحو اي على المطلوب وهو ان
ذاته تعالى غير معلومة لنا بالكنه وقوله ايض اي كما احتج بما سبق بانا
لا نتصور الا ما ادركناه اي لا نتصور حقيقة الشيء الا اذا ادركناه بالحس
اي الظاهري كالبصر وقوله ومثاله معلوم اي كالشمس والقمر وزيد وعمرو
وقوله او بالوجدان هذه طريقة ثانية من طرق الادراك والمراد بالوجدان
في المقام القوة الباطنية المدركة للذة والالم والفرح والغم والجوع والشبع
او ببديهة العقل ككون الواحد نصف الاثنين كبسائط القضايا اي
كالقضايا البسيطة وقوله الاولية اي التي تدرك من اول الامر اي بمجرد
توجه النفس اليها ولا تحتاج في ادراكها الى فكر ونظر النفي والاثبات
لا يجتمعان الخ فيه ان هذا يرجع للتصديق لا للتصور والكلام في التصورات
فالمثال لا يناسب المقام واجيب بان المراد كاطراف القضايا البسيطة
ففي الكلام حذف مضاف وذلك كالنفي والاثبات والاجتماع والافتراق
واحترز بالبسائط عن القياس فانه قضايا مركبة ويرجع فيه ايض لما
تركب منه فان كان ضروريا فهو كذلك فالمنظور له البساطة معرفة
التصورات اي المتصورات والا فالمعرفة والتصورات واحد فيحمل المعنى
طرق معرفة المعرفة وهو تهافت فليست مدركة لنا اي اصلا لعدم
ادراكها بطريق من طرق الادراك الثلاثة والمراد بماهية الله حقيقة
ذاته والاعتراض اي على النحو في هذه الحجة منع حصر مداركنا اي انا نمنع

حصر طرق المتصور فيما ذكره من الامور الثلاثة بل من جملة الطرق الموصلة
للتصور الفكر وهو ترتيب امور للتادي الي مجهول كترتيب الجنس مع الفصل
لانه بناه اي لانه بنا هذا الحصر على ما رآه من ان التصورات كلها ضرورية ولا
تكون نظريا الا التصديق ولذلك حصر الطرق الموصلة للتصور في ثلاثة الحس
الظاهري والوجدان وبداهة العقل والمدرك بهذه الثلاثة لا يكون الا
ضروريا وح فالفكر لا يوصل للتصور لان المدرك بالفكر لا يكون الا نظريا
غير مكتسب اي بالنظر والفكر بل كلها ضرورية وهو ممنوع اي وما رآه
في التصورات من انها لا تكون مكتسبة بالفكر ممنوع ان من طرقها اي
التصورات العلم الضروري فان الشيخ لم يجعل العلم الضروري من طرق التصور
بل الذي جعله بداهة العقل فكان الاولى للشارح ان يقول سلمنا ان طرق التصور
منحصرة في الثلاثة كما قال فنقول انها طرق عادية فاي مانع من ان يخلق
الله تعالى في بعض عبيده علما ضروريا بحقيقة ذاته تعالى وجرى بخرق العادة
يخلق مثله من غير توقف على شيء من تلك الطرق الثلاثة ثم بعد هذا كله
فيقال هذا الكلام لا يرد على الشيخ لانه انما نفى وقوع العلم بالفعل ولم ينف
امكان وقوعه وهذا الكلام انما يرد نفي الامكان ثم الايجاب للاخص
الجار والمجرور متعلق بمحذوف صفة للايجاب وظاهره ان الاخص نفسه
هو الموجب وليس كذلك فيجاب بان في الكلام حذفا والاصل ثم ان ايجاب
الاشتراك في الاعم لاجل الاخص اي لاجل الاشتراك في الاخص في باب
التماثل اي في باب اثبات التماثل لانهم يقولون الاشتراك في الاخص
يوجب الاشتراك في الاعم وحينئذ فيحصل التماثل ممتنع الاولى ممنوع
لان هذا التعبير يقتضي انه ممتنع لذاته مع انه ممنوع عندنا في قولهم
ان الاشتراك في الاخص الخ هذا يدل على ان في عبارة المص حذفا كما قلنا
وان الاخص ليس نفسه هو الموجب للاشتراك في الاعم ولهذا اي
ولاجل تفسيرنا الايجاب بالعلة لا لكونه موجبا بدليل قوله واشتراكهما
في الاخص علة الخ ليس هذا من تتمة تعريف المثلين لان هذا حكم والتعريف
تصوري بل هذا كلام مستانف وكانه قال والقاعدة ان اشتراك الشيئين
في الاخص علة لاشتراكهما في الاعم وهو السوادية والبياضية الواو
بمعنى او.

بمعنى او ولان المقصود الاشتراك اما في هذا او هذا ولذا عبر بأو في الناطقية
والصاهلية اذ لا يلزم من وجود الملازم وجود الملزوم اي لان اللازم قد
يكون اعم من الملزوم كما يكون مساويا له لوجود الاشتراك في الاعم الخ اي
فلو كان الاشتراك في الاخص علة في الاشتراك في الاعم لوجد المعلول بدون
علته ثم ان الذي تقدم لنا ان الاشتراك في الاخص مطلقا موجب للاشتراك
في الاعم مطلقا وح فالاولى حذف الذاتي من كلامه اما كونه ملزوما فمما
لا شك فيه قال اليوسي لقائل ان يقول ما يذكره المعتزلة من التعليل لا يريدون
به ان العلة تفيد المعلول الثبوت اذ لا يعرف من مذهبهم الايجاب الذاتي
لشيء فلا يبقى بعد هذا الا التلازم العقلي وح فهذا الاعتراض لا يتوجه
عليهم فصل ثم نقول ثم للترتيب الاخباري والنون للمتكلم
ومعه غيره اي ثم نقول معشر المتكلمين وفي هذا اشارة الى ان هذه العقيدة
متفق عليها ولذا لم يقل ثم اقول بتعيين التعيين مرادف للوجوب لكن
جرت عادة الشيخ التعبير بالوجوب في مقام اثبات الصفات للذات
واذا كان في مقام اثبات حكم متعلق بالصفات فانه يعبر بالتعيين ولو عبر
فيهما بالتعيين او بالوجوب ما ضر قديمة قد تقدم ان القديم هو الموجود
الذي لم يسبقه عدم واما الازلي فهو ما لا اول له سواء كان وجوديا ام لا فقوله
قديمة اي موجودة لم يسبقها عدم واما الازلي فهو ما لا اول له وعلى هذا
فالاشارة في قوله هذه الصفات لصفات المعاني وهو القريب للسياق واما
ما عداها من الصفات الثبوتية والسلبية فهو متروك للفهم ويصح ان تكون
الاشارة راجعة للصفات مطلقا اعم من ان تكون معاني او معنوية او سلبية
وعلى هذا فيراد بقوله ازلية قديمة اي ازلية لا اول لها اعم من كونها وجودية
اولا واطلاق القديم بمعنى الازلي مجاز فالسلوب تتصف بالقدم على جهة
التجوز بمعنى انها ازلية لا اول لها لا انها موجودة حتى يكون اتصافها بالقدم
حقيقة ومثلها الصفات المعنوية ان يكون هذه الصفات اي ان يكون
كل فرد منها فالمراد الكل الجميعي اذ لو كان شيء الخ المناسب لاسلوب
الشرح جعل هذا بيانا للملازمة التي حكمت بها الشرطية المطوية مع
استثنائيتها والاصل لو كان شيء منها حادثا لزم حدوثه تعالى لكن

التالي باطل اذ لو كان شي منها حادثا لزم ان لا يعري الخ ويمكن ان يقال ان المص
اشار في المتن لدليل وفي الشرح لدليل اخر والذي في المتن هو بيان الملازمة
التي في شرطية الدليل المذكور في الشرح لزم ان لا يعري اي لزم ان لا يخلو
والضمير في يعرو لمولانا جل وعز عنه اي عن ذلك الشي الحادث اي عن الاتصاف
به وحاصل الدليل الذي ذكره ان تقول لو كان شي من صفات المعاني حادثا
لزم ان لا يعري مولانا عن ذلك الحادث لكن التالي باطل اذ لو كان مولانا لا يعرو
عن الحادث لكانت ذاته تعالي لا تتحقق بدون ذلك الحادث لكن التالي باطل
اذ لو كانت ذاته لا تتحقق بدون ذلك الحادث لكان حادثا بالضرورة لكن
التالي باطل فبطل ما استلزمه وهو كون ذاته لا تتحقق بدون الحادث
فبطل ما استلزمه وهو كون شي من تلك الصفات حادثا فثبت نقيضه
وهو قدم كل فرد منها وهو المطلوب اذا علمت هذا فقول المص وما لا يتحقق
الخ معطوف علي المحذوف والاصل للزم ان لا يعري عنه او عن الاتصاف بضده
الحادث فيلزم ان لا تتحقق ذاته بدون حادث وما لا يتحقق الخ الحادث
صفة للضد ثم ان المركب التقييدي لا يستدل عليه عندنا معاشر المالكية
وان استدل عليه عند السادة الشافعية فقوله ودليل حدوثه جري علي
خلاف مذهبنا ويقال اقامة الدليل عليه باعتبار ان التركيب التقييدي
لا يستدل عليه عندنا معاشر المالكية وان استدل عليه عند السادة الشافعية
فقوله ودليل حدوثه جري علي خلاف مذهبه ويقال ان اقامة الدليل عليه
باعتبار ان التركيب التقييدي يستلزم تركيبا جزئيا فكانه قال الوصف
الحادث حادث ودليل الخ جواب عما يرد من طرف الخصم من المنع علي قوله
او عن ضده الحادث بان يقول لا اسلم حدوث الضد لم لا يجوز ان تكون القدرة
مثلا حادثة وضدها قديم وح فلا يلزم من حدوث الصفات حدوث الذات
لكون الضد قديما والذات متصفة بذلك الضد القديم وحاصل الدفع انا
لا نسلم ان الاتصاف ان الوصف الحادث قد يكون ضده قديما لانه عند طريان
ذلك الوصف الحادث ينعدم ضده وعدم القديم محال فثبت ان ضد الوصف
الحادث حادث مثلا ذلك الاشارة راجعة لمضمون قوله وما لا يتحقق
بدون حادث فهو حادث علي حدوث العالم اراد به الاجرام فانه قد
استدل

استدل علي حدوثها بحدوث الاعراض لملازمتها لها وعدم تحققها بدونها
وما لا يتحقق بدون الحادث فهو حادث من اقامة البرهان اراد به الجنس
وفي نسخة البراهين وهي ظاهرة شرعية اثبات اي في العلام علي اثبات
فني العلام حذف وقوله احكام اراد بها المحكوم بها كالقدم والبقا لا الاحكام
السابقة المعلومة للمعاني ومعني كون تلك الاحكام واجبة انها لا تقبل
الانتفا فمن ذلك اي فمن جملة الاحكام الواجبة لما والفا واقعة في جواب
شرط مقدر اي وان اردت معرفة تلك الاحكام فمن ذلك الخ للزم حدوثه
هذا التركيب مخالف للمذكور في المتن فاما ان تكون برهن في المتن علي
بيان الملازمة في شرط الدليل المذكور هنا ويدل لذلك قوله هنا وبيان
الملازمة ما اشرنا اليه في اصل العقيدة واما ان تكون اراد الاستدلال
علي قدم الصفات بدليلين مستقلين احدهما لو كان شي منها حادثا
لما عري عنه الباري وما لم يعر عنه الباري لم يسبقه وما لم يسبق الحوادث
كان حادثا مثلها وهذا هو المذكور في المتن والثاني لو كان شي من صفاته
تعالي حادثا وحذف الوسايط المذكورة في الاول وهذا هو المذكور هنا في
الشرح وقد تضمن الاول بيان الملازمة في الثاني ويمكن ان يكون المص اراد
هذا المعني بقوله علي ما اشرنا اليه في اصل العقيدة بمعني ان المذكور في المتن
وان كان دليلا مستقلا لكن فيه الاشارة لبيان الملازمة في الثاني واما ان
تكون اراد ان الدليل المذكور اولا واحد لكن حذف الاستثنائية من
المتن والتالي واقام دليل الملازمة مقامهما وفي الشرح ركبه علي اصله
والتالي باطل هذه الاستثنائية حذفها المص من المتن وبيان
الملازمة بيان مصدر بمعني اسم الفاعل فيكون بمعني المبين اي ومبين
الملازمة اي والدليل الذي بين الملازمة اشرنا اليه الاولي حذف به
لكن ارباب التصانيف قد يتساهلون ويطلقون الاشارة بمعني الذكر
مطلقا وقوله في اصل العقيدة الاضافة للبيان لما عرفت اي لاجل
شي عرفته فيما مضي وسنسير برهانه اي برهان ما مضي وقوله
من ان القايل بيان لما مضي وظاهر عبارته ان هذا الشي الماضي له برهان

يأتي وان هذا الشيء قد تقدم مع برهانه وانه اعاد هذا البرهان ثانيا
فيما مضى وهو خلاف الواقع اذ لم يعده ثانيا فيما مضى بل انما تقدم ذكره فيما
مضى مرة واحدة واعاده بعد مرة واحدة فالاولى حذف لفظ ايضا وهي
معنى قوله الخ الضمير راجع لقوله وما لا يعري عن الحوادث لا يسبقها وما لا يسبقها
كان حادثا مثلها وانت خبير بانه ليس معناه فالمناسب ان يقول وهذا
وجه قوله وما لا يتحقق الخ وبحسب هذا يظهر لك انه لا يحتاج مع هذا الي
قوله بعد اذ لو كان الخ الذي اي به يستند الي قوله وما لا يتحقق ذاته بدون
حادث الخ فهو جواب عن سؤال فيه ان السؤال يقال فيه ان قلت
ومقتضى قوله وتقريره ان يقال لا نسلم الخ انه منع لا سؤال فالاحسن
ان يقول ان هذا وارد منع وارد على الملازمة في قولنا لو كان شيء من صفاته
حادثا لزم ان لا يعري عنها او عن الاتصاف بضده الحادث بدل قوله انه جواب
عن سؤال لما علمت تامل بل يجوز ان يكون اي الضد قديما فيجوز ان
يكون الرب متصفا في الازل بالعجز تعالى الله عنه عند طريان القدرة ورد ذلك
بانه يلزم من حدوث القدرة حدوث العجز لان القدرة لا يتصف بها الا بعد
انعدام العجز فيلزم ان يكون العجز حادثا ايضا لانه لا ينعدم الا الحادث وهذا
محصل قوله وجوابه الخ في المناسب وجوابه اذ لم يظهر للتاء معنى في هذا
المقام وذلك اي اللازم المذكور لفرض العدم في بعضها اي
وهو العجز فيجوز ان يكون المولى في الازل متصفا بهذا القديم وجوابه
اي جواب السؤال على ما قال الشارح او جواب المنع على ما قلنا انه المناسب
لما ظاعوا مر اي على الذات العلية وهذا ابو بيان ان صفاته تعالى
لا تقوم الا بذاته وابطال ما تزعمه المعتزلة من ان له تعالى ارادة حادثة
غير قائمة بذاته كما مر بصفة حادثة اي وهو القدرة الا وضدها
او مثلها هذه العبارة احدى عبارتين لهم والعبارة الاخرى القابل للشيء
لا يخلو عنه او عن ضده يلاحظ من الشيء امرا معينا لان القدرة تحتها
افراد ومن يعبر بالعبارة الاخرى يلاحظ من الشيء امرا كليا كمطلق القدرة
في الدليل الثاني اي وهو قوله سابقا وايضا لو نظرت الي صفات العالم
فقبولا

فقبولا وحصولا الخ على حدوث العالم اي بمعنى الاجرام اذ وجه الدلالة
واحد المراد بالوجه الملازمة بين حدوث الصفة والموصوف اي انه يلزم منه
حدوث الصفة التي هي دليل حدوث الموصوف الذي هو المدلول فيلزم من
حدوث الصفة الرب حدوثه كما انه يلزم من حدوث صفة الاجرام حدوثها
والدليل الخ لعل الاولى التفريع والطرد المثلا ذهبي الثبوت
لجواز خلوه عنهما اي عن الضدين الحادثين لم يطرد الخ بالنصب
عطفا على جواز من باب عطف الفعل على الاسم الخالص من التاويل بالفعل
وقوله فتتحقق ذاته اي ذات الله في الازل وقوله دونهما اي دون
الوصف الحادث وضده وقوله فلا يلزم الحدوث اي فلا يلزم من حدوث
الصفات حدوث الموصوف وهو ذاته تعالى انما يتم ذلك اي ملزومية
حدوث الصفات لحدوث الموصوف اذا وجب الخ لانه اذا وجب ان القابل
للشيء لا يخلو عنه او عن ضده وكان ذلك الشيء وضده حادثين فلا يكون
ذلك القابل سابقا على الحادث وما لا يسبق الحادث فهو حادث مثله اذ
القبول لا يختلف هذا دليل للملازمة التي حكمت بها الشرطية القائلة لو جاز الخ
اي لو جاز خلو القابل عن بعض ما يقبل لجاز خلوه عن جميع ما يقبل لان
القبول واحد لا يختلف فاذا جاز خلوه عن القدرة جاز خلوه عن غيرها
لانه نفسي اي حو مثان الشيء عدم الطريان وعدم التغير والا لزم
الدور اي والا بان كان القبول غير صفة نفسية بل كان صفة حادثة لزم
افتقاره لقبول اخر وهذا القبول ايضا حادث غير نفسي فيحتاج لقبول اخر
وهكذا فيلزم الدور او التسلسل وهما محالان فما استلزمهما من كون
قبول الذات العلية للصفات غير نفسي باطل فثبت انه نفسي وهو المطلوب
وخلو القابل الخ هذه استثنائية الدليل الذي تقدمت شرطيته
في قوله لو خلا عنهما مع قبوله لهما لجاز ان يخلو عن جميع ما يقبله من الصفات
فهو في معنى قولنا لكن التالي باطل واذا بطل التالي بطل المقدم وهو الخلو
عن الشيء وضده وقوله الوجوب الخ دليل لهذه الاستثنائية
مطلقا اي في الحادث وفي القديم فقوله في الحادث في العبارة حذف
اي كالعلم والقدرة دخل تحت الكاف ما عدا السمع والبصر والعلم وهي

الحياة لوجوب اتصافه بالاكوان ضرورة هذا الدليل على استحالة خلو
الحادث عن جميع ما يقبله من الصفات وحاصله انا نعلم بالضرورة منع خلو
الجواهر عن جنسي الاكوان التي هي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق والمراد
بالضرورة في المقام عدم الافتقار للنظير ولو فرضت الخ جواب عما
يقال ان دلالة الفعل على الاتصاف بالصفات المذكورة انما يدل على
الاتصاف بها حال الفعل لا على الاتصاف بها مطلقا لاحتمال ان يخلو عنها
وحينئذ فلا ينهض الاستدلال وحاصل الجواب انا لو فرضنا ان افعاله
تعالى تدل على القدرة والارادة وغيرهما وقلنا انها حادثة لان فعله
لا يدل عليها الا حال الفعل فقط لتوقفت على امثالها لحدوثها وامثالها
تتوقف على امثالها وهكذا فيلزم الدور او التسلسل فقول الشارح لتوقف
احداثها عليها اي على امثالها هذا اعتراض اخ انما قال اخ لانه سبق
اعتراض على بيان الملازمة ايضا في قول الشارح وتقريره الخ وكان الاولى ان يقول
هذا اعتراض ثان لان اخر يصدق بالثاني والثالث والرابع على الملازمة
مقدم الشرطية ملزوم والتالي لازم وبهذا يظهر لك ان قوله حدوث
الصفات الانسب لما تقدم ان يقول حدوث بعض الصفات وذلك لانا
جعلنا الملزوم كون شيء من صفاته حادثا لا جميع صفاته وكان الاولى ان
يقول ايضا حدوث بعض صفاته اي الموصوف لان الكلام في حدوث صفات
الموصوف لا مطلقا ويكون قديما اتى به لمناسبة المقام والا فالكلام
السابق عام شامل للقديم والحادث وجوابه اي جواب الاعتراض
المذكور ان قبول كل ذات اي كل حقيقة وانما جعلنا الذات على الحقيقة
ليجري الكلام على الذات والصفات اي يجب لها ذلك القبول الخ
هذا التفسير لكون القبول نفسيا ما دامت الذات دائمة والذات
فاعل وقوله غير معلل حال من القبول اي يجب لها ذلك القبول حال كونه غير
معلل بمعنى وهذا كما تقدم ان الحال النفسية هي الحال الواجبة للذات من غير
ان تكون معللة بمعنى قائم بالذات واحترز بذلك عن الحال المعنوية فانها
تجب للذات مع كونها معللة بعلة والدليل الخ عبارة تقتضي ان كل
ما اتصف بالطرو فهو غير نفسي وما لم يطرأ فهو نفسي وهذا غير مسلم الا ترى
الى



الى العدم فانه غير طار على الذات وهو غير صفة نفسية وكذا يقال في العلم
والقدرة فالحق ان الصفة النفسية هي التي لا تتحقق الذات في الخارج
بدونها او الحال الواجبة للذات من غير ان تكون معللة بعلة بناء على الخلاف
في ثبوت الاحوال وعدم ثبوتها على قبولها اي لانه ما طرأ على الذات
الا كونها تقبل وهذا القبول ايضا ما طرأ عليها الا كونها تقبله وهكذا فان
قلت ان القبول من الامور الاعتبارية وقد قالوا ان الامور الاعتبارية
لا يضر فيها التسلسل قلت كلامهم هذا انما هو في الامور الاعتبارية التي
تتوقف على اعتبار المعتبر وفرض الفارض لان التسلسل ينقطع بانقطاع
اعتباره لا في التي لها ثبوت في نفسها كما هنا جميع صفاتها اي الذات
وقوله اليها اي الذات وقوله قبولا اي من جهة قبولها لها واتصافها بها
والى هذا الخ الاشارة راجعة لمضمون قوله والدليل الخ نسبة واحدة
اي حالة واحدة لا تختلف فلو جاز خلوها الخ هذا متفرع على ما قبله
عن جنسي الاكوان الاولى ان يقول عن جنسي الاكوان وذلك لان الاكوان
جنسان فالحركة والسكون جنس والاجتماع والافتراق جنس فالمراد بالجنس
هنا الشيء ومقابله فلانا نعلم قطعا لم نقل بالضرورة لان صفات الباري
معلومة بالدليل لا ان العلم بها ضروري وهو محال اي الجمع بين الوجود
والعدم محال وبهذا اي بما ذكر من ان قبول الذات لما تتصف به من
الصفات نفسي وانه لو جاز خلوها عن بعض ما تقبله من الصفات
لجاز خلوها عن جميعها لكن خلوها عن جميع ما تقبله باطل مطلقا تم في الخ
وقوله قاعدة اي مضمون قاعدة قائلة كل قابل يستحيل عروه عن ما يقبله
من الصفات وهو حدوث العالم اي حدوث اجرامه لانه لما قام
البرهان الخ حاصله ان حال الاجرام المجهول قد علم بحال صفاتها المعلومة
بالبرهان وحال صفات الله المجهول قد علم بحال ذاته المعلوم بالبرهان
والبرهان الذي علم به حال صفات الاجرام هو انها متغيرة وكل متغير
حادث والبرهان الذي علم به حال ذاته تعالى هو انه لو لم يكن قديما لكان
حادثا ولو كان حادثا للزم الدور او التسلسل لما علمنا من استحالة
عرو الذات عن ما تقبله من الصفات اي واذا استحال عرو الموصوف

عن الصفات الحادثة فلا يسبقها او ما لا يسبق الحادث فهو حادث مثله
وتقريره ان يقال الخ حاصله انه قدم لنا مطلبان الاول حدوث الاجرام
بحدوث صفاتها والثاني قدم صفات الباري لقدم ذاته وذلك
لاستحالة عرو القابل عن ما يقبله من الصفات مطلقا اي حادثا لان ذلك
القابل او قديما فورد سوال وهو ان المطلب الاول مسلم واما الثاني
فممنوع وبيان المنع اشار له الشيخ بقوله وتقريره الخ اذا علمت ذلك فنقول
الشيخ جواب عن سوال الانسب ان يقول هذا رد لمنع او جواب عن اعتراض
او عن ايراد استشعرت الخ تامل معلوم بالضرورة صفة لموصوف
محذوف خبر عن ان اي امر معلوم بالضرورة فاندفع ما يقال الاولى ان
يقول معلومة بالضرورة لان اسم ان وهو استحالة مونث في حق المتوهم
المراد به في هذا المقام مولانا جل وعلا فقوله من استحالة عروه تعالى اظهار في
مقام الاضمار فلو حذف لفظة تعالى ما ضره ان فعله الموجود اراد بالفعل
المفعول حتى يصح الوصف بالموجود لا الفعل بالمعنى المصدري المرادف للايجاد
ايجاده الاختياري يحتمل ان اضافة ايجاد للضمير من اضافة المصدر
لفاعله والضمير عائد على الله والاختياري صفة لموصوف محذوف اي
الفعل الاختياري وبيان الاختياري ما تعلق به الاختيار اي الارادة
وهو لا يتعلق بالفعل بمعنى المفعول بل بايجاده ويحتمل ان يكون من
اضافة المصدر لمفعوله والضمير عائد على الفعل وعلى هذا فيقتضي ان يكون
الاختياري بالجر صفة للايجاد لا للضمير لانه لا يوصف ولان الاختياري
ما تعلق به الاختيار وهو لا يتعلق بالفعل بل بايجاده والمعنى من حيث
توقف كونه مختارا في ايجاده على اتصافه بهذه الصفات اذ لو لم يتصف
بها كان ايجاده بالذات لا بالاختيار كما تقول الفلاسفة وهو باطل اذ لو
لم يكن مختارا لما خصص مثلا عن مثل ولزم اما استمرار قدم العالم او عدمه
كما مر وكلاهما باطل بحسب الذات بحذف اي التفسيرية لان
هذا تفسير للوجوب المطلق والذي يوجب استحالة العرو الثاني
اي والذي يقتضي استحالة العرو وهو الثاني اي الوجوب المطلق بحسب
الذات المعبر عنه بالضرورة المطلقة لا الاول اي الوجوب المطلق بحسب
الوقتي

الوقتي المعبر عنه بالوقتية المطلقة اذ لا يلزم من وجوب الشيء في وقت
ان يكون واجبا بحسب الذات حتى يثبت الوجوب دائما لما علم الخ اي
وذلك لما علم من ان الوقتية المطلقة وهي التي يجب محمولها لموضوعها
في وقت معين اعم من الضرورية المطلقة وهي التي يجب محمولها لموضوعها
ما دامت ذاته اذ كل ما وجب المحمول للموضوع بحسب الذات وجب بحسب
الوقت وليس كلما وجب بحسب الوقت وجب بحسب الذات فيصدقان
في نحو كل انسان حيوان لانه يصح ان تقول بالضرورة كل انسان حيوان
ما دامت ذات الانسان فتكون ضرورية مطلقة ويصح ان تقول بالضرورة
كل انسان حيوان وقت كونه انسانا فتكون وقتية وتنفرد الوقتية
المطلقة في قولنا بالضرورة كل كاتب متحرك الاصابع وقت الكتابة ولا
تصدق الضرورية المطلقة هنا اصلا واذا علمت ان الوجوب الوقتي اعم
من الوجوب الذاتي وان الاول لا يستلزم الثاني لعدم استلزام الاعم للاخص
فنقول لك لا شك ان ايجاد الافعال بالاختيار انما يدل على وجوب الصفات
وجوبا وقتيا وهو وقت الايجاد ولا يلزم من ذلك الوجوب الذاتي اي وجوب
الصفات للباري مطلقا الذي هو المطلوب لما علمت من عدم استلزام
الوجوب الوقتي للوجوب المطلق فتحصل ان الدليل الذي هو الايجاد
انما ينتج الوجوب الوقتي للصفات وهو اعم من المطلوب الذاتي وهو
الوجوب الذاتي ولا يلزم من وجود هذا الاعم الذي انتجه الدليل وجود
الاخص الذي هو المطلوب فالدليل لم ينتج المطلوب وهذا معنى قول
الشيخ وملزوم الاعم غير ملزوم الاخص اي ان ما كان ملزوما للاعم لا يكون
ملزوما للاخص فكما تقول ان الفرسية ملزومة للحيوانية ولا يلزم ان
تكون الفرسية ملزومة للانسانية التي هي اخص من الحيوانية فالفرسية
تكون دليلا على الحيوانية ولا تكون دليلا على الانسانية كذلك تقول هنا
ان ايجاد الافعال وهو الدليل الذي ذكره المص ملزوم لوجوب الصفات
في الوقت ولا يلزم ان تكون ملزوما لوجوبها بحسب الذات الذي هو اخص
من وجوبها بحسب الوقت فيكون الايجاب المذكور دليلا على الوجوب
الوقتي للصفات ولا تكون دليلا على وجوبها بالذات ما انتجه دليلكم

اي وهو ايجاد الفعل وقوله اعم من مدعاكم اي لان الدليل انتج الوجوب
الوقتي للصفات وهو اعم من وجوبها بحسب الذات الذي هو المدعي
بل وجوبا مطلقا اي بل دلت على وجوب تلك الصفات لفاعلها وجوبا
مطلقا بحسب الذات اي واذا كان بحسب الذات فلا يتقيد بوقت ولا
بزمن ولا بغيرهما ان لو قدر الجواز الخ الاولي حذف لفظ قدر لان
التقدير لا يلزم محال ضرورة ان كل ممكن الخ اراد به الممكن الذي ثبت
له تقرر في الخارج والا لم يصح اتصافه بكونه حادثا اي موجودا بعد عدم
لا يقال الخ حاصله ان ما ذكرتموه من الجواب غير دافع للاعتراض
لانكم ادعيتم ان صفات الباري قديمة لاستحالة تعلق عدمه عن سابق
ما يفعله من الصفات وايجاده الاختياري يوجب له القدرة والارادة
والعلم والحياة فاورد عليه بان ايجاد الفعل انما يوجب له تلك الصفات
وقت الايجاد لا مطلقا بحسب الذات كما هو المدعي فاجبتم عن ذلك
الاعتراض بمنع ان الافعال انما تدل على وجوب تلك الصفات له وقت
الفعل بل تدل على وجوبها له مطلقا لان تلك الصفات لو كانت جايزة
للزم الدور او التسلسل فيقال لكم هذا الجواب غير دافع للاعتراض الوارد
على استدلالكم لانه لا ارتباط بين ما ذكر من المنع وبين سنده وهو
قوله وبيانه انها لو كانت جايزة الخ نعم هذا السند الذي ذكره يصح ان
يكون دليلا اخر لاصل الدعوي غير الدليل الذي نحن بصدد بيانه
ودفع الاعتراض عنه بان يقال صفاته تعالى قديمة اذ لو كانت جايزة
للزم الدور او التسلسل انما اعترضنا على استدلالكم على وجوبها
بمجرد الفعل اي بان الفعل انما يدل على وجوبها للفاعل وجوبا وقتيا
لا وجوبا مطلقا وما اجبتم به اي من منع كون الافعال تدل على
وجوبها وجوبا وقتيا بل تدل على وجوبها وجوبا مطلقا والاولي ان
يقول وما اجبتم به غير دافع للاعتراض على استدلالكم بل حاصله اي
حاصل ما اجبتم به استنباط الخ لانا نقول الخ حاصل هذا الجواب
انا لا نسلم ان ما اجاب به من المنع وسنده غير دافع للاعتراض الوارد على دليلهم
الاول وانما ذكر الدور والتسلسل لبيان وجه دلالته اذ حاصله
ان ايجاد



ان ايجاد الافعال يدل على وجوب الصفات لفاعلها وجوبا مطلقا لانها لو لم
تكن واجبة للفاعل وجوبا مطلقا بل وجوبا وقتيا لكانت جايزة ولو كانت جايزة لزم
الدور او التسلسل بيان لوجه دلالته اي دلالة الدليل الاول لا دليل اخر كما فهم
المعترض والحاصل ان قوله في الجواب لو كانت جايزة الخ ليس دليلا اخر بل بيان
لكون الدليل الاول يدل على المطلوب وهو وجوب الصفات المذكورة للفاعل
وجوبا مطلقا قدم الصفات اي الوجود ية لا نسبية التي تتصف بالعدم
حقيقة عرفت استحالة عدمها حاصله ان المقام مقامين وجوب قدم
الصفات واستحالة عدمها ودليل الاول البراهين المتقدمة ودليل الثاني
القاعدة وهي ان كل ما ثبت قدمه استحال عدمه وتلك القاعدة مبنية على
ما مر من الدليل على استحالة عدم القديم وحاصله ان عدم القديم لو لم يكن
قديما محالا لكان جايزا ولو كان جايزا لكان مقابله وهو وجود القديم جايزا
وهو باطل لما يلزم عليه من ترجيح احد الامرين المتقابلين على الاخر من غير مرجح
هذا ظاهر اي ما سمعته من كلام المتن ظاهر لا يحتاج لتوضيح لانه قدم
برهانه بقوله وقد قدمنا الخ تعليل لما قبله فخرج لك بهذا الخ حاصله
ان المقام مقامين الاول اتصاف الذات بالقدم والبقاء والاول قد تقدم سابقا
والثاني قد تقدم عن قرب فقوله بهذا اي بما ذكر من اتصاف الذات بالقدم
والبقاء واتصاف الصفات بهما ايضا والبا في قوله بهذا يصح ان تكون للسببية
وان تكون بمعنى من واعلم ان لفظ ذا اتيا ربه للقريب والمتوسط استعمله في
الاشارة للقريب والبعيد على طريق التغليب مطلقا يحتمل انه راجع
للتغير اي ان التغير مطلقا على القديم محال اي سواء كان تغيره من وجود
الي عدم او بالعكس ويحتمل انه راجع للقديم والقديم في هذا المقام مصدوقه
الذات العلية لا غير اي ان الذات يستحيل تغيرها باعتبار نفسها وباعتبار
صفاتها وهذا يشير به قوله اما في ذاته الخ فلوجوب قدمه وهذا يمنع التغير
من العدم الي الوجود وقوله وبقائه يمنع التغير من الوجود الي العدم
لما مر اي للدليل الذي مر الدال على وجوب قدمه وبقائه واما في صفاته اي
واما استحالة تغير القديم في صفاته من عدم الي وجود وبالعكس فلما ذكر
الان من الدليل الدال على قدمها وان القديم يستحيل عدمه واراد بالان

ماعبر الزمن الماضي بمضي فيصدق بالماضي القريب وهو حال عرفا فسقط
اعتراض المحشي بالمعارضة بين الفعل الماضي ولفظة الآن وحاصله ان لفظ
ذكر يقتضي المضي والآن يقتضي الحال وبينهما تدافع ومن ثم اي من
هنا وهو استحالة التغير على صفات الذات من اجل ذلك استحال على علم الله
ان يكون كسبيا لان الكسبي يفسر بتفسيرين كما يأتي في الشرح وعلى كليهما
لا يكون الا حادثا اي يحصل له من دليل هذا التفسير للكسبي واقتصر على
هذا التفسير مع ان له تفسيرا آخر يأتي في الشرح نظرا للغالب في العرف من اطلاق
الكسبي على العلم الحاصل عن دليل والكسبي بهذا المعنى مرادف للنظري
فالعلم الحاصل بمجرد رفع البصر لا يقال له كسبي ولا نظري لانه غير حاصل عن
دليل بل هو ضروري او ضروريا عطف على كسبيا اي استحال على علمه ان
يكون كسبيا او ضروريا وسيأتي في الشرح ان الضروري يطلق على اربعة
معان الاول ما ليس مقدورا للقدرة الحادثة والثاني ما حصل من غير سبق
نظر والثالث ما حصل من غير دليل والرابع ما قارنه ضرورة وحاجة كعلم
الانسان بجوعه او بالمه والمستحيل على الله من هذه الاربعة المعنى الاخير
ولهذا اشار المص بتفسيره بقوله اي تقارنه ضرورة وحاجة وقوله كعلمنا باطننا
اي بالامور الباطنة كالجوع والالم والفرح والغم وفي بعض النسخ كعلمنا
بالمنا والحاصل انه يصح ان يكون علمه تعالى ضروريا بالمعاني الثلاثة
الاول ولا يصح ان يكون ضروريا بالمعنى الاخير ولهذا امتنع اطلاق الضروري
على علمه تعالى سدا للباب دفعا لايهام المعنى الرابع وقد تنوعوا العلم الى بديهي
ايضا ولم يتعرض له المص في المتن وتعرض له في الشرح والعلم البديهي يفسر بكل
من المعاني الثلاثة الاول للضروري ولا يفسر بما اقترن بضرورة وحاجة
ومن ثم فعلمه تعالى يصح ان يكون بديهيا لكنه يمنع اطلاق ذلك عليه لانه
يشعر بالحدوث نظرا لاستعمال اهل اللغة اذ يقال بدهت الامر النفس اي اتاها
بغتة من غير استشعار بعموماته يغلب على الظن وجوده بها او يطرا
عليه اي على علمه سهو او غفلة ظاهره يقتضي مغايرة الغفلة للسهو وهو
طريقة فالسهو الذهول عن الشيء بعد الشعور به اي الغيبة عن المعلوم
بعد سبقية الشعور به والغفلة اعم اي نفي الغيبة عن الشيء سواء سبق العلم
به او لا

به اولا وقيل مترادفان واما النسيان فهو زوال الشيء من الحافظة والمدركة
معا وهذا هو اشد استحالة من السهو لانه زوال الشيء من المدركة دون الحافظة
ولذا لم يذكر النسيان لعلم استحالته بالاولى واستحال على قدرته الخ اي بخلاف
مثلا النجار فان قدرته لا بد لها من آلة واسناد الاستحالة للقدرة فيه تسمح
والمناسب اسناده لك للذات وقوله واستحال على قدرته عطف على استحال
واعاد الفعل لطول الفصل ولم يعبره فيما بعد لعدم الطول وسيأتي في الشرح
وجه استحالة احتياج قدرته لآلة او لمعين قوله لغرض اي لباعث يبعثه
على الفعل سواء الغرض راجعا اليه تعالى او لاحد من خلقه وسيأتي في الشرح
~~وجه استحالة احتياج قدرته لآلة او لمعين لغرض اي لباعث يبعثه~~
على الفعل كل منهما وهذا بخلاف ارادة العبد الفاعل فعلا فانه لا بد في ارادته
من غرض يرجع له او لغيره والا كان فعله عبثا وافعال العقلاء تصان عن العبث
على القول به راجع للادراك ان تكون بجارحة راجع للجميع وقوله
او مقابلة راجع للبصر او اتصال راجع للادراك وعلى ارادته لم
يبعد العامل لقربه بخلاف ما قبله او تكون كلامه حرفا هذا كلام متكلك
لان مقتضى صنيعه ان المعنى واستحال على الثلاثة ان يكون كلامه الي اخره
الا ان يقال ان الواو بمعنى او والعامل محذوف اي واستحال ان يكون كلامه
الخ وحذف العامل الباقي معموله بعد الواو جائز في كلامهم او صوتا لما
كان الحرف اخص من الصوت ولا يلزم من نفي الاخص نفي الاعم اتى بقوله
او صوتا او سكوت هو الكف عن الكلام عند وجود مقتضيه مع القدرة
عليه لاستلزام جميع ما ذكر الخ علة لكون قد تقدم جملة اشيا اتى بلفظ جميع
واستلزام ما ذكر للتغير ظاهر وهذا علة للعلة هذه العلة ظاهر كون الظهور
مع ما مر من المناقشة في العطف وارتكاب التغليب في الاشارة واجيب
بانه ظاهر للغير بحسب فهم المص لانه عبارة عن سلب الخ ظاهره ان
العدم لفظ يعبر به وهو غير مراد فالاولى حذف قوله عبارة من هنا ومن
ما بعد وقوله وهو سلب العدم الخ ثم ان سلب العدم السابق على الوجود يرجع
لاستمرار الوجود في الازل وسلب العدم اللاحق للوجود يرجع لاستمرار الوجود
فيما لا يزال ولما كان ذكره اي برهان وجوب القدم والبقا

ولما كان اي كبر برهان وجوب القدم والبقا من برهان قدمها اي وبقايها
ولما كان القدم يستلزم البقا اقتصر عليه لان العلم الكسبي الخ اشارة الي
قياس من الشكل الثاني وتقديره ان نقول علمه تعالي قديم والعلم الكسبي
لا يكون قديما فعلمه تعالي لا يكون كسبيا فالصغري موخرة والكبري هو معني
قوله لان العلم الكسبي الخ وهذا من باب التنبيه لان الناظم لا يستدل
عليه ولما كانت الصغري معلومة مما سبق من البرهان الدال علي قدم
صفاته لم يستدل عليها واستدل علي الكبري بقوله ولما قلنا لا يتجدد
لازم لما قبله بالعلم الحاصل عن النظر جعل العلم الحاصل عن الدليل
كسبيا علي قول من يقول ان العلم الحاصل بالدليل تعلقت به القدرة الحادثة
واما علي قول من يقول انها لم تتعلق به وانما تعلقت بالدليل فجعله كسبيا
بواسطة تعلقها بسببه فقوله الحاصل عن النظر اي سوا قلنا ان العلم
الحاصل عقب النظر متعلق به القدرة الحادثة او قلنا انها لا تتعلق به بل
بالنظر والعلم الحاصل بغتة اوما تعلقت به القدرة الحادثة فيه انه غير
مانع لشموله لحركة زيد عند ضربه لعمرو مثلا فاذ يصدق عليها هذا التعريف الا
ان يحمل ما في صدر التعريف واقتصر علي العلم اوانه يفسر بالعلم الذي تعلقت
به القدرة الحادثة وذلك كالعلم الحاصل من الحواس حيث يحصل بالاكتساب
كصرف التوجه وتقليب الحدقة هو معناه الاصلي اي لان الكسب هو
تعلق القدرة الحادثة بالمقدور اي مقارنتها له وهذا التعريف مخالف للتعريف
الاول اما عند المشترط لتقدم النظر علي العلم فلان التعريف الاول يصدق
علي العلم النظري سوا قلنا ان القدرة الحادثة تتعلق به او قلنا انها تتعلق
بالنظر بخلاف الثاني فانه انما يصدق علي العلم الحاصل عقب النظر الا اذا
قلنا ان القدرة الحادثة تتعلق به واما عند من لا يشترط تقدم النظر علي
العلم فلان العلم يحصل عن النظر من غير تعلق القدرة الحادثة به عند من
يقول انها لا تتعلق به وقد تتعلق به القدرة الحادثة من غير تقدم نظر اصلا
كالعلم الناشي عن الحواس حيث يحصل اكتساب وهل يلزم الحاصل
ما ذكره الشارح ان العلم الكسبي بالمعني الثاني مستلزم لسبق النظر ولا بد لكن سبق
النظر هل هو شرط عقلي في القدرة عليه او عادي قولان والحق انه عادي
وحينئذ



وحينئذ فيجوز عقلا احداث علم واحداث قدرة عليه من غير تقدم نظر فقوله
الشارح وهل يستلزم سبق النظر اي وهل يشترط فيه من حيث قبوله والقدرة علي
حصوله سبق النظر عقلا او عادة بدليل اقامة الادلة علي نفي ذلك كذا اقرا
شيخنا والظاهر ان الخلاف انما هو في اشتراط ذلك من حيث الحصول تامل
فيجوز الخ مفرع علي القول الثاني وهو انه شرط عادة لا عقلا لان
قبول الجوهر الخ حاصله ان القول الثاني يقول النظر ليس شرطا في قبول العلم
والقدرة عليه ولا في القدرة علي حصوله اما كونه ليس شرطا في القبول
فلان قبول الجوهر للعلم والقدرة عليه صفة نفسية للجوهر والصفة
النفسية لا تتوقف علي شي واما كونه ليس شرطا في القدرة علي حصوله
لان القدرة المتعلقة بالعلم تجامعه والعلم لا يجامع النظر لانه انما يحصل
بعد فراغه وانصرامه فالنظر لا يجامع القدرة وشرط الشي يكون مجامعا له
فقوله الشارح لان قبول الجوهر للعلم الخ دليل لعدم توقف العلم الكسبي علي
النظر من حيث القبول وقوله وتقدم النظر الخ دليل علي عدم توقفه عليه
من حيث الحصول وانت خبير بان هذا الدليل يبطل كونه شرطا مطلقا عقليا
او عاديا مع انه ذكر هذا دليلا لكونه عاديا والنظر ينافي اي ينافي
العلم اي لا يجامعه لانه انما يحصل بعده وحينئذ فينافي القدرة عليه
لمقارنتها للعلم ولا يصلح ان يكون شرط الشي الخ يعني ان النظر لو
جعل شرطا علي القدرة علي العلم لكان ذلك النظر غير مجامع للقدرة لان
القدرة علي العلم مقارنة له والعلم لا يجامع النظر لانه انما يحصل بعده
فالنظر لا يجامع القدرة لانها انما تحصل معه كالعلم مع ان شرط
الشي لا يكون منفردا عند وجود المشروط فالشرط في كلام الشارح كالنظر
والشي كالقدرة وقوله ما اي شيئا كالنظر وقوله لا يوجد اي الشي
كالقدرة فالصفة او الصلة جرت علي غير من هي له وقوله الا حال عدمه
اي الا حال عدم ذلك الشرط كالنظر وما ذكره من الدليل انما يتم اذا جعل
حصول النظر شرطا في القدرة علي العلم بحيث يجتمعان لكن للخصم ان
يقول ان الشرط تقدم النظر لا النظر نفسه فلا يقتضي المنافاة بين
النظر والعلم المنافاة بين تقدم النظر والعلم والقدرة واما عدم

الخ لما كانت القدرة مقارنة للعلم وقد اقام الدليل على ابطال شرطية النظر في القدرة
على العلم شرع في اقامة الدليل على عدم اشتراطه في حصول العلم عقلا
يجوز ان يقع ضرورة اي فيجوز على الانسان ان يدرك المعنى التوفيقي بدون
نظر وحينئذ فتكون شرطية النظر عادية يجوز تخلفها وما ذكره الشارح
من الاتفاق على ان النظري يجوز ان يقع ضروريا طريقة للآمدي
وغيره حكاها في شرح المقاصد وحكى خلاف ذلك عن الفخر الرازي هذا
ويصح ان يستدل على ان النظر لا يكون شرطا في حصول العلم بما مر من ان النظر
لا يجامع العلم والشرط يجامع المشروط وفيه ما مضى من البحث لابدائه
علة للاستحالة وانتفاء الذات الخ اي وابدائه باتصاف الذات
العلية فالعلة ابداآن والابدان الاول غير مناسب للمتن والثاني هو
المناسب له وكسبه المناسب الاقتصار على هذا الطرف لان الكلام
في نفي كونه كسبيا لا في نفي حدوثه فليس المراد اي كما هو ظاهر الانه
وقوله انه يجدد له بالفتنة اي يجدد له سببها كيف وعلمه الخ اي
كيف يصح ان يكون علمه مكتسبا اي لا يصح ذلك لان علمه تعالى الخ فالاستفهام
انكاري والواو للتعليل او انها حالية بكل معلوم اي بكل امر اتصف
بالمعلومية بسبب تعلق العلم به بجزئيات العائنات جمع كائنة
وهي الذوات الكائنة اي التي ثبت لها الوجود في الخارج والاحكام
جمع حكم بمعنى ما حكم به ... تاكيد للكائنات اولاحكام الا يعلم
من خلق الخ هذا دليل نقلي بعد ذكره الدليل العقلي ومن فاعل يعلم
ومصدوقه الذات العلية والمفعول محذوف اي مخلوقه والاضافة
للاستغراق اي جميع مخلوقاته من ذوات و افعال هذا على طريق اهل
السنة وقال اهل الاعتزال ان من مفعول واقع على الذوات الحادثة
وفاعل يعلم ضمير عائد على الله اي الا يعلم الله من خلقه اي الا يعلم الله
الذوات التي خلقها اي واما افعال العباد فلا يعلمها لانها غير مخلوقة
له بل مخلوقة لغيره وهو اللطيف المرفق لعباده الخبير اي العالم
بذواتهم وافعالهم علما تاما ومناسبة الخبير للمقام ظاهرة واما مناسبة
اللطيف فباعتبار ان الله مع علمه العلم التام باحوال عباده شانه الرفق
بهم



بهم ان المراد الخ فيه انه لا يصح الاخبار به عن التاويل الذي هو صرف
اللفظ عن ظاهره فاما ان يراد بالتاويل المأول اي ومؤول الخ او يقدر خبر
اي وتاويل الاية الحمل على ان المراد الاخبار الخ بما علمه منهم ازلا اي
بسبب ما علم ازلا وقوعه منهم فيها لا يزال او ان الباء بمعنى على وقوله من خير
او شر بيان لما اي غيره اشارة الى ان الطاعة والمعصية غير علة
علة للثواب والعقاب بل امارتان عليهما لان وقوع ذلك اي الجزاء وهذا
علة لقوله فاطلق العلم على الجزاء والتاكيد جعله وان كان الجزاء واحدا
باعتبار جزئياته وتسمية الخ الاولى التعبير بالفاء لان هذا متفرع
على ما قبله تسمية المتعلق باسم المتعلق الاول بفتح اللام والثاني
بكسرها فالمتعلق بالفتح هو الجزاء اطلق عليه اسم المتعلق بالكسر
وهو العلم لان العلم متعلق بالجزاء فان الجزاء معلوم كغيره من سائر
المعلومات وهو اي الاطلاق المذكور مجاز اي مرسل لان المجاز كما يطلق
على الكلمة المستعملة في غير ما وضعت له يطلق ايضا على الفعل وهو اطلاق
الكلمة واستعمالها في غير ما وضعت له شائع في اللسان اي في اللغة
اي واذا كان كذلك فلا ضرر في وقوعه في القران بشرائط التعليق
اي بالامور الشديدة الصعبة التي تتعلق بها التعليق والالزام وقوله من
مفارقة الاوطان بيان لشرائط التعليق ولا يخفى ما في هذا البيان
من سلوك طريق التدلي فان مفارقة الاوطان اشد مما بعده وهكذا
ومجاهدة الاعداء عطف خاص على عام لان مفارقة الاوطان
قد تكون للجهاد وقد تكون للحج وقد تكون لطلب العلم وقد تكون للهجرة
وبالفقر والقحط عطف على شرائط التعليق واعاد الباء لئلا
يتوهم عطفه على مفارقة الاوطان وهو لا يصح لانه يكون داخلا
في شرائط التعليق فيكون الفقر والقحط متعلقا به ومصابرة الكفار
هذا من قبيل الطرف الاول للمعطوف به فكان الاولى ضمه له على ان الاولى
حذفه لانه يرجع لمجاهدة الاعداء انهم يتركون كذلك اي على ذلك
الاجر وقوله غير متحقق الخ بيان لما قبله مبني على حذف اي
التفسيرية اي غير الخ بضروب المحن اي بانواع المحن والاضافة

اوشر بيان لما وقوله
على ما سبق العلم على الجزاء
المتعلق ... عن
اي لانه هو تعالى
دون علمه تعالى
ووقوع امارته اي الجزاء
وعدمه من خير
في

للبيان حتى يبلو صبرهم اي حتى يختبر صبرهم اي حتى يختبرهم هل
يصبروا ام لا وهذا شروع في تفسير قوله ولقد فتنا الخ وثبات
اقدامهم اي ويختبر ثبات اقدامهم اي ويختبرهم هل يثبتون على
الشهادتين ام لا وكذا يقال فيما بعد ليتميز المخلص اي الخالص في النطق
بالشهادتين والراسخ الخ مغاير لما قبله في المفهوم وان اتحد معه في
الماصدق والمتمكن يرجع للراسخ وقوله من العابد على حرف هو
المضطرب لان الحرف الجانب من الشيء بحيث يكون قريبا من الزوال
وهذه العبارة اعني قوله ليتميز الخ تفسير ان المراد من قوله تعالى فليعلمن
الله الخ اي فليميزن الله الصادقين والكاذبين ويظهرهم وهذا
حل اخر غير المتقدم والحاصل ان في الاية ولقد فتنا الذين من قبلهم
اي لقد امتحناهم واختبرناهم اي عاملناهم معاملة المختبر هل يصبروا او لا
لاجل ان يتميز المومن من غيره هذا على الحل الثاني وعلى الاول لعاملناهم
معاملة المختبر لاجل ان نجازيهم بما علمناه اولا انه يقع منهم فيما لا يزال
اي من صدق فعله قوله اي تمنى فليعلمن الله الذين صدقوا فليميزن
الله الذين صدقت افعالهم اقوالهم والذين كذبت افعالهم اقوالهم وتصديق
الفعل للقول هو ان يجعله صادقا من قولك صدقت فلانا نسبته للصدق
واسناد التصديق الى الفعل مجاز عقلي يعني ان من فعل ذلك الفعل يصدقه
الناس في قوله بسبب الفعل فوقع الاسناد للسبب فكذا اي فاستحالة
كون علمه ضروريا انما ينبني الخ بمعرفة الضروري اي بمعرفة حقيقته
المجملة ما هو تفصيلها الضروري يطلق الخ اي لفظ الضروري بدليل
قوله يطلق واراد به اولا الحقيقة المجملة المبينة بالمفصلة ويحتمل ان يراد
بالضروري الحقيقة المجملة ويراد بالاطلاق الحمل ما ليس بمقدور الخ
صادق بالعلم الالهامي والعلم الحاصل بالبصر من غير قصد وصادق
وصادق بغير العلم كالسقوط من فوق سطح بغير اختيار مقصود
ما اعم من ان يكون علما او غيره بدليل قوله وهذا لا يختص بالعلم
وهو المقدور وبها شامل للعلم الحاصل بمباشرة الاسباب بالاختيار كصرف
العقل والنظر في المقدمات في الاستدلاليات والاصغاء وتقليب الحدقة في
الحسيات

الحسيات وشامل لغير العلم كالفعل الاختياري وهذا لا يختص الخ
اي وهذا التفسير للضروري المفسر بهذا التفسير لا يختص الخ ومثله
يقال في المكتسب بل يقال حركة ضرورية اي كحركة المرتعش والساقط
من علو اذ كل من الحركتين ليس مقدورا عليه بل معجوز عنه ما علم بغير
دليل اي علم حصل بغير دليل احتاج الى تجربة او حس او لا كالعلم بان
الواحد نصف الاثنين ما علم من غير تقدم نظر هذا اعم مما قبله لصدقه
بالعلم الحاصل بداهة من غير تقدم نظر ولا مقارنة دليل كالعلم بان الواحد
نصف الاثنين وصدق الثاني بالعلم الحاصل بالبداهة مع مقارنة دليل
لا يغيب عن الخاطر كالعلم بالقضايا التي قياساتها معها فانه يصدق عليه
انه لم يتقدمه نظر ولا يصدق عليه انه حصل بغير دليل لان معه دليلا
كعلم الانسان بجوعه راجع لما قارنه حاجة وقوله والمعاد راجع لما
قارنه ضرر دون المعاني الثلاثة هذا مقرر لما فهم بالحصر قبله ولاجله
اي ولاجل استحالة المعنى الرابع امتنع اطلاق لفظ الضروري عليه
اي على علمه تعالى دفعا لتوهم ارادة المعنى الرابع وهو كالضروري اي
انما فسرت به الضروري تفسيره بالبديهي ما عدا الرابع فان قلت
الضروري انما منع اطلاقه لاجل المعنى الرابع وهو منتف في البديهي
وحينئذ فمقتضى ذلك عدم اطلاق البديهي على علمه تعالى مع انه ممنوع
واجاب الش عن ذلك بقوله وانما استحال الخ الا انه لا يقترن الخ
الاولى ان يقول الا انه لا يفسر بالرابع والحاصل ان كل بديهي ضروري
دون العكس فالتجريبيات والحسيات ضرورية وبديهية وعلم
الانسان بالوجدانيات كعلمه بجوعه المضطر ضروري لا بديهي وهو احد
طريقين وهناك طريقة اخرى تقول ان البديهي هو الذي لا يتوقف
على شيء اصلا وعلى هذا فالحسيات والتجريبيات ضرورية كالعلم
بالوجدانيات لا بديهية وانما استحال الخ كان الاولى ان يقول
وانما منع اطلاقه الخ اي وانما لم يجز شرعا والا فالاطلاق ممكن لا مستحيل
وقوله اطلاقه اي البديهي وقوله لانه اي الاطلاق وقوله او يقال
اي في اللغة وقوله بغير سابقة تشوق الخ بيان لاتيانه بغتة

وقوله بمقدمات متعلق بشعور اي من غير ان يكون سبق لها شعور بمقدمات
تنقل بضم اوله وفتح ثانيه وكسر ثالثه مشددا اي تنقل تلك المقدمات وجود الامر
علي الظن وقيل ان غلبة الوجود هو الظن وح فيكون في العلم ركة الا ان يجاب
بان المراد بالظن الذهن وعلي بمعني في والحاصل اي وحاصل ما ذكر في هذا
المبحث من قوله واما ما ذكرت من استحالة الكذب علي علمه الي هنا وقوله ان
العلم الحادث تمهيد لقوله ولا يطلق واحد منها علي علمه تعالي لانها
يستلزم ان الاتصاف بالجهل هذا التوجيه وان كان صحيحا من جهة المعني
الا انه لا يناسب ملخص المتن لانه انما علل استحالة ما ذكر بلزوم الحدوث فجعل العلة
الثانية مناسبة له بوقوع تجويزه ذلك اي تجويز انعدام علمه والاولي ان يقول
بوقوع جوازه ذلك لان وجوب البقا انما يمنع الجواز لا التجويز لان التجويز من
الممكنات لانه فعل الفاعل ماسهي او غفل عنه الي قوله عند يقينا زعم سهي
وغفل وما واقعة علي المعلوم ويحمل من سهي وغفل مبني للمفعول وضمير عليه
عايد علي ما اي انعدم العلم المتعلق به الا ان السهو والغفلة هنا يغيران بينهما
العموم والخصوص المطلق والغفلة اعم ولا شك ان العام والخاص لا ترادف بينهما
ولا تنا وفصح قوله ولا متقاربان اي لا متحدان ولا متساويان وقوله اكثر
ما يستعمل عرفا الي اي ومقابل الاكثر استعمالهما بمعني واحد وهو الذهول عن
الشي سوا اعتقد ما يضاده او لم يعتقد شيا والغفلة اعم اي فهي
الذهول عن الشي سوا اعتقد ما يضاده او لم يعتقد شيا مع اعتقاد ما يضاده
الضمير راجع للذهول عنه ولو قال الذهول عن الشي مع اعتقاد ما يضاده كان
اوضح ان تحتاج الي الة هي الواسطة بين الفاعل ومفعوله والمقارنة
مشاركة الفاعل في الفعل بان يكون الفعل صادرا من اثنين وقوله ان تحتاج
الي الة اي ان تحتاج في تحصيل الفعل الي مصاحبة الالة في القدرة الحادثة
فانها تحتاج في تحصيل الفعل بحسب الظاهر الي مصاحبة الة الا تري لقدرة
الكاتب فانها تحتاج في تحصيل الكتابة الي مصاحبة القلم الي حدوثها اي
القدرة ان يكون لاجل هذا التوجيه لكون احتياج قدرته تعالي الي الة او معاونة
يقتضي حدوثها وحاصله ان القدرة توجد عند وجود الالة والمعاون
وتنعدم عند عدمهما او ما يوجد تارة ويعدم اخري فهو حادث فهو لاشك اذ قد
يكون

يكون قادرا عند وجود الالة اي فتحقق القدرة وقوله عاجزا عند عدمها اي فلا
تحقق للقدرة ولا يجاب اي عن ما لزم من حدوث القدرة عند احتياجها
للالة او المعاون لعل ما سوي الله اي ومن جملة ما سوي الله الالة والمعاون
لا بالدليل الذي دل العقل علي حدوث الجواهر والاعراض ولو لم تكن تلك الالة من الجمادات
ولم يعلم حدوثها بالعقل لانا نقول دل علي حدوثها السمع اذ لا يتوقف صدق الرسول
عليها وايضا لو توقف الي هذا دليل ثان لاستحالة احتياج القدرة الي واسطة
وحاصله ان تقول لو توقف تعلق قدرته تعالي بشي من الممكنات علي واسطة
للزم توقف تعلقها بساير الممكنات علي مثل ذلك لكن التالي باطل فبطل المقدم
اذ لو كان تعلقها بساير الممكنات متوقفا علي واسطة لادي للدور او التسلسل
لكن الدور والتسلسل باطلان فبطل المقدم فالدليل الاول ذكر الشرطية
وحذف استثنائية وقوله وذلك يودي الي هذا دليل للاستثنائية المحذوفة
وذكر في هذا الدليل الثاني الشرطية وحذف مقدمها وحذف ايضا الاستثنائية
منه علي واسطة الة الاضافة للبيان او معين يشاركه بان يكون
الفعل صادرا منهما وذلك يودي الي الدور التسلسل ما يشمل الدور
لوجوب استوا الي دليل للملازمة المقدرة اي المفروض توقف تعلق
القدرة عليها اذ لا يجب الوجود الي علة لمحذوف اي وانما حكمنا بذلك الي
ثم كذلك اي فان كانت تلك الواسطة هي الاولي فالدور والا فالتسلسل
وبهذا اتضح الي لما افاد المص وجه استحالة احتياج القدرة الي الة الي
معاونة توجه الي بيان ان الاسباب العادية لا اثر لها في المسببات لا بطبعها
الالية ولا المعاونة وان المؤثر فيها هو الله بقدرته فقال وبهذا اتضح الي
اي بما تقدم من عدم احتياج قدرته تعالي الي الة ولا معين اتضح الي والطبع الحقيقة
ماخوذ من الطرف الثاني اي نفي الاحتياج الي المعين فالري الذي اوجده
المولي بقدرته لم يستعن عليه بالشرب وكذا الشبع يستعن عليه بالاكل
مع ممكن اخر اي مصاحبا لممكن اخر وتفريق الاجزا مثلا في بقطع لان حد
السيف وجز المصنوع كما لا يكونان سببا في تفريق الاجزا لا يكونان سببا في غيره كالانجبار
والمقدور اي في الحركات المصاحبة للقدرة الحادثة فالقدرة المصاحبة
لها لم تكن مؤثرة فيما صاحبته من المقدور في الحركات والاكل والشرب وهذا

اشارة للمكسوب وما تقدم من المسببات غير مكسوبة فالعطف مغاير لان الذي غير
مكسوب لا بد لجميع ذلك خبر عن قوله ان اختياره سبحانه اي لا بد لجميع ذلك
الاختيار فاسم الاشارة هو الرابط خبران باسمها ولما كان الاختيار متعلقا
بامور صح التعبير بجميع واجاب المحشي بان المراد لا بد من متعلق ذلك وفيه
ان الحدوث عند الاختيار بل وجودها اي تلك الامور المقارنة بالنسبة
الى التاثير واما بالنسبة لشيء اخر فقد تكون للمقارنة فايدة كما جعل
الله عند مقارنة القدرة الحادثة لفعل الحيوان سهولة يجدها الحيوان تفضلا
منه تعالى وجعل على ذلك الثواب والعقاب شرعا وايجاده الخ هذا في
قوة التعليل لقوله سواء وقوله كايجاده الخ اي في مثله في كون التاثير لله
وحده تعالى لا تتوقف على العلة ان تكون فعله بواسطة اي بمعنى
وهو السبب المؤثر لا مطلق الواسطة التي اقتضتها الحكمة او علاج هو
الفعل بشدة وهذا لازم لنفي الوسايط لان ما كان بالوسايط شانه العلاج
انما امره الخ هذا دليل لقوله تعالى ان يكون فعله بواسطة او علاج المفرع على
العلة بلا كاف ولا نون على حرف اي التفسيرية وفيه ان هذا تناقض لانه تو.م
رتب كينونة الشيء على قوله كن وكن بالكاف والنون اي وح فلا يعقل هذا
النفي واجيب بانه اتى بهذا اشارة الى انه ليس المراد لفظ كن بل هو كناية عن
متعلق القدرة اي انما امرنا وحالنا بالنسبة لاي شيء اذا اردنا وجوده ان
تتعلق قدرتنا بوجوده فيوجد بسرعة فصح النفي واعاد النفي في قوله ولا
نون دفعا لما يتوهم ان المراد نفي المجموع فقط وفي هذا التفسير رد على البراهمة
والكرامية القايلين بتوقف وجود الكاينات على الكاف والنون جل من
قايل اصل التركيب جل قايلا اي جل الله من جهة كونه قايلا اي عظم الله من
حيث كونه قايلا فحول التمييز من والمقول عنه للتعظيم ولهم خلقتنا
الخ دليل لما تضمنه قوله لا بد لجميع ذلك لك من ان الاسباب العادية لا تاثير لها
في المسببات عموما وان المؤثر في جميع ذلك هو الله فقد جرى الشيخ في الاستدلال
بالايتين على اللف والنشر المشوش اي ما معنا في خلقها من تعب اي
فهذا يدل على ان المؤثر فيها الباري وحده اذ لو كان للاسباب العادية
او غيرها توسط في خلقها لحصل التعب لان شان ما كان بالواسطة والعلاج
النقص

النقص وعلى ارادته الخ المشهور في الكتب ان افعاله تعالى ليست لغرض يبعثه
على ذلك الفعل كان الغرض يعود عليه او على خلقه فالغرض هو الباعث وحصوله
في الخارج يتوقف على الفعل فهو سابق تعقلا متاخر في الوجود ان علمت
هذا فقول المص بمعنى لغرض يبعثه على ايجاد الفعل ينافي ما قبله لان صدر
عبارته يقتضي ان الغرض باعث على الارادة واخرها يقتضي ان الغرض
باعث للفعل والمشهور الاخير وجب قدم العالم لان الغرض الباعث على
الفعل وجوده متاخر في الخارج عن الفعل وان تقدم عليه في التعقل
وقد فرضنا ان ذلك الغرض قديم فيلزم ان الفعل السابق عليه قديم ولزم
الفعل بالايجاب لان متعلق الاختيار لا يكون الا حادثا وقد قلتم ان
العالم قديم فيكون المولى فاعلا بالايجاب وهو مذهب الفلاسفة اي
من لزوم الفعل بالايجاب وانت خبير بان ما اتى به الشارح دليلا في المقام على
استحالة كون ارادته لغرض وان كان صحيحا من جهة المعنى لكنه غير مناسب
لما وجد في كلام المتن من قوله لاستلزام ذلك علة التغير والحدوث
واذا كان اي الغرض حادثا وقوله تتصف به اي يتصف به المولى سبحانه
عند الايجاد للفعل اتصافه بالحوادث اي وهي الاغراض لتجدد الكمالات
اي وهي الواجبة له فمن اظهر في محل الاضمار وذلك كله اي كل ما ذكر
من الامور الثلاثة وهي نقصه وحاجته واتصافه بالحوادث وقوله
يقضي الى حدوثه اي لما تقدم من استحالة عرو القابل عما يقبله من الصفات
لان اذا كانت الصفات حادثة واستحال عرو القابل عنها لزم حدوثه مثلها
لاستحالة تقدمه عليها من لا اول لوجوده راجع لقوله يقضي لحدوثه
وقوله المفتقر راجع لقوله لزم نقصه ولا يفتقر هو الى شيء اي كالغرض
واما قوله الذي يفتقر اليه كل شيء فلازم للغنى المطلق فلانه لا يجب
الخ فيه ان هذا الا ينافي جواز مراعاتها وح فلا يصح ان يكون هذا دليلا
لاستحالة الغرض الراجع لخلقه وجمع بين الصلاح والاصلح وان كان الاقتصار
على الاول يكفي اذ هو اعم ونفي الاعم يستلزم نفي الاخص مراعاة لما
جرى عليه الخصوم في ذلك فبعضهم يدعي وجوب مراعاة الصلاح
وبعضهم يدعي وجوب مراعاة الاصلح على برهان استحالة الامرين

اي الغرض الراجع اليه والغرض الراجع الي خلقه وقوله بانه اي بكلام انه من
الكلام الذي ذكر في هذا المبحث وسنشرح لك اي الكلام الا اشرالا في
المعنيه هذا راجع للجميع المشارك بقوله ان تكون بجارحة وليس
المشارك المبتدا كما هو المتبادر من كلامه فالاولي ان يقول قوله كان تكون
بجارحة راجع للجميع اي لجميع ما ذكر من السمع وما بعده وقد قدمنا اي
في قولنا سابقا ومن هنا يعلم وجوب تنزهه عن ان تكون جرما او قايما به
لا فهذا يقتضي استحالة ان تكون هذه المذكورات من السمع وما
عطف عليه بجارحة وانت خبير بان ما اتي به دليلا علي استحالة ما ذكر
وان كان صحيحا في نفسه لكنه غير مطابق لما جري عليه في المتن من الدليل
بقوله لاستلزام ذلك كله التغير والحدوث علي استحالة الجرمية اي
الشاملة للجارحة بغير اذن اي يسمع قد يمد وكذا يقال فيما بعده
بغير الالة اي بغير جنس الالة كالانف واللسان بغير الالة المعتادة
يريد انه تعالي يستحيل ان تكون ادراكه للمشمومات والمذوقات والملموسات
بالة لان ذلك من شان الحادثات ونفي هذه الالة المعتادة عن الله لا تقتضي
ثبوت الة اخري غير معتادة لان المراد نفي سمات الاجسام كلها وهي المعتادة
ولا يبقي بعد تنزهه عنها الا ما يليق به من الكمال او مقابله او اتصال
لم يتعرض الشارح لدليل استحالة هذه في المقام اعني استلزامها التغير والحدوث
حرفا اي جنس حرف فالمراد نفي الجنس المتحقق في متعدد بدليل التعليل
لانه اي الباري او الحال والشان والاصوات لا حاجة لذلك
اللهم الا ان تجعل الواو بمعني او لكان ذلك الكلام حادثا اي لكانت
لكن التالي باطل فحذف الاستثنائية وحذف دليلها لفهمه مما سبق
من قدم جميع الصفات التي من جملتها الكلام ضرورة الخ هذا دليل
الملازمة وهو اخص من المدعي لان الصوت ذكر في الدعوي دون الدليل
وظهور الدليل في الحرف لا يقتضي ان يكون كذلك في الاصوات لان
الاصوات اعم من الحروف ونفي الاخص لا يقتضي نفي الاعم وقوله ضرورة
استحالة الخ قيل عليه انظر ما المراد بالاستحالة هنا فان اريد بها الاستحالة
عادة فمسلم لكن ما المانع من ان تخرق في جانبه فلكفي بالتقدير وان اريد

بها



بها الاستحالة عقلا فلا يسلم لعدم الدليل عما ذكر اه قال بعضهم فقوله انه اراد
الاستحالة العقلية وذلك لان الحروف اعراض متماثلة فلو اجتمع حرفان في
محل واحد لزم اجتماع المثلين والحال ان المحل القابل للشي اما ان يقوم به
ذلك الشي او مثله او ضده ولا يقوم به ذلك الشي ومثله معا وكل
ما سبق وجوده العدم هذا راجع لقوله ويجب دلاحقها وقوله وطرو
علي وجوده العدم راجع لقوله ينعدم سابقها فهو لف ونشر مشوش
الاول من النشر راجع للثاني من اللف والثاني من النشر راجع للاول من اللف
وهذا اي قوله وكل ما سبق الخ اشارة الي قياس اقتراني تقريره ان
نقول كل حرف اما ان يسبقه عدم او يلحقه عدم وكل ما كان كذلك فهو
حادث فقوله فالحروف والاصوات لا تكون الا حادثة نتيجة لهذا
الدليل الذي بين به الملازمة ولو بين الشارح الملازمة بان الحروف والاصوات
اعراض وكل عرض حادث لكان اظهر واخصر فلو تركب الخ هذا امر تنبط
بمحذوف اي واذا ثبت ما ذكرناه من الدليل صح ما قلناه من الشرطية
الثانية لو تركب الكلام منها لكان حادثا المنسوبة الي الظاهر اي فهم
من الظاهرية الذين يتمسكون بالظواهر مثل قوله تعالي الرحمن علي
العرش استوي ويد الله فوق ايديهم الي غير ذلك اصحاب غاية الضلالة
والتمويهات اي اصحاب الضلال والتمويهات عن الحق اللازم الجمع بين النقيضين لان
مقتضي كونه حروفا واصواتا حادثة ان تكون غير قديمة وهذا مناقض لقدمه
وازليته وتورط في بحبوحة الجهالة التورط الوقوع في الشي بحيث
يعسر الخلاص منه وبحبوحة الشي اوسطه اي واصحاب وقوع في وسط
الجهل فقد شبه الجهل لهم بمكان متسع واثبت للمشبه شيا من لوازم المشبه به
على طريق الاستعارة بالكناية او هذا كناية عن تمكنهم من الجهالة وفي العبارة
حذف اي وهو لا اصحاب كذا وكذا دون من سواهم بدليل ما بعده
ربما عرض لهم شبهة هي ما يظن دليلا وليس بدليل وقوله مخيلة
بكسر الياء اي ان تلك الشبهة مخيلة للدعوي التي يدعونها اي موقعة لها في
الخيال فالشبهة غير الدعوي لانهم من اول مرة بالضروريات اي
بل انما نهوم بالنظريات لكونها شبهة قوية واما هو لا فشبهتهم

نهوم بالضروريات لضعفها اما هولاء فلم يراعوا ضرورة العقول اي لم يراعوا
القضايا الضرورية التي يحكم بها العقل بمجرد توجهه اليها كمنع الجمع بين النقيضين
محال ولا وفقوا اي اتى شي منها من اول الامر اي ولو كانوا وقفوا عليها ما قالوا
هذه المقالة القبيحة ولا اما ماثلها في القبح مما ياتي فاعتقادهم مبتدا اي
معتقدهم وقولهم ان الباري الخ هو الخبر وهذا من ثمرات كونهم ظاهرية يتمسكون
بالظواهر وهذا استيناف كلام يتعلق بهم وبعقايدهم وهو جواب عن ما
يقال اذ كان شان هولاء الحشوية ما معتقدهم فاجاب بقوله واعتقادهم
الخ اي ان اردت بيان معتقدهم فمعتقدهم الخ عنوها يبقي ما مصدرية
ولا يصح ان تكون ظرفية زمانية ولا معانية لان ثلث الليل ليس له زمن
ولا مكان يبقي فيه وهم علي صنفين الخ هذا الفرض للمحشرية علي سبيل
التفصيل ثم اتفقوا اي الصنف الثاني بدليل ما بعده والعجمي
ارادوا بها اللغة المعروفة لا ما عدا العرب والحاصل ان الحروف تارة يوتي بها
علي لغة العرب وتارة ياتي بها علي لغة العجم وتارة ياتي بها علي لغة البربر وهكذا
والذين قالوا الخ وهم الفرقة الاولي والحاصل ان الجميع اتفقوا علي انه
متكلم بهذه الاصوات الحروف علي ساير اللغات لكن اختلفوا هل هي غير معتمدة
علي مخارج او معتمدة علي المخارج فكيف تدخل الخ يعني انه اذا كان كلامه
مركبا من حروف كان حادثا لا قديما وكيف تكون قديما والمشية لا تتعلق
بالقديم وضروب الالسنة اي وانواع اللغات الموضوعة لولا ان الله
الخ اي لولا سلب الله عقلهم ما نطقوا بهذه الدعوي وفي العبارة حذف جواب
لولا واضافة عقل للخبيث من اضافة السبب للمسبب اي لولا سلب العقل
الذي يحصل به التمييز لمن يتا منهم ما قالوا هذه المقالة وهو عندهم
الخ بيان لمتيهم اخري وكذاصت اي سكت واكنه اي ستره
واخفاه فالسكوت لم ينعدم عنده الكلام حتي يكون حادثا بل هو كامن ثم
ممن يقول بكمون الاعراض وقد تقدم ابطاله وقد وجد اي ما سمع
في محل القاري اي في محل هو القاري فالصفة ثبتت لها محلان ولم ينتقل
ايضا عن ذاته اي مع ان ما سمع من القاري لم ينتقل عن ذات الله
وهذا قول النصاري اي وهذا القول كقول النصاري حيث قالوا ان اقنوم
العلم

العلم قام بعين عيسي والحال انه قام بذات الاله بتدرع عيسي اي اتصاف
عيسي ملحوظ من تدرع اي لبس الدرع فاطلاق المتدرع علي الاتصاف مجاز
ولكن النصاري الخ هذه زيادة في التشنيع عليهم لان الزمهم علي انه ازدل
وافحح من النصاري في حق كل قاري لا مفهوم لذلك بل وكذا كل مصحف
وغض وكون الشي الواحد الخ هذا هو المناسب للمقام دون ما قبله
لان البشاعة ليس فيها ذكر القدم بل المذكور فيها القيام بمحلين عن
دايرة العقل اراد بدايرة العقل الاحكام التي يدور اي يجول فيها العقل
وكيف يوسم اي يوصف وهذا انتزير لما قبله من زبر الحديد اي او من الحجارة
بان يوتي باطه يد ويد و ب وبوضع في القالب المنقوش فيه الاية او
يجعل الحديد حروفا مفرقة وترتب علي ترتيب الاية او ينقش الحجر بان
الحروف المكونة المولفة الخ اي وهي حروف الجلالة علي كلام الله اي القايم
بذاته وقوله وكانت اي الحروف زبرا اي قطعا حادثة وان كتبت
اي عطف علي اطلقت اي قالوا ان كتبت الخ قال ابو حامد المراد به
الاسفرايني لا الغزالي ويلزمهم ان يحترق الخ اي يلزمهم ان يحترق الكاغض
او غيره الذي يكتب فيه اسم النار لان الاسم عين للمسمي ويلزمهم ايضا ان
الكاغض الذي فيه اسم النار اذا احرق ان تكون النار محرقة وان الكاغض
الذي كتب فيه اسم الما اذا ابل ان تكون الما مبلولا لان الاسم عين المسمي
عندهم وهذا مما لا يتخيله ذو عقل وليس هذا كقول بعض اهل السنة
الاسم عين المسمي لان كلامه ماول بخلاف كلام هولاء الفرقة من قال من اهل
السنة الاسم عين المسمي فلا يعني به ظاهر الكلام من ان الاسم الذي هو الحروف
والاصوات نفس المسمي والالحان الصوت الدال علي زيد الذي هو مجموع
الزاو اليا والدال نفس ذات زيد فيكون العرض نفس الجوهر والقول بمثل هذا
خروج عن دايرة العقل وانما يعني من قال الاسم عين المسمي ان مفهوم
الاسم الذي يدل عليه هو عين المسمي سوا كان مفهوم الاسم الذات فقط
او الذات والصفة كانت الصفة صفة ذات او فعل فالله والعالم والخالق
مفهومها عين الاله باعتبار دلالتها علي الذات وان كان في بعضها باعتبار
صفة او فعل خلافا لمن قال ان مفهوم الله عين الاله ومفهوم الخالق

والرازق غيره باعتبار ما دل عليه من صفة الفعل ومفهوم العالم والقادر لا عين
المسمى ولا غيره باعتبار ما دل عليه من صفة الذات والقوم مبتلون هذا
من جملة كلام ابي حامد وقوله بعظيم الغباوة اي بالغباوة العظيمة فهو من اضافة
الصفة للموصوف في طرق النظريات في بمعنى البا والاضافة بيانية اي
انهم لا يدركون الامور النظرية فهم اجهل الناس بها ويحتمل ان المراد بطرق
النظريات الادلة الموصلة لها فالاضافة حقيقية جمودا اي اقتصارا على
الحسيات اي انهم لا يدركون الا ما كان محسوسا ولا يدركون غيره من النظريات
فلا يدركون الاله المتصف بالصفات الازلية النظر في المخلوقات نحو العالم
متغير وكل متغير حادث بوعث وضلالة اي انه رام عنوم وريب
في الدين اي وذي ريب في الدين اي انه يودي لذلك وتشكيك اي
وذو التشكيك وهذا عين ما قبله فهو عطف مرادف وما يجد باياتنا
الا الكافرون اي وهو لا كذلك لا يفهمون حقيقة اي لا يفهمون
معنا حقيقيا ولا مجازيا ولا ممكن ولا مستحيل الاولى حذف لا فيهما
لان الفرق انما يكون بين متعدد فهي زايدة في المتعاطفين لتاكيد النفي اي
ان المعطوف معذور في كل اي لا يفرقون بين واجب وغيره ولا ممكن وغيره
ولا مستحيل وغيره حتى حملهم ذلك عيا انكار وجوب النظر في المخلوقات
لانهم لما لم يدركوا الا الجسمانيات والمخلوقات حسيات قالوا لا معنى لوجوب
النظر فيها وقالوا انما يوحد الاعيا كمن لم يبصر وسمي الحقا لتسمية
من قبلهم بالنظر في العقليات اي كمن كذب صفات الله قديمة اذ لو
كانت حادثة لكان حادثا لكن التالي باطل وما يجد باياتنا الا الكافرون
هذا من كلام ابن دهاق اي وما يجحد بالايات الدالة على وجود نا الا
الكافرون اي وهو لا يجحدوا الايات الدالة على وجوده تعالى فهو كافر
على قلب الحقايق اي بان يوجد المستحيل ويعدم الواجب وان يوجد
المستحيلات اي كالشريك والزوجة والولد وهذا اخص مما قبله لان قلب الحقايق
اعم لانه يتعدد في اعدام الواجب المحال في عقول الخلق اي انما يمتنع المحال
في العقول اي لا يحكم بامتناعه الا بحسب العقل واما بحسب نفس الامر
فيوجد اذا اراد الله ذلك ونحو الحد الخ كالتكميل لما قبله
وانما منع



وانما منع من ذلك اي من وقوعه وقوله انه لم يرده اي لم يرد وقوعه وقوله ولو
اراده اي اراد وقوع ذلك فلا محال عندهم اي بالنسبة لقدرته تعالى بل الاشيا
كلها بالنسبة اليها ممكنة انما هو اي المحال والشان لو اراده اي المحال اي لو اراد
وقوعه لوقع واعتقاد انهم الخ فيه اشارة الى ان هذا الاعتقاد غير مختص
بهولا الفرقة وفي جلامد جمع جلمد وجلمود وهو الصخر وهو تشبيه بليغ اي
وفي طلبة الجلامد اي المماثلة للجلامد المتفقهين اي من تكلف الفقه
وليس بفقيه وليس المراد بهذا المتفقه ابن حزم الظاهري لانه وان كانت هذه
المقالة صدرت منه الا انه لم يكن في عصر الغزالي بل كان معاصر الامام الحرمين شيخ
الغزالي فلعل المراد بهذا المتفقه تلميذ ابن حزم عبد الحميد الحدث لانه كان معاصرا
للغزالي بترتيب الظاهر انه لم يصرح بمذهبهم بل بترتيبه وسياتي بيانه
وفي قوله لو اردنا الخ اعاد الطارد فيما لما يتوهم ان الثاني من تتمة الاول فقال
ما منع الخ لو حذف فيما اماضره للاستثنا عندها لتوهم الان تكون اعاده للبعد
الا انه لم يرده اي ولو اراده لكان قادرا على المستحيلات التي من جملتها
الولد والزوج ولا يخفى ان هذا عين مذهب الحشوية لا قريبا منه وح فلا معنى
لقوله ولا بترتيب من مذهبهم وهلا تنبه هذا الغبي لقوله اي لمعنى قوله
ان كنا فاعلين وقوله انا اي ومعناه انه لو كان فعلا اي مفعولا من مفعولاتنا
ننا لهذه التسمية اي بحيث يقال زوج لاتخذناه من لدنا لكن ليس من
مفعولاتنا لهذه التسمية وليس مما يمكن ان نفعل فلا يمكن ان نريد اتخاذه
اي لو اردنا ان نتخذ لهوا لاتخذناه لو كان ذلك الهو مفعولا من مفعولاتنا
وفي المعارف الاولى فعل على اسم كان وجملة ننا له خبرها ولقوله
اصطفى اي وهلا تنبه لمعنى قوله لاصطفى مما يخلق فان معناه لو اراد الله ان
يتخذ ولدا لاختار واحدا من عبيده المخلوقين وسماه ابنا بمعنى الرافة
والرحمة لا بمعنى التولد اذ لم يقل لو اردت ان اتخذ ولدا لولدت وانما قال لاخترت
واحدا من عبيدي المخلوقين وسميته ولدا ولا شك ان هذا يشير الى بطلان
التولد اي لو اراد ذلك اي اتخاذ ولد وقوله لعاند ذلك اي الولد الذي يريد
اتخاذه وقوله ظنا اي من جملة مخلوقاته عين الرافة في العبارة حذف
اي من البنوة بمعنى الرافة لا بمعنى التي ذكرنا فهم هذا البعض من المتفقهة

والحاصل ان التعبير بالاصطفا دون الولادة يدل على ان باب الولادة الحقيقية
ممنوع فالولد لا يوجد في الخارج الا متصفا بالعبودية لابا لولادة وعليه اي
على ما ذكر في الابيات تنبيها اي وقال ذلك تنبيها على ان من في السموات
لا يكون الا عبدا ولا يصح ان يكون زوجا او ابنا واولى ان لا يكون الها بقي اخر
وهو ان المستفاد من الاية نفي وجود الولد والزوج في الخارج واما نفي كون الله
صالحا للاتخاذ فلا دلالة للاية على نفيه لا يصلحان اي لما تستدعيه العبودية
من المذلة والخضوع دون البنوة وكذلك الزوجية او السرية وزعموا اي
الحشوية فهو عطف على قوله لهم ايقولون على ذلك اي على قلب الحقايق
والمراد بالاقتدار القدرة وذلك جهل منهم بما يتعلق به الاقتدار والعجز
يريد ان الاقتدار لما كان لا يتعلق الا بالممكن ولا يتعلق بواجب ولا مستحيل لزم
ان العجز ايضا لا يكون الا عن الممكن فهو تعذر ما يمكن محاولته فكما لا يصح ان
يقال الله تعالى يقدر على الواجب والمستحيل كذلك لا يصح ان يقال انه تعالى
عاجز عنهما وانما العجز هو ان يتعذر عليه شيء مما تتعلق به قدرته تعالى
ويلزمهم على هذا اي على القدرة على قلب الحقايق ان يكون قادرا على اختراع الاله
اي لانه لا فرق بين مستحيل ومستحيل اذ لا فرق في الكل اي في الحكم بذلك
ويبني من يحكم بوقوع ذلك اي بوقوع ما يقدح في الوهيته فتركيب مذهب
الحشوية الذي التعبير بالتركيب يشعر لان مذهبهم انما نشا من هذه الجهالات
كما يدل له ما ياتي لان هذه الجهالات اجزاء لمذهبهم كما هو ظاهر جهلهم
باللسان اي باللغة العربية وقوله والفرق بين حقيقته ومجازه عطف على اللسان
عطف تفسير ان اريد بالمجاز ما قابل الحقيقة الشامل للكناية او عطف خاص
على عام ولهذا اي لاجل جهلهم بالفرق بين مجاز اللسان وحقيقته حكموا
بظاهر ما ورد ومصدوق ما ورد الكتاب والسنة ظهرا بينه بقوله من الاستوا
على العرش والنزول الى السما فالاستوا راجع لما ورد في الكتاب والنزول الى
السما راجع لما ورد في السنة في الثلث الاخير من الليل اي من ليلة الجمعة على ما مر
كلام الله بالجيد من القرآن واعلم ان القرآن يطلق عليه كلام الله حقيقة
والمراد بالحقيقة في المقام ما قابل المجاز لا الحقيقة بمعنى كنه الشيء وانه دال على
المعنى القائم بذاته تعالى هذا مذهب اهل السنة والحشوية جروا على انه كلام
الله



٧ ص

الله حقيقة بمعنى كنه الشيء وما ورد من ان الله الخ عطف على ما ورد اي
حكموا بظاهر ما ورد في القرآن من الاستوا على العرش وحكموا بظاهر ما ورد في
السنة من ان الله فهو راجع لما ورد في السنة ايضا فلو قال وان الله تعالى الخ لصح
لكنه اعاد الموصول وصلته للفصل بقوله والقرآن الخ جمودهم على ما سبق اليهم
فيه ان الثانية ناشية ومرتبة على الاولى لان الاولى جهلهم باللسان وبالفرق
بين الحقيقة والمجاز وينشا من ذلك جمودهم واعتقادهم لما سبق اليهم من ٢ وجلوسهم ص
ظاهر اللفظ وحق فلا يظهر جعل هذه جهالة مستقلة عما لطفتهم العقول يعني
ان العقل اذ تخلى وتفسير حكم بعدم استوا الاله على العرش وهولا الجماعة بسبب عدم
فرقهم بين الحقيقة والمجاز خالفوا العقل وخطوه ولا يخفى ان هذه الجهالة
مترتبة على الجهالة الاولى كالثانية فتامل ولا شك ان الجهل باللسان
راجع للجهالة الاولى والثانية وقوله والصبر عن ممارسة الخ راجع للجهالات
الثلاثة وعدم اتقان بالنصب عطفا على الجهل فن البلاغة والبيان
يحتمل ان المراد بفن البلاغة علم المعاني وعلم البيان فيكون عطف البيان على
فن البلاغة من عطف الخاص على العام ويحتمل ان المراد بفن البلاغة علم
المعاني فيكون العطف مغايرا والصبر بالنصب عطفا على الجهل او على
ما قبله وهو عدم اتقان على الخلاف في المعاطيف اذا تعددت وكان العطف
بحرف غير مرتب وقوله عن ممارسة العلوم العقلية اي عن مخالطتها على
مقتضى التنبيهات اي ممارسة اتية على ما نبهت عليه النصوص الشرعية
فاضافة مقتضى لما بعده بيانية واتى بهذا اشارة الى ان الانسان ينبغي
عليه ان يحذو حذو الشريعة المطهرة فيما ينتحله من العلوم العقلية
ولا يميل عنها طرفة عين بل لا يزال يهتدي بنور العقل في محجة الشريعة
وبنور الشريعة في محجة العقل حتى تكون عقايده صحيحة لانه لو رام منهج
الشريعة بلا عقل كان من الجهلة المقلدين ولو سلك منهج العقل من غير نور
الشريعة كان من الضالين المضلين الفاريين المتفلسفين مع عدم ذلك
اي الجهل باللسان وعدم اتقان البلاغة والبيان والاولى اسقاط عدم لان
التجاسر مع عدم ذلك على الخوض فيما يحتاج لعلوم ليس اصلا للضلالة
والكفر واصل الضلالة والكفر انما هو التجاسر مع وجود الجهل وعدم

اتيان في البلاغة والبيان فيما يحتاج لعلوم اي وهو علم التوحيد وقوله وفكره
اي في تلك العلوم وقوله مقتدرا اي على الاشتغال بعلم التوحيد من غير
اخذ له اشار بذلك الى ان الضرر انما هو من عدم الاخذ عن اهل العلم فلو
وجد ما مر واخذ العلم عن شيخ عارف فلا ضرر وقوله اصلا اي اصول وهذا
خبر ان من قوله ولا اشكال ان وحسن ادب الخ انما عبر بذلك لما قيل ان
انتفاع الطالب من شيخه بقدر ادبه معه وتعظيمه له من تهود اي من معتقد
اليهود وقوله اصلا وقوله وتنصر اي معتقد النصارى وقوله واعتزل اي معتقد
اهل الاعتزال فهم مع اليهود اي فهم مشاركون لليهود في هذا الاعتقاد
وقوله بالفاء لانه على تقدير الشرط اي ثم ان اردت معرفة ذلك فهم الخ ومع
النصارى اي وهم مشاركون للنصارى في اعتقاد حلول الكلام فيه نظر
لان النصارى انما يقولون بحلول علم الله في جسم عيسى مع عدم انتقاله عن الله
واجيب بان مراده بالكلام الصفة اي ومشاركون للنصارى
في اعتقاد حلول الصفة القائمة بالذات العلية في الاجسام مع عدم مفارقتها
للذات وان لا يفارق اي الكلام وقوله معه اي مع حلوله في الاجسام
وهو نص مذهب اي وهو منصوص هو مذهب اليهود غير
ان المعتزلة الخ دفع به ما يوهم من المشاركة من جميع الوجوه حكموا
بذلك اي بقيام الحروف والاصوات به تعالى وجهلهم الضروريات
ظاهر لان استحالة قيام الحوادث به تعالى ضروري لا يحتاج لنظر وهو
ممنوع قطعا واتفق الجميع اي الحشوية والمعتزلة به تعالى
ه وجهلهم الضروريات واليهود في عدم تعقل ما قاله اهل الحق ان
قيل هذا يقتضي بظاهره ان اهل الحق يعقلوا هذا الكلام المنسوب للباري
المباري عن الحروف والاصوات مع ان حقيقة الكلام غير مدركة قلت
ليس المراد بالتعقل هنا الادراك بل الحكم بالصحة عقلا ولا شك ان اهل
السنة تعقلوا هذا الكلام الذي ليس بحرف ولا صوت اي حكموا بصحته
ووجوبه للباري عقلا وان لم يدركوا كنهه كغيره من الصفات بخلاف طوائف
المبتدعة فانهم لم يحكموا بصحته ولم يثبتوه للباري لزعمهم انحصار
الكلام في الحروف والاصوات من اثبات كلام الخ بيان لما قاله اهل الحق
ولابد

ولابد من تأويل الاثبات بالثبوت قائم بنفس المتكلم اي وهو
الله سبحانه وتعالى معبر عنه اي يدل عليه اي على الكلام الذي ليس
بحرف ولا صوت القائم به تعالى بالكلام اللفظي وهو القرآن
والتوراة والانجيل الخ ودلالة الكلام اللفظي على النفسي مباشرة واما
دلالة الكتابة عليه فبواسطة دلالتها على الكلام اللفظي واما الرمز
والاشارة فدلالتها على الكلام النفسي بواسطتين لانها تدل على
المنقوش وهي تدل على الكلام اللفظي الدال على النفساني قلت
جعل الكلام اللفظي دالا على النفسي مشكل وذلك لان النفسي قديم
ومدلول الكلام اللفظي منه ما هو قديم كمدلول الله لا اله الا هو الحي
القيوم ومنه ما هو حادث كمدلول ان فرعون وهامان وقارون
وجنودهما كانوا خاطئين قلت المراد بكون الكلام اللفظي
دالا على النفسي انه دال على بعض معناه فالنفسي يدل على معان
لا نهاية لها واللفظي يدل على بعض تلك المعاني المتناهية والفرعية كذا
قال بعض المحققين والحق ان الكلام اللفظي يدل على نفس الكلام
النفسي القائم بذاته تعالى لكن تلك الدلالة ليست واحدة من الدلالات
الثلاث المطابقية والتضمنية والالتزامية لانها اقسام للدلالة
اللفظية الوضعية وانما هي دلالة التزامية عرفية كدلالة قول القائل
قام زيد على انه يحدث بذلك في ضميره وليس خاليا عن التحدث كخلو
الجمادات وهذه الدلالة هي المرادة من قول بعضهم ان تلك الدلالة عقلية
فالمراد بقوله عقلية انها غير وضعية ومحصله ان الكلام اللفظي يدل
على الكلام النفسي دلالة عقلية التزامية لكن كلامنا النفسي حادث كمدلولها
اللفظي واما كلام الله النفسي فقديم وكلامه اللفظي الدال عليه
حادث وبهذا التقرير تعلم انه لا حاجة لقول بعض المحققين في قول
المتكلمين ان الكلام اللفظي المنزل على سيدنا محمد يدل على الكلام
النفسي القائم بذاته تعالى من انه على حذف مضاف اي يدل على
بعض مدلولات الكلام النفسي وذلك لان تقدير هذا المضاف
انما يحتاج اليه اذا اريد بدلالة الكلام اللفظي الدلالة اللفظية

الوضعية واما ان اريد الدلالة العرفية الالتزامية المعبر عنها بالعقلية فلا يحتاج
اليه والحاصل ان القرآن بمعنى اللفظ المنزل له دلالتان دلالة عقلية
ودلالة لفظية وضعية فدلالته على الكلام النفسي دلالة عقلية
والمدلول في هذه الدلالة قديم ودلالته على معانيه اللغوية افرادية
كانت او تركيبية دلالة لفظية وضعية والمدلول في هذه الدلالة
بعضه قديم كمدلول لفظ الله وبعضه حادث كمدلول لفظ فرعون فان
اريد بالدلالة في قول المتكلمين الكلام اللفظي يدل على النفسي الدلالة
العقلية لم يحتج لتقدير مضاف وهذا المسلك هو الذي سلكه المص والسعد
وان اريد الدلالة اللفظية الوضعية احتيج لتقدير المضاف وهذا الذي
سلكه القرافي ومن تبعه على اثباته اي الكلام النفسي الذي ليس
بحرف ولا صوت وقوله شاهدا اي في الشاهد ويقاس عليه الغائب
بان الامر والناهي اي الامر من الخلق والناهي من الخلق وقوله
بان اي متعلق باحتج من قول الناظم المحتج به وقوله يجد اي من ذكر
من الامر والناهي فاندفع ما يقال ان يجد خبر عن اسمان وهو جار
على طرفين وهذا الخبر غير مطابق له فكان الواجب ان يقال يجدا
بضمير التثنية وحاصل الجواب ان يجد مرفوع ضمير يعود على من ذكر من
الامرين والضميران في قوله حالة امره ونهيه لكل منهما يرد الى ما يليق
به على سبيل التوزيع وقوله من نفسه اي فيها طلبا جازما وهو
الطلب النفسي الذي ليس بحرف ولا صوت ويدل عليه اي بحيث يقال
فهمني المسألة وعلمني المسألة فتلك عبارات مختلفة دالة على ما في النفس
من الطلب ثم ان مقتضى كون العبارات دالة على ما في النفس ان تكون
تلك العبارات غير ما في النفس لان ما في النفس لا يختلف لانه عبارة عن
الطلب النفسي الجازم وهذه العبارات مختلفة فتكون العبارات غيره
وقد اشار الشارح لدليل اقتضاه الكلام من المغايرة بين النفسي
والعبارة بقوله وما يرضى الخ فالواو تعليلية وقوله وما يرضى الى اخره
اشارة الى قياس من الشكل الثاني صورته هكذا العبارات مختلفة
ولا شيء من النفسي بمختلف ينتج العبارات ليست ما في النفس وايضا
العبارات

العبارات دالة وما في النفس مدلول والدال غير المدلول ولو التفت الشارح
لهذا لكان اوضح ولان العبارات هذا دليل ثان للمغايرة بين ما في النفس
والعبارات وتقريره ان يقال العبارات دلالتها بالوضع والتوقيف ولا شيء
مما في النفس كذلك ينتج لا شيء من العبارات بما في النفس وقوله ولان العبارات
اي ولان دلالة العبارات وقوله بالجعل اي الوضع فعطف المواضعة مفاعلة
وهي مما عبر بها والمراد بها الوضع ومنهم تفسير لما قبله والتوقيف اي
لان السامع لا يدرك معنى اللفظ الا بتوقيف بقول له هذا اللفظ موضوع لكذا وذاك
المعنى موضوع له كذا فالمراد بالتوقيف الاعلام والاطلاع ثم ان توقف الدلالة على
التوقيف والتعليم ليس من حيث ذاتها بل من حيث فهم المعنى بخلاف توقفها
على الوضع فانه من حيث ذاتها حقيقة عقلية اي وما في النفس دلالته
على معناه عقلي لا بالوضع والتوقيف فدلالة لفظ زيد على معناه بالوضع واما
ما في النفس فيدل عليه العقل ومنها متغايران وهذا يفيد ما قلناه اولا من
ان الكلام النفسي يدل على معان وهذا ظاهر في الصيغة المرعية واما اذا
صدر من احدنا لفظ اضرب فيدل على ما في النفس وهو طلب الضرب وطلب
الضرب الذي هو نفسي لا مدلوله خلافا لمن قال انما يظهر في القديم لا في الحادث
منه الى ارادة الامتثال اي لا الى كلام نفسي ويردون الخبر اي ويردون
ما يجده الخبر في نفسه عند الخبر القولي وكان الاولى ان يقول وما يجده
المخبر في نفسه قبل الاخبار يرجع للعلم بالصيغة اي بمدلولها والحاصل
ان الكلام اما انشائي او خبري فما يجده الطالب في نفسه قبل تكلمه بصيغة
الامر والنهي يرجع الى ارادة الامتثال وما يجده المخبر في نفسه قبل تكلمه
بالخبر يرجع للعلم بالصيغة فقوله بنسبة الصيغة الاضافة للبيان اي يرجع
للعلم بالصيغة من حيث مدلولها ومادتها وهيئتها الاتفاق اي
بيننا وبين المعتزلة وقوله وانما النزاع اي بيننا وبينهم وقوله في تمييزه اي
في تغاير اصل المعنى الموجود في النفس عن الارادة والعلم على مغايرة اي
على مغايرة اصل المعنى الموجود في النفس للارادة بالنسبة للطلب الشامل
للامر والنهي ذكر لوجود الامر بدونها اي بدون الارادة وهذا
هو المحتج به وهذه حجة اولى وستاتي حجة ثانية وهي قوله قالوا ومن

الدليل على المغايرة الخ وبينوه اي بينوا وجود الامر بدون الارادة
الذي هو محتج به ولم يرد وقوع ذلك منهم اي ولم يرد المولى سبحانه
وقوع الايمان من الكفار ولا وقوع الطاعة من العصاة ولما كانت هذه
دعوة لا يسلمها الخصوم اذ هم يقولون اراد ذلك منهم اثبتها الشارح
بالنقل والعقل مقدما للعقل فقال اذ لو اراد ذلك لوقع اي لكنه لم يقع
فلم يرده فحذف الاستثنائية وقوله والازم النقض بيان للملازمة اي
والنفي عليه محال بالاتفاق وقوله بنفوذ اي بسبب نفوذ مشيئة
العبد دون مشيئته لانه يصير مقهورا والقهر نقص اذ لو اراد ذلك
اي كما يقول الخصم وقد اتفق الخ هذا دليل نقلي بعد ان ذكر الدليل
العقلي فهو عطف على قوله والازم النقض على ان ما شاء الله كان
اي فلو شاء الله ايمان الكافر او طاعة العاصي لوقع فقد تحقق الامر بدون
الارادة وفي قوله قبل ظهور البدع اشارة الي ان ما عليه الخصوم مخالف لما
عليه السلف وانهم من ارباب البدع ان الامر يتعلق الخ هذا اشارة
لقياس من الشكل الثاني تقريره ان تقول الامر يتعلق بفعل الغير والارادة
لا تتعلق بفعل الغير ينتج الامر غير الارادة لا بمعنى الشهوة عطف على
محذوف اي الارادة بمعنى القصد لا بمعنى الخ ولكون الارادة بمعنى القصد
لا تتعلق الا بفعل المريد لم تتعلق بالمعجوز عنه بخلاف الامر فانه يتعلق
بالمعجوز عنه وقوله لا بمعنى الشهوة والمحبة اي واما الارادة بهذا المعنى
المحال في حق الله فتتعلق بفعل الغير فتمكن من قضائه اي بان كان
موسرا ووجوب الدين او وكيله فلو تضمن الامر الخ الاولى ان يقول
فلو كان الامر نفس الارادة كما هو على مدعي الخصم مع ان الله قد امره
بذلك اي بقضاء الدين حيث امكنه ونهاه عن المطل نظر لقوله عليه
الصلاة والسلام مطل الغني ظلم فكان يحنث اي وتجب عليه الكفارة
اي لوجود المعلق عليه وقوله لم يحنث جملة حالية قالوا الخ هذا من
جملة الوجوه التي بين بها الاصحاب وجود الامر بدون الارادة فكان
المناسب ان يقول الرابع قالوا الخ وانما اتي بصيغة قالوا المقتضية
للتبري لما في هذا الوجه من الخدش الاتي اذ اعتذر اي السيد وقوله
بانه

بانه اي العبد وقوله يخالفه اي يخالف السيد فلم يصدقه اي فلم يصدق
السلطان السيد في اعتذاره فاراد اي السيد تمهيد عذره اي تقريره
واظهاره فانه يامره لعل المناسب امره بحضرة لانه جواب اذا اي
امر السيد العبد بحضرة السلطان ويريد مخالفته اي فقد تحقق الامر
بدون الارادة وقوله فانه يامره لا حاجة لهذا فالاولى اسقاطه للاستغنا
عنه وهذا الاحتجاج فيه اي لان اظهار عذره يكفي فيه مجرد قوله يا عبدي
افعل كذا ولا يتوقف على وجود امر نفساني والكلام فيه فلم يوجد الامر كما
لم يوجد الارادة ولا مانع وجود الامر النفساني بدون الارادة ولا يتوقف
على انه امر حقيقة اي امر نفساني وهذا لازم للاشعرية فاذا امر الله
العبد في القران ولم يرد فعله لعلمه بعدم وقوعه فقد وجد الامر اللفظي دون
النفسي فكيف يقولون ان الامر اللفظي يستلزم الاقتضاء النفسي والحاصل
انه كما لا يلزم من قول السيد افعل كذا وجود الارادة للامتثال كذلك يقال
للاشعرية انه لا يلزم من الامر اللفظي الاقتضاء النفسي اي ان هذا الامر
اي الوارد في الكتب السماوية امر لفظي لا نفسي فقد انفرد اللفظي عن النفسي كما
انفرد عن الارادة لان المولى لما علم بعدم وقوعه لم يرده ولم يقتضيه وانما
طلبه طلبا لفظيا لغرض قالوا ومن الدليل على المغايرة اي مغايرة
اصل المعنى الموجود في النفس للارادة وضمير قالوا للاصحاب وهذا دليل
ثاني استدل به على المغايرة وليس من جملة الوجوه التي بينوا بها وجود الامر
بدون الارادة المحتج بها اولا على المغايرة المذكورة وساق هذا الدليل
باسلوب التبري لما فيه من الخدش الذي سيذكره لتناقض اي
والتكلم بالمتناقض عبث لا يليق بما قل ولو كان محل ام الخ الاولى
ان يقول ولو كان الامر نفس الارادة لتناقض لان عبارته لا تقتضي
ان الامر نفس الارادة لاحتمال تغايرهما مع تلازمهما في الوجود الخارجي
لانه يمكن ان يحمل قوله اريد منك على اني احب ذلك اي لا على اني
اقصده وهذا اسد لقوله وهذا ضعيف ولا يخفى ما فيه فان عبارته تفيد
انه يصح حمل الارادة هنا على القصد وهو لا يصح لما مر من ان الارادة بمعنى
القصد لا تتعلق الا بفعل المريد والارادة هنا متعلقة بفعل الغير نظرا

لقوله اريد منك فني بمعنى الحبة والشهوة فقط فهذا ممتنعين فيها لانها يمكن
ان تحمل عليه فكان الاولى ان يقول لانه يتعين ان يحمل قوله الخ واما
رد الخبر الخ لما قدم بطلان رد مايوجد في النفس من الطلب الى الارادة شرع
هنا يتكلم على بطلان رد مايوجد في النفس من الخبر الى العلم بنظم الصيغة
وحاصل ذلك ان قول الله في كتابه اي امر الله مثلا خبر لفظي واما
القايم بذاته تعالى فليس خبرا حقيقيا بل هو يرجع للعلم بهذه الصيغة
كما قال المعتزلة وهذا باطل لما قاله الش وحاصل ما قاله الش ان
العلم بنظم الصيغة يختلف باختلاف الصيغ والخبر النفسي لا يختلف
ينتج العلم بنظم الصيغة غير الخبر وهذا قياس من الشكل الثاني حذف الش
نتيجته الى العلم بنظم الصيغة اي وانه ليس هناك كلام نفساني
بل الموجود العلم بتلك العبارة الموجودة في الخارج لان نظم الصيغة
يختلف الخ اي لان العلم بنظم الصيغة يختلف باختلاف الصيغ فالعلم
بنظم قولك جاء زيد غير العلم بنظم قولك ذهب عمرو مثلا فقول الش لان نظم
الصيغة الخ فيه حذف وما جرى عليه الش مبني على ان العلم يتعدد
بتعدد المعلوم كما ياتي وانما احتجنا لتقدير العلم لانا لو لم نقدره كانت
نتيجة القياس نظم الصيغة ليس خبرا نفسيا وينعكس لقولنا
الخبر النفسي غير نظم الصيغة وهذا غير المطلوب لان الخبر ليس هو نظم
الصيغة عندهم بل العلم بنظمها فاذا قدرنا لفظ العلم انتج المطلوب
وهو ان العلم بنظم الصيغة غير الخبر النفسي وانت خبير بان هذا الدليل
انما يتم اذا اسلم الخبر النفسي والخصوم انما ينكرون وجود شيء في النفس
ولا يسمونه خبرا ولان الصيغة الواحدة الخ هذا قياس اخر
حذفت نتيجته كالذي قبله وحاصله ان القايل افعل قد
يستعملها في الايجاب والاباحة كقولك قم للصلاة وللاكل فمدلول الصيغة
يختلف بالانشائية والخبرية والصيغة واحدة فيكون العلم بها واحدا
فنقول في نظم هذا القياس من الشكل الثاني العلم بنظم الصيغة لا يختلف
وما في النفس يختلف اما الصغرى فلان المعلوم اذا اتحد كان العلم المتعلق
به واحدا من غير خلاف واما الكبرى فلان ما في النفس خبر وطلب وهما
مختلفان



مختلفان ضرورة ينتج العلم بنظم الصيغة ليس هو ما في النفس وينعكس
الى ان ما في النفس ليس هو العلم بنظم الصيغة وهو المطلوب واذا ثبت
الخ هذا شروع في وجه تسمية ما اثبته اهل السنة من القول النفسي
كلاما وبيان ماخذ ذلك فتسميته مبتدا خبره ماخوذ وهو غير
مطابق بحسب الظاهر فلا بد من التاويل بحذف في الخبر اي امر ماخوذ
من موارد اللغة الاضافة بيانية وقد قال تعالى استدل بهذا على
تسمية ما في النفس كلاما وفيه ان المطلوب تسمية ما في النفس كلاما
والاية انما تدل على تسميته قولا قلنا هما بمعنى واحد لا يقال بل القول اعم
لصدقه بالنفساني واللساني والكلام مخصوص بالنفساني وحينئذ فلا يصح
الاستدلال بالاية لان ملزوم الاعم غير ملزوم الاخص لانا نقول هذا
فيمن يجعل الكلام هو اللفظ واللفظ مخصوص باللساني واما المتكلمون
فالكلام عندهم كما عند الاصوليين يصدق بالامرين على خلاف سيذكر
فيه وانه حقيقة في اي معنى يكون فان قلت حيث كان القول والكلام
بمعنى كان في قول الش واذا ثبت ان لنا قولا تهافت لانه اذا فرض كلاما
فكيف يستدل على انه كلام قلت لا تهافت لان المفروض ثبوت المعنى القايم
بالنفس وعليه استدل بالادلة العقلية السابقة غير انه هل يسمى ذلك
المعنى كلاما ام لا ولما كانت هذه التسمية راجعة للغة استدل بموارد
اللغة وهي كافية في هذا المعنى اه يوسي لم يكن بهم هذا غير مرتبط
بما قبله فالمناسب ان يقول وذلك انه لم يكن به الخ الى ما تجنه بضم
التاء وكسر الجيم اي تستره ضمايرهم وحاصل كلامه ان الوارد على
السنتهم انك رسول الله والوارد على قلوبهم هو ليس رسول الله والتكذيب
منوط بالثاني دون الاول يعني والكذب لا يكون الا في الكلام الخبري لكن
كون الكذب متعلقا بالخبر النفسي بعيد بل المتبادر تعلقه بالخبر اللفظي
من حيث عدم مطابقته لما في القلب كما ذكره البيانيون ثم بعد ذلك
فالمدعى تسمية القول النفسي كلاما والاية لا تدل على ذلك وانما تدل على
تسميته خبرا وهو اخص من الكلام لصدقه بالخبر والانشا وانما جعل
اللسان اراد به القول اللفظي الناشئ عن اللسان من اطلاق المحل على الحال

واطلق على ما في الفؤاد وهو القول النفسي في كلاما وهو محل الشاهد
وهل اطلاقه اي اطلاق الكلام بمعنى اللفظ اي وهل اطلاق لفظ كلام
بطريق الحقيقة الاضافة للبيان وعلى هذا انه مشترك بين اللفظي
والنفسي او حقيقة في القول المناسب لما تقدم ان يقول في اللفظي
بدل القولي مجاز في النفسي اي فيكون من اطلاق اسم الدال على المدلول
او بالعكس اي فيكون من اطلاق اسم المدلول على الدال والذي
استقر عليه الخطاب انه كان يقول اولا غيره لك وهو كذلك اذ كان يقول
اولا انه حقيقة في النفسي ومجاز في اللفظي من اطلاق اسم المدلول على
الدال ويستدل لذلك ببيت الاخطل ثم رجع للقول بانه حقيقة
فيهما لاطلاقه على كل منهما والاصل في الاطلاق الحقيقة انه حقيقة
في اللفظي اي ومجاز في النفسي من اطلاق اسم الدال على المدلول
وهو القول الثاني بدليل تبادره عند الاطلاق الى الفهم اي بدليل
سرعة حصوله الى الذهن عند الاطلاق الى الفهم اي بدليل سرعة
حصوله الى الذهن عند والتبادر المذكور من علامات الحقيقة وقد
يقال ان اللفظ قد يشتهر في معناه المجازي حتى يتبادر ولا يمتنع لكن لما
كان ما استدل به المعتزلة يقدح فيما ذهب اليه الاشعري اولا من انه حقيقة
في النفسي مجاز في اللفظي وحاصل القدح كيف ذلك مع ان المتبادر
للذهن عند الاطلاق اللفظي والتبادر امارة الحقيقة اجاب الشيخ عنه
بقوله ولا يمتنع ان يكون حقيقة لغوية في النفسي وحقيقة عرفية في
اللفظي فتبادره للذهن لكونه حقيقة عرفية وهذا الاينافي انه مجاز
لغوي كما قال الاشعري اولا وهذا غير القول بالاشتراك السابق لان ذلك
على انه حقيقة لغوية فيهما معا فالاشتراك اصلي وهذا عارض قوله
واذا عرفت الحق في كلام الله اي من انه صفة قديمة خالية من الحروف
والاصوات على كلام الله الذي هو صفة قديمة قائمة بذاته
لا يحمل على الحلول اي لا يحمل على ظاهره من الحلول في الثلاثة لانه باطل
اذ لا يصح القول بانه حال في احدها فضلا من الحلول في جميعها بل لما كانت
هذه الاشيا اي المحفوظ في القلوب والمقرو بالالسن والمكتوب في المصاحف
وقوله

وقوله دال على كلام الله اي مباشرة في الاول وبواسطة في الثاني وبواسطتين
في الثالث وحاصل كلامه ان ما يجري على القلب من المحفوظ دال على الصفة
القديمة القائمة بذاته تعالى من غير واسطة وما يجري على اللسان من
الالفاظ المقروة دال على الصفة بواسطة دلالتها على ما يجري على
القلب من المحفوظ والمكتوب في المصاحف دال على الصفة بواسطتين
وهما دلالته على الالفاظ المقروة ودلالة المقروة على الالفاظ المحفوظة الدالة
على الصفة المذكورة ولما كانت هذه الاشيا بهذه المثابة اطلق عليها كلام
الله وصح ان كلام الله يطلق على كل ما في النفس وما يجري على اللسان
والحروف وانت خبير بان هذا خلاف المشهور من اطلاقه على ما في النفس
وما في اللسان فقط دون الحروف ثم ما ذكره من ان ذلك الاطلاق من اطلاق
اسم المدلول على الدال لا يناسب ما استقر عليه راي الاشعري من ان الكلام
حقيقة في النفسي واللفظي وانما يناسب ما رجع عنه من انه حقيقة في
النفسي ومجاز في اللفظي واطلق انه موجود فيها اي ووقع الاطلاق
على ان الصفة القديمة موجودة فيها اي في هذه الاشيا المذكورة
وفي الالفاظ اللسانية والنقوش وما جرى على القلب من الالفاظ المتخيلة
ومعنى وجود الصفة فيها ان فهمها والعلم بها موجود فيها لما علمت
ان الصفة القديمة مدلولة لهذه الاشيا من غير واسطة او بواسطة فقط
او بواسطتين فقوله ثم فهما وعلما تمييز محول عن الفاعل اي انه موجود
علمها وفهمها فيها اي انها موجودة فيها وعلى الاحلولا كما تقدم
لان الشي اي كالصفة القديمة مثلا وقوله له وجودات اربع الاولى اربعة
لان المعدود مذكر وهذا تعليل لصحة اطلاق ان الكلام موجود في الاذهان
وفي اللسان وفي البنان من غير ان يستلزم ذلك حدوثا واعلم ان الوجود
الاصلي هو الوجود العيني والذهني تابع له واللساني تابع للذهني
والبناني تابع للساني مثلا زيد الغائب عنك اذا استحضرته في ذهنك
وذكرته بلسانك وكتبته في كتابك كان موجودا في ذهنك باستحضارك له
وعلمك به موجودا في عبارتك وفي كتابك موجودا في مكانه الغائب فيه
فالاول الوجود في الاذهان والثاني الوجود في اللسان والعبارة والثالث

الوجود في الكتابة والبنان والرابع وهو وجوده بذاته في المعاني
الغايب فيه هو الوجود في الاعيان فزيد لا شك انه لم يوجد في لسانك ولا في
قلبك ولا في كتابتك وانما وجد بذاته في المعاني الغايب فيه وهو كذلك في
الاعيان لكن لما كان يدرك من الالفاظ المتخيلة الجارية على القلب بلا
واسطة ومن الالفاظ الجارية على اللسان بواسطة ومن النقوش المكتوبة
بواسطتين قيل انه موجود في الذهن وفي العبارة وفي الكتابة وكذا كلام
الله تعالى وجوده العيني وجوده في ذاته تعالى بحيث لا يفارقها كعلمه
وقدرته وساير صفاته الذاتية ووجوده في الذهن دلالة الالفاظ
المتخيلة في الذهن عليه ووجوده في العبارة دلالة الالفاظ اللسانية عليه
بواسطة ووجوده في الكتابة دلالتها عليه بواسطتين ثم انه باعتبار
وجود الصفة في الالفاظ ودلالتها عليها يقال للالفاظ تلاوة وقراءة
وللصفة القديمة متلوة ومقروة وباعتبار وجودها في البنان
يقال للنقوش كتابة وللصفة القديمة مكتوبة فالكتابة نقش الحروف
واما المكتوب فهو الصفة القديمة ثم ان هذا الاطلاق فيه تسمح اذ لا معنى
لكون الصفة القديمة مكتوبة او متلوة الا باعتبار انه مكتوب به
ومتلو دالها وجود في الاعيان اي بحيث يرى بالبصر ووجود
في الاذهان اي بحيث انه يدرك من الالفاظ المتخيلة الجارية على
القلب من غير واسطة ووجود في اللسان اي بحيث يدرك من
الشيء الالفاظ الخارجية بالبنان وهو الكتابة بالبنان الاصابع
وليست هي الكتابة فيقدر مضاف اي بذي البنان والحاصل ان الوجود
بالبنان معناه الوجود بالكتابة الناشية عنها وفي اليوسي ان الوجودين
الاولين حقيقيان والاخيران مجازيان اه لكن الظاهر انه لا حقيقة
الا الاول خلافا لما في كلام الحكما من انتقاش الصورة وبهذا تعرف
اي بكون الصفة القديمة يدل عليها بالالفاظ الذهنية والالفاظ اللسانية
وبالكتابة بمعنى الحروف لا بمعنى المصدر والقراءة والكتابة هما بالنصب
عطفا على اسم ان وهو الاول ونعت ثان للمغايرة والحاصل انه على
هذا الكلام المبني على التسمح نقل ما وقع في عبارتهم وحاصله
ان التلاوة

الحروف عليه

ان التلاوة والقراءة هي اجراء اللسان والتلفظ بها وتردادها والمتلو هو
الحروف والكتابة وضع الحروف في الصحيفة مثلا والمكتوب هو النقوش
الموضوعة وحينئذ فكل من التلاوة والمتلو والقراءة والمقرو والكتابة والمكتوب
حادث ومتناهي ولا قديم هنا لكونه لا غير متناهي فعلا هم بحسب ظاهره
غير مسلم لكنهم ارادوا بالقراءة والتلاوة الالفاظ وبالمقرو والمتلو الصفة
القديمة وكذلك ارادوا بالكتابة النقوش وبالمكتوب الصفة القديمة
لافادة التغاير بين التلاوة والمتلو والقراءة والمقرو والكتابة والمكتوب
في الاحكام والقواعد يعني ان احدهما حادث والاخر قديم لا في
المفهوم لانه بديهي وفي افادة التغاير من ما ذكر تعريض بالحشوية
فانهم ذهبوا من تناهيهم في الغباوة الى ان الكتابة هي المكتوب
والتلاوة هي المتلو والقراءة هي المقرو وبالجملة اي واقول قولا
ملتبسا بالجملة اي الاجمال اي واقول قولا مجملا وهذا غير مختص
بهذا المبحث بل يجري فيه وفي غيره وحاصله ان عندنا اطلاقان
الاطلاق اللفظي والاطلاق المعنوي فالاطلاقات اللفظية تابعة
للنقل عن الشارع وعن السلف في اطلاقات الالفاظ وهذا هو
المفاد بقوله فالاطلاقات اللفظية الخ فالضمير في اطلاقها عايد على
الاطلاقات بمعنى المطلقات ففي الكلام استخدام والاطلاقات
المعنوية تابعة للعقل في شان حمل الالفاظ المطلقات على تلك المعاني
وهو المفاد بقوله ومعانيها تابعة الخ فالضمير في معانيها او في علمها
وفي فهمها عايد على الاطلاقات بمعنى المطلقات ففيه
استخدام ايضا الاطلاقات اللفظية كقولك الصفة القديمة
مكتوبة في المصاحف مقروة بالالسنة وكقوله تعالى الرحمن على
العرش استوى وجاء ربك ويد الله فهذه تابعة للنقل عن الشارع وعن
السلف من حيث اطلاقها لا من حيث معانيها لانها من حيث معانيها
تابعة للعقل فالمتبادر من قولهم الصفة القديمة مكتوبة في المصاحف
انها حالة فيها فلا يتبعون في هذا المدلول بل يرجع للعقل فيقال معنى
كونها مكتوبة اي باعتبار دالها وكذا يقال في معنى وجاء ربك والرحمن على

العرش استوي من حيث الحمل عليها اي من حيث حمل تلك الاطلاقات علي
تلك المعاني فلا بد من فهمها علي ما يصح فلا تتبع الالفاظ في جميع ما تدل
عليه لان الفاظ مبتوعة اي مطلقا اي سواء كان معناها موافقا
للعقل ام لا اي بل تارة وتارة تتبع اللفظ فيما دل عليه في جاز بدون
جاز بل ينظر للعقل في امثال هذا فلو كان اللفظ متبعا دايما للزم حمل
ضلال فحمل جاز بك علي ظاهره وكذا استوي علي العرش ونحوه
يرفض اي يترك والعلام في معني الغاية اي حتي يرفض قواطع
العقل اي مقطوعات العقل والالفاظ وجوه الخ الالفاظ مبتدا اول
ووجوه دلالتها مبتدا ثاني خبره كثيرة وهذا كالبيان لقوله فلا بد من
فهمها علي وجه يصح لانه يقتضي ان الالفاظ لها دلالات كثيرة بعضها
يصح وبعضها لا يصح لمصادمته لقواطع العقل وهو كذلك والا لزم
الخ اي والا نقل ان الفاظ لا تتبع مطلقا بل قلنا انها تتبع مطلقا لزم
الخ ودلالتها متكثرة اي منها حقيقة ومنها مجاز ومنها كناية
وتلويح وانما تنضبط اي دلالتها اي وانما تفهم علي الوجه الصواب
بطول ممارستها اي لاجل ان تفهم معانيها اللغوية لانه اذا عرف
المعني اللغوي وكان هناك اتفاق للقوانين العقلية ينظر ان صح حمل
اللفظ علي المعني الاول تعين والا صرف اللفظ لمعني يقتضي العقل
صحة حمله عليه ويحث في المبتوعة عطف علي تتشعب من عطف
السبب علي المسبب لاجل اي لاجل ما ذكر من انتشار البحث مع
المبتوعة في مسئلة الكلام التي هي من جملة مسائله حتي قيل الخ
ظاهره انه قيل في وجه تسمية هذا الفن بعلم الكلام غير ذلك وهو
كذلك فقد ذكروا وجها اخر منها انه يورث قدرة علي الكلام في
تحقيق الشرعيات والزام الخصوم ومنها شهرة المتكلمين كتبهم
بقولهم الكلام في كذا ومنها انه انما يتحقق بالتكلم والبحث وادارة الكلام
من الجانبين بخلاف غيره من العلوم فانه قد يتحقق بالتامل ومطالعة
الكتب وقد استبان اي بان بيانا قويا بدليل التعبير بالسين
والتا فرايتنا الاعراض الخ يصح ان تكون راي علمية والمفعول الثاني
محذوف

محذوف اي فراينا الاعراض عن كثير من المباحث اولي للمحافظة الخ ويحتمل ان
راي بمعني قصد اي فقصدنا الاعراض الخ ولا يصح ان تكون بصرية كما هو ظاهر
المذكورة فيها اي في مسئلة الكلام من التطويل يقتضي انه
لا فايدة فيه بالكلية فقوله بعد بل لا كبير جدوي الخ يعارض ما قبله لانه يقتضي جدوي
ثبوت اصل الجدوي بخلاف ما قبله الا ان يراد بالتطويل الاطناب وهو
يجامع كثرة الفايدة وصغرها فصح الاضراب بل لا جدوي اي لا فايدة
له اي لكثير من المباحث المعرض عنها ولهذا اي ولاجل كون الاعراض
عن كثير من المباحث المذكورة في مسالة الكلام اولي من التطويل بذكرها
قال الخ محجوب عن العقل اي وح فكثرة الكلام في ذلك عبث وكان الاولي
للشارح ان يعكس الكلام فيقول لان العقل محجوب عن كنه ذاته وكنه صفاته
لان المحجوب انما هو العقل الا ان يقال مراده يحجب كنه الذات وكنه الصفات
وهذا بيان للشي عن العقل خفاوها عنه وليس المراد بالحجب المنع وعلي
تقدير الخ التوصل الي الشي ادراكه وقوله من معرفة الذات الاولي ان يقول
من معرفة ذلك اي كنه الذات وكنه الصفات وهذا بيان للشي فيقتضي
ان معرفة الذات تدرك مع ان الادراك متعلق بالذات لا بمعرفتها والاولي
حذف المعرفة فيقول وعلي تقدير الوصول الي شي من ذلك الا ان يراد بالتوصل
الي الشي الاتصاف به ويجعل قوله من معرفة الخ بيانا للمتوصل للشي لا للشي
او يراد بالمعرفة المعروف ويجعل الاضافة بيانية فهو ذوقي اي فالمعرفة
او التوصل بمعني الاتصاف والمراد بكونه ذوقيا انه امر قلبي لا يمكن التعبير
عنه بعبارة كما يقع للاوليا فيدركون الذات العلية ولا يمكن التعبير عن
هذا المدرك او عن الادراك بعبارة اشارة الي مذهب الحشوية اي
الي رد مذهبهم وابطاله او المراد اشار الي مذهبهم علي وجه الرد والابطال
وكان علي الشارح ان يزيد لفظ ايضا لان ما قبله من قوله او يكون كلامه حرفا
او صوتا اشارة لمذهب الحشوية وصفوا كلامه تعالي بالسكوت
عنه شنيع لان الموصوف بالسكوت في الحقيقة انما هو من كان يتكلم ثم
انقطع كلامه الا ان يحمل في الكلام حذف والاصل بالسكوت عنه
لم يزل سبحانه متكلما اي في الازل بمعني انه لم يزل متصفا بصفة الكلام

جدوي

فيما مضى ولا يزال متصفا بصفة الكلام

فيما لا يزال اي في المستقبل   اذ لو جاز ان يسكت عن كلامه اي بان ينتفي عنه
صفة الكلام لجاز ان يتصف كلامه بالعدم وهذه شرطية الدليل وحذف بيانها
ايجازا وهو انه لا معنى للسكوت الا انعدام الكلام وحذف الاستثنائية
ايضا وهي لكن التالي باطل وذكر سندها بقوله وذلك يوجب حدوثه   وما
ادعاه الخ هذا جواب عن ما اورده الحشوية على شرطية الدليل وحاصله
لا نسلم الملازمة لان الكلام حين السكوت كامن ومستتر لا انه منعدم
هوس هو ضرب من الجنون   اذ لا معنى للسكوت اي عند العقلا ليخرج
الحشوية   الا انعدام الكلام اي لا كمونه واستتاره   لما عرفت ان كل
ما ثبت قدمه الخ هذا سند لقوله واذا انتفى البقا انتفى القدم لكن بضميمة
ما سبق من قوله وينعكس الخ فتكون الجملة حالية وما يرد من ان الحالية ذات
المضارع المثبت مشروطة بان لا تقترن بالواو وهذه غير خالية منها
مدفوع بتقدير مبتدا بعد الواو ومنه المبه الفعل اي وهو ينعكس الخ
بعكس النقيض الموافق اي وهو تبديل كل واحد من الطرفين بنقيض
الاخر   واذا انتفى القدم ايضا اي كما انتفى البقا هذا ظاهره وانت
خبير بان المناسب تاخير لفظة ايضا عن قوله لزم ضده الذي هو الحدوث
ايضا اي كما لزم الحدوث على مقابله وهو كون السكوت قبل الكلام
يستلزم عدم الكلام السابق اي انعدامه   بواسطة الخ هذا اشارة
لكبرى قياس محذوفة لظهورها وتقريره ان تقول ما لحقه العدم
لزم ان يسبقه العدم وكل ما سبقه العدم فهو حادث ينتج كل ما لحقه العدم
فهو حادث   حادثا بغير وسط اي من غير حاجة الى دليل لان ذلك
حقيقة الحدوث بخلاف السابق فانه يحتاج الى وسط وهو ان لحوق العدم
يلزم منه سبق العدم وهو الحدوث   كفر لا محالة اي كفر على الراجح لان
الكرامية يقولون بحدوث الصفات ومع ذلك في كفرهم خلاف هذا ان
رجعنا اسم الاشارة في قوله ودعوى الاتصاف بذلك للصفات الحادثة
اي ودعوى الاتصاف بالصفات الحادثة كفر على الراجح ويحتمل رجوعه
للحدوث الذي اوجبه قيام الحوادث به تعالى اي ودعوى الاتصاف بالحدوث
لمن تنزه الخ وعلى هذا فقوله لا محالة معناه قطعا من غير خلاف وذلك
لان

لان حدوث الاله يقتضي لغيره افتقارا بينا   مما يخالف ذلك من بيانية
لما ورد ويحتمل ان تكون بمعنى في متعلقة بمحذوف على انه حال اي وما ورد
في الحديث حال كونه اتيا في حال يخالف هذا الخ   فمؤول اي عند من تاول
لا عند من يفوض وفي محل جار فالاتفاق واقع في تنزيه الباري عن
المستحيل   ومنه ما ورد في الحديث المناسب اسقاط الواو كما في بعض
النسخ واسقاط قوله في الحديث   ان الله الخ بدل مما ورد   انصتوا
كما انصت لكم اي اسكتوا كما سكت لكم فهذا يقتضي حدوث الكلام وانه
يوجد تارة ويعدم اخرى وفي القاموس يقال نصت ينصت اي سكت
فانصت له اي سكت له واستمع لحديثه اهـ والاكثر استعماله بالهمز قال
تعالى واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا   ان جاز لي ظلم ظالم
اي ان فاتني ظلم ظالم اي ان تركت مواخذته في ظلمه   قال ابن دهاق اي
في تاويل الحديث المذكور وفي نسخة ابن دهاق   ان الله يعلم ويرى
يحتمل انها بالبنا للمفعول لمناسبة قوله وسمع الذي هو بالبنا للمفعول اي
الله يعلم ذاته ويرى ابانة الدالة عليه واستفادة ان الله يعلم ويرى من خارج
لا من الحديث وقوله في ذلك الخ هذا روح التاويل فمعنى كما انصت لكم
اي كما اسمعكم كلامي في الدنيا وقوله لخبره متعلق بسمعا وقوله في اعمالهم
متعلق بالخبر وقوله ان يصمت اي يسكت وتوضيحه ان كلام الله النفسي
يتنوع الى امر ونهي وخبر دال على اعمالنا كفلان يفعل كذا في وقت كذا ونحو
لا تسمع كلام الله النفسي في الدنيا باعتبار انه خبر دال على اعمالنا فقوله كما
انصت لكم معناه كما لم اخلقكم في الدنيا سمعا لخبري الدال على اعمالكم فاطلق
الانصات واراد به عدم الخلق لسماع كلامه فمعنى الحديث اطلب منكم
الانصات كما وقع مني الانصات اي عدم خلق لسماع كلامي فالانصات
بحسبه تعالى غير الانصات بحسبهم ويحتمل ان يعلم ويرى بالبنا للفاعل
اي يعلم المعلومات ويرى الموجودات وقوله وسمع بالبنا للمفعول اي
وسمع اوامره اللفظية واما النفسية فلا تسمع لانه لم يخلق فيهم سمعا
لها وهو المراد بانصاته تعالى وتخصيص الكلام بالخبري لا مفهوم له
كما ان مكون كان زائدة اي فان ذلك للصمت يكون بانعدام الخ   انتهى

اي كلام ابن دهاق ولما كان فيه نوع خفا ابنه الشارح بما يعرف المقصود
منه فقال قلت يعني اي ابن دهاق وهو عدم ادراك ما عند الصامت
الخ يعني انه لما كان الصامت هنا لا يدرك ما عنده من الخبر صار عدم الادراك
لازما للصمت فاطلق الصمت في حق الباري واريد به عدم ادراك ما عنده
تعالى من الخبر كذا في اليوسي وفيه ايضا انه يمكن ان يكون مع قوله انصتوا
كما انصت لكم فتوا اليوم لحسابي كما امهلتكم في الدنيا وتركتكم تعملون
ما تعملون فيتجوز بالصمت اولا على الوقوف للحساب وثانيا على الامهال
كما تقول لا اسكت عن من يريد انتهاك حرمتي اي لا امهله وبهذا
تعرف الاشارة راجعة لمضمون قوله سابقا لم يزل سبحانه متكلما ولا يزال
الى قوله دما ورد الخ او انها راجعة لمضمون قوله اوبطا عليه سكوت والاول
اوفق بالمعنى والثاني ظاهر الاسلوب وخلق له سمعا اراد به القوة
لا الادراك بدليل قوله يدرك به فيقي ان ظاهره ان سماع سيدنا موسى للكلام
القديم متوقف على امرين ازالة المانع وايجاد قوة ولا حاجة لذلك
بل المدار على ازالة المانع لان القوة الموجودة في الشخص ضعيفة بسبب
ما قام بها من المانع فاذا ازيل ذلك المانع حصل لها قوة فلا يحتاج لخلق قوة
اخرى وقواه اي قوى الله ذلك السمع او قوى موسى فالضمير المستتر
عائد على الله والبارز عائد على السمع او على موسى ادراكه به اي بسمعه
كلامه القديم فيه رد على من قال ان موسى سمع كلامه تعالى بجميع بدنه وقضية
كلام الش ان موسى ادرك بسمعه كلامه تعالى القديم بلا لفظ لا من جهة
خرق للعادة وهو مختار الغزالي وقيل انه ادركه بسمعه بواسطة لفظ لا من
جهة على خلاف العادة وعلى كل قد اختص بانه كليم الله ثم منعه
اي ثم منع موسى بعد ان ادرك بسمعه كلامه ورده عطف تفسير
على قوله منعه وقوله الى ما كان قبل الخ اي من الحجب عن كلامه وهذا
اي ما ذكر من ازالة المانع وروي ان موسى الخ لم يات به على وجه
انه يفيد حكما من الاحكام بل حكاية لما وقع لموسى اذ صار اي كلام الخلق
وقوله المنكر صفة لاصوات بحدثان بكسر الحاء وسكون الدال اي
بقرب ما ذاق وهو متعلق بقوله صار عنده حتى لم يستطع سماعه
اي سماع

اي سماع كلام الخلق وهذا الاعتبار راجع لقوله اذ صار عنده اشد
يغيبه بضم او لوتشديد ثانيه مكسورا اي يزيله عنه شيا فشيا
ان يانس اي يركن ولما انتفع به اي بموسى وهذا كالتفسير
لما قبله عدم ذوبان الذات اي مع وجود ما يقتضي الذوبان
وتلاشيها اي اضمحلالها وهو عطف تفسير حتى يصير
عدما محضا اي كما صار الجبل دكا مع انه اعظم باضعاف من ذات
الانسان من ذي الجلال من ابتدائية اي اطلاعا ناشيا من ذي الجلال
وقوله على ما اطلعت عليه اي من الذوات العظيمة لولا ان ثبتها اي
ذات موسى وجواب لولا محذوف اي لذابت واما تاويل المعتزلة عبر
بتاويل اشارة الى ان ما قالوه ليس معنى الاية بل تاويل لها وصرفا لها عن
ظاهرها والحامل لهم على ذلك التاويل انهم ينفون كلامه تعالى بنا منهم
على ان الكلام لا يكون الا بالحروف والاصوات وذلك محال على الله تعالى
فعارض مذهبهم مسالة موسى فاولوها فنتج الما الى الكلام معهم في ذلك
التاويل وابطاله عليهم فقال واما تاويل المعتزلة الخ وقوله واصوات عطف
لازم يسمع منها اي من تلك الحروف والاصوات وقوله ما اراد الله اي
حروفا او اصواتا اراد الله ان يوصله اي ما وقوله اليه اي الى موسى اي خلق
الله في الشجرة حروفا واصواتا يسمع موسى منها ما اراد الله ايصاله اليه
من تلك الحروف والاصوات فبني منهم اي خبن منهم فبنا مفعول
مطلق رد ذلك اي رد اعتبارهم الكلام القديم القايم بذاته تعالى
وايضا هذا وجه ثان لابطال التاويل المذكور وتسميته
معطوف على قوله تعالى انه خص الخ خبر عن قوله فالذي يدل
الخ وهو الذي نقل عن السلف الخ هذا تقوية لما قبله لان هذه
الدلالة غير صريحة ثم ان هذا غير متفق عليه فان لاهل السنة ايضا انه
سمع صوتا من جميع الجهات فهما طريقان وحاصل ما في المقام ان
كلام الله القديم هل يجوز ان يسمع اولا في ذلك قولان لاهل السنة
احدهما الجواز وان موسى سمعه وهو مذهب الشيخ ابي الحسن وجمهور
الاشاعرة وذلك لان عدم موالفة ادراك كلام عار عن الحروف

والاصوات لايكون مانعا من ادراكه عقلا وقد اخبر الله انه كلم موسى فلا تنزل
عن ظاهره والقول الثاني للنهو واليه ذهب ابو اسحاق الاسفرايني وابو منصور
الماتريدي ومن تبعه قالوا وموسى سمع صوتا من ساير الجهات على خلاف
العادة دالا على كلام الله تعالى لكن لما كان بلا واسطة الكتاب والملك
خص باسم الكليم ولا يخفى ان هذا يرجع لمذهب الاعتزال لانا نقول المعتزلة
ينكرون ثبوت الكلام القديم ولا يثبتون الا تلك الاصوات التي يزعمون
ان موسى سمعها من الشجرة واما هولا فيعترفون بثبوت الكلام القديم
غاية الامر ان موسى لم يدركه لامتناعه وانما ادرك ما يدل عليه كما لم
ندركه نحن وادركنا ما يدل عليه لكن الدال مختلف ولو كان الخ هذا
الزام للمعتزلة رشح به ما جرى عليه المبحث من ابطال مذهبهم
ودلت عليه السنة الخ لا يرد عليهم لانهم يأولون لعان كل من سمع
الخ فيلزم ان زيدا مصطفى اذا كلمه غيره من الاشخاص وسمع كلامه
لان الاصطفا يحصل بمجرد سماع الكلام المخلوق في اي شخص كان وقد وجد
الكلام المخلوق فيمن كلم زيدا قد شاركه في ذلك اي قد شارك موسى في
الاصطفا لان الذوات الخ بيان للملازمة التي حكمت بها الشرطية
وصفاتها مخلوقة له تعالى فيه الشاهر اي ومن جملة الصفات الكلام
فيما لا يعتاد منه الكلام اي في الشاهر وهو الشجرة واما خلق الكلام
في زيد فهو معتاد لوجود مثله في ساير الانبيا فقد خلق الله كلاما
في جبريل خاطبهم به وجبريل غير معتاد كلامه مع البشر هذا حاصله
ورد بان جبريل قد اعتبر الكلام معه بالنسبة للانبيا فكلام جبريل للبشر
وان كان غير معتاد بالنسبة الينا لكنه معتاد بالنسبة للانبيا فكان الشم
اعتبر جانبنا وايضا فاطلاق الخ هذا وجه ثالث لابطال تاويل المعتزلة
المذكور ثم استشعر سوالا يرد على هذا الوجه فتوجه لتقريره
ودفعه فقال فان قلت الخ يمنعه اي يمنع من الحمل على المجاز فتعين
الحمل على الحقيقة من عون هو صاحب ملك كان يكسوه من الخز اي
الحرير فقالت فيه امراته هذا بيت النعمان هجو الرجل الخ من عون
[illegible] عليه انه ينكر الخز جلده اي كره الخز جلده لخشونته وقوله وانكر جلده
وعجت

وعجت اي صوتت والمطارف فاعل عجت والمطارف ثياب من الخز وحزام
قبيلة عون زوج المراة كان الملك يكسو تلك القبيلة الخز ايضا فصاح
الخز من هولا القوم وقوله ومنه بعا الخز الخ ظاهره ان التوكيد مع المجاز
ليس قاصرا على هذا البيت بل ورد منه كثير وسيأتي ما يعارضه
بالمعنوي اي بالتوكيد المعنوي كالنفس والعين نحو جاء زيد نفسه
دفعا لما يتوهم من ان الجائي رسوله او كتابه اذ فيها اي في النسبة
وقع النزاع من جهة المجاز والحقيقة وانما النزاع ممن وقع فاهل السنة
يقولون وقع من الله والمعتزلة يقولون وقع من الشجرة ان لو وقع
بالمعنوي اي واما التوكيد اللفظي ومنه التوكيد بالمصدر فيجامع المجاز
والحاصل ان المجاز تارة يكون في النسبة وتارة يكون في الطرف ويندفع
المجاز في الاول بالتوكيد المعنوي لا اللفظي والاية وقع المجاز فيها في النسبة
فاسناد كلم الله مجاز والحقيقة اسناده للشجرة ولا يدفع هذا المجاز ما فيها من
التوكيد ومنه بعا الخز الخ الشاهد في قوله وعجت عجيجا حيث اطلق الفعل
مجازا عن عدم ملايمة تلك الثياب لهولا القوم ومع ذلك قد اكد بالمصدر
والاية مثله فكلم بمعنى خلق الكلام مجازا واكد بالمصدر قلت الجواب
الخ حاصله انه فرق بين الاية وهذا البيت لان هذا البيت من قبيل
الاستعارة التبعية وهي مبنية على تناسي التشبيه حتى قيل انها حقيقة
وح فلا مانع من التوكيد للمبالغة والتوكيد انما ينافي المجاز المرسل لا الاستعارة
اذ لا مانع من تاكيدها لبنايها على تناسي التشبيه فهي قريبة من الحقيقة
وح فلا مانع من التوكيد فيها وتقرير الاستعارة في البيت ان يقال شبه
عدم ملايمة الطاري لجلد حزام بالصياح الذي هو العجيج واستعير الصياح
لعدم الملايمة واشتق من الصياح صاحت بمعنى لم تلايم وقرينة تلك
الاستعارة اسناد العجيج لمن لا يتاتى منه حقيقة واما الاية فهي حقيقة لانه
لا قرينة فيها على الاستعارة وحمل ما لا قرينة فيها على الاستعارة لا حقيقة له
والحاصل ان المعتزلي يقول ان التوكيد لا يمنع المجاز بل يجامعه كما في البيت
والاية مثله فيرد عليه بانه فرق بينهما فالبيت من قبيل الاستعارة التبعية
لوجود القرينة والاية من قبيل الحقيقة لعدم وجود قرينة المجاز مطلقا

والتوكيد المعنوي عن موضوعه
فان قلنا وجد في التوكيد اللفظي
الذي هو جامع المجاز في النسبة

اي كانت تبعية او غير تبعية انها حقيقة لغوية اي والمجوز انما هو
في الاثبات فيصح الخ متفرع علي قوله والاستعارة مطلقا الخ اي بخلاف المجاز
المرسل فانه هو الذي يدفعه التوكيد والاية لا قرينة الخ اي ومحل ما كان كذلك
نهو حقيقة فالاية من قبيل الحقيقة لا مجاز فيها الا انه لا يتم هذا الجواب
الخ حاصله ان المعتزلي له ان يقول ان الكلام حروف واصوات والله تعالى
منزه عن الحروف والاصوات وحينئذ فاسناد الكلام له تعالى مجاز والقرينة
موجودة وهي اسناد الكلام لمن لا يتاتى منه حقيقة فقد استوى البيت
مع الاية وكما صح التوكيد في البيت صح في الاية فلم يبق شيء وهو ان المصادرة
اخذ الدعوى جزء الدليل وهذا غير موجود فيما نحن فيه اذ ما هنا انما
هو منع للمطلوب فقوله ان الخصم الخ انما يفيد منع المطلوب لا المصادرة
نعم لو قطع النظر عن التعليل لتحققت المصادرة لان اهل السنة يقولون
الاية خالية عن القرينة وكل خال عن القرينة فهو حقيقة فالاية من قبيل
الحقيقة ودعوى اهل السنة ان الاية من قبيل الحقيقة لازم للصغرى ولو
قال الشارح علي ان للخصم ان يدعي الخ كان اولى ليكون اشارة الي اعتراض ثان
علي الجواب الاول بالمصادرة والثاني في عدم افادته للمطلوب لكن اهل
السنة الخ لما اورد الخصم علي اهل السنة المصادرة وابطل بذلك استدلال
اهل السنة بالاية علي ثبوت الكلام لله تعالى استدرك الشارح عليه ذلك بقوله لكن
اهل السنة الخ وحاصله ان اهل السنة استدلوا علي ثبوت الكلام لله تعالى بالبرهان
العقلي الدال علي عدم انحصار الكلام في الحروف والاصوات ثم بعد ذلك
استدلوا بالاية فاذا حصل خدش في الاستدلال بالاية فلا يضرهم لما عندهم
من الدليل العقلي الدال علي المطلوب ويصح الاستدلال بالاية علي سبيل
التقوية فصح الاستدلال بها اي بالاية علي ثبوت الكلام لله تعالى علي
جهة التقوية للدليل العقلي ولا يعترض بالبيت حاصله ان استدلال
الاصحاب بالاية مبني علي ان التاكيد يرفع المجاز فيرد علي هذا البنا البيت
السابق وقوله لما سبق اي من ان البيت جار علي الاستعارة التبعية والاستعارة
مطلقا مبنية علي تناسي التشبيه فصح التوكيد فيها فلا يعترض بالبيت لذلك
وايضا فادعا الخ ادعا مبتدا خبره جملة لا يخفى ضعفه وهذا وجه
ثاني



ثاني لنفي الاعتراض بالبيت والاول قوله لما سبق اي من ان البيت جار علي
الاستعارة التبعية فادعا هدم قاعدة الخ المراد بالقاعدة الشهيرة في المقام
هي كون التاكيد بالمصدر يدفع المجاز وظاهره كان المجاز مرسلا او بالاستعارة
وقوله يجرح بيت شعري بما رضي متبعا ما تقدم من قوله ومنه بل الخ الخ
فانه تقتضي انه ورد من ذلك كثير يحتمل امورا منها ان تكون علي خلاف
القياس او لضرورة الوزن فلا يحتج به حقيقة اي حقيقة عقلية
لا مجاز عقلي وانه هو الذي الخ بيان لكون اسناد الكلام لله حقيقة لنفي
من علق النسب علي المسبب لكن تاولوا الكلام المسند اليه اي الي الله وفي
قوله تاولوا اشارة الي ان خلق ليس معنى كلم بل هو تاويل لمعناه فقوله بعد
ومعنى كلم الخ اي معناه التاويلي والمتكلم الخ لعل الاولى ان يقول لان
المتكلم عندهم الخ فيكون سندا للاستدراك وهو قوله لكن تاولوا الخ
ولا شك الخ لعل الاولى تفريعه بالفا علي قوله لكن تاولوا اي فحيث كان ذلك
تاويلا منهم كان مجازا فتوكيده الخ حاصله ان الاسناد حقيقي باتفاق والخلاف
في تفسير كلم فان فسر بمعنى خلق الكلام كما قالوا كان هذا التفسير مجازا والتوكيد
بالمصدر يدفعه فثبت تفسيره بحصل منه كلام وهو مدعى اهل السنة
بما ان النزاع معهم لغويا اي فنحن نقول هذا التفسير غير لغوي وهم يقولون
هو لغوي وح فيحتاج الي اثبات ذلك بالنقل عن اهل اللغة والمنقول عن اهل
اللغة ان المتكلم من قام به الكلام وحصل منه لان معناه المحدث له وحينئذ
فما قالوه ليس تفسيرا لغويا ومنعهم لذلك اي اللازم المذكور وهو انه
لا متكلم حقيقة الا الله وقوله تقتضي الخ البا فيه للسببية او بمعنى علي والحاصل
انهم قالوا ان كلم معناه خلق الكلام يلزمهم انه لا متكلم حقيقة الا الله فان
منعوا ذلك اللازم بسبب ما تقتضيه اصلهم من ان القدرة الحادثة تؤثر في
مقدورها قلنا لهم هذا الاصل لا يسمع لما تقرر من فساده في تاثير الخ في بمعنى
من بيان لاصلهم الفاسد وبالجملة الخ لما جرى في المقام ما يقتضي
ضعف الاستدلال بالاية علي ثبوت الكلام له تعالى اجاب عنه بقوله وبالجملة
الخ داي للباري سبحانه وتعالى والا فانكار الخ اي والا نقل انه ذكر
الاية للتقوية بل قلنا انه حصل بها اصل الاثبات فلا يصح انكار الكلام النفسي
لازم

وحصل الكلام في الحروف والاصوات باطل واضح البطلان عقلا ونقلا اي وحينئذ
فلا يظهر ان اصل الايثار تحصل بالاية قوله واذا ثبت الخ هذا مرتب على قوله والا
فان كان الخ ودافع لما يقال ان الثابت بالعقل والنقل مطلق الكلام النفسي
لا الكلام النفسي القديم الذي كلامنا فيه وذلك لان المراد بالدليل العقلي ما اشار
اليه اولا بقوله لان الانسان يجد من نفسه كلاما الخ والمراد بالنقل ما اشار اليه
ببيت الاخطل وقوله تعالى ويقولون في انفسهم وكل منهما اي من الدليل
العقلي والنقلي انما اثبت مطلق الكلام النفسي لا الكلام النفسي القديم الذي
كلامنا فيه قوله واذا ثبت الكلام النفسي اي مطلقا قوله انه تكلم من غير واسطة
الاولى ان يقول انه تكلم حقيقة بكلامه القديم قوله مع ما اقترنت اي تلك
الاضافة وقوله بها اي بتلك الاضافة قوله وهنا مها بدا انه الواو للحال
قوله وجوابه اي جواب ما تضمنه قوله ولا موجب لصرف الاية عن ظاهرها الذي
هو مستندهم قوله فتعين الايمان بالظاهر اي بالمعنى الظاهر من اللفظ
واما استعمال كلم بمعنى خلق الكلام فليس معنى ظاهرا من اللفظ بل هو مجاز مرسل
من اطلاق اسم المتعلق بالفتح على المتعلق بالكسر لان الخلق يتعلق بالكلام
قوله وايضا الخ هذا جواب عن السؤال الثاني اعني قوله سابقا سلمنا دفع
التوكيد الخ وقد اجاب عنه اولا بغير ما اجاب به عنه هنا لان هذا
الجواب جار على تسليمه وما تقدم جواب بالمنع وحاصل ما تقدم انا نمنع
ان التجوز في النسبة بل في الطرف لغير المسند والتاكيد بالمصدر يدفعه وحينئذ
فلم يتم ما علم من ان التجوز انما هو في النسبة والتاكيد بالمصدر يجامعه ولا
يدفعه الا التوكيد المعنوي سلمنا ان التجوز في النسبة وان النزاع انما هو
فيها وان اهل السنة يقولون المتكلم هو الله تعالى والمعتزلة يقولون المتكلم
هو الشجرة فنقول هذا التوكيد كما انه لم يحقق النسبة وان المتكلم هو الله
كما نقول نحن به لم يحقق خلاف ظاهرها وهو ان المتكلم الشجرة وحينئذ
فقد استوى في هذا التوكيد ولكن الظاهر من الاية ان المتكلم هو الله
حقيقة فتعين الرجوع للظاهر من الاية لعدم الصارف عنه وكان الاولى
ذكر هذا الجواب عقب ما قدمه اولا من المنع اذ هو غير مناسب لما قبله
فصل ثم نقول يجب لهذه الصفات الوحدة ثم للترتيب

الاختياري

الاختياري وعبر بيقول المتكلم ومع غيره اشارة الى انه لم ينفرد بهذا القول
عن اهل هذا الفن وهذه اشارة للترتيب والمشار له صفات المعاني واذ اوجب
ما ذكر من الوحدة لصفات المعاني وجب للمعنوية ايضا لان ما ثبت للمتبوع يثبت
للتابع الوحدة هي في المقام عبارة عن نفي الكم المنفصل في الصفات
وينبغي ان يعلم ان الكم بالنسبة الى الذات ينفصل متصلا ومنفصلا واما بالنسبة
الى الصفات فلا ينفصل الا منفصلا فصفة العلم مثلا القائمة بالباري واحدة
لا صفتان مستقلتان خلافا لابي سهل على ما ياتي ووجه كون هذا
اي قيام الصفتين به من نوع واحد كما منفصلا باعتبار ان كل صفة من
الصفتين مستقلة متميزة عن الاخرى فمن اطلق عليه ذلك كما متصلا باعتبار
انهما وان تعددتا وتمايزتا فقد قامتا بمحل واحد كما انهما اذا قامتا بمحلين
يكون كما منفصلا فقد تسمح والمراد بالوجوب عدم امكان الانتفاء اي ان تلك
الصفات لا تقبل انتفاء الوحدة عنها فتكون قدرة اسم تكون ضمير
عائد على الصفات وخبرها مجموع الاطراف المذكورة بعد ويجب لها عموم
التعلقات الخ اي يجب تعلقها فخرج الحياة بكل ممكن كان خيرا او شرا
كان صلاحا او اصلح واعلم ان التعلق عبارة عن طلب الصفة امرا زائدا
على قيامها وان للقدرة تعلقان صلوحي قديم وتنجيزي حادث فصلاحيتها
في الازل لايجاد زيد على اي صفة كانت من كونه ذكرا او انثى عالما او جاهلا
وفي اي زمان وفي اي مكان هو تعلقها الصلوحي فاذا وجد بصفة العلم
ذكرا في الزمان المخصوص والمكان المخصوص فقد تعلقت به تعلقا تنجيزيا
حادثا فهو اخص من الصلوحي وللارادة ثلاث تعلقات تنجيزي قديم
وصلوحي كذلك وتنجيزي حادث فالصلوحي القديم صلاحيتها في الازل
لتخصيص زيد بصفة من الصفات بدلا عن مقابلها والتنجيزي القديم
تعلقها في الازل بكون زيد يوجد في الزمان المخصوص والمكان المخصوص بصفة
العلم مثلا فهو تعلق بالفعل واما التنجيزي الحادث فهو تخصيصه عند
وجوده بالعلم مثلا وبالمكان المخصوص وهو على طبق التنجيزي القديم وكل
منهما اخص من الصلوحي القديم بجميع اقسام الحكم العقلي الخ الحكم
العقلي هو اثبات امر او نفيه والمراد بالاثبات ادراك الثبوت ولا شك انه

انه حادث فهو من قبيل الجايز لانه فعل للشخص وحينيذ فقوله وهي كل
واجب اي ليست هذه اقساما للحكم العقلي بل لمتعلقه لانه الموصوف بكونه
واجبا او جايزا او مستحيلا وذلك نحو الله موجود وخالق لجميع الافعال
ولا شريك له فالمحمول في الاول واجب وفي الثاني جايز وفي الثالث مستحيل
ففي كلام المصنف حذف مضاف اي بجميع اقسام متعلق الحكم العقلي اي انهما
متعلقان بكل ما يصلح تعلق الحكم العقلي به بحيث يكون محمولا علي
شي اذا علمت هذا فقول المصنف وانظر ما يقتضيه قوله اقسام الحكم
العقلي من حصر متعلقات العلم والعلام في الاحكام كيف وهي لا تنحصر فيها
لانهما متعلقان بكل شي سوا كان حكما او غير حكم اه مدفوع لما علمت
ان المراد انهما يتعلقان بمتعلق الحكم العقلي اي بكل ما يصلح ان يتعلق به
الحكم العقلي بحيث يكون محمولا علي شي واعلم ان العلم ليس له الا تعلق
واحد تنجيزي قديم لاستلزام جواز تعلقه صلوحيا الجهل والعلام ما عدا
الامر والنهي منه له تعلق تنجيزي قديم واما الامر والنهي فلهما تعلقان
صلوحي قديم وتنجيزي حادث بكل موجود فالله يسمع البياض
والسواد والاعراض ويبصر الروايح والطعوم والاصوات فان
قلت اذا كان البصر مثلا يتعلق بجميع الموجودات فاي حاجة لتعلق
السمع بها والادراك علي القول به والجواب ان كلا منهما وان تعلق بجميع
الموجودات لكن بكل واحد تعلق بها علي كيفية وحالة غير ما عليها الاخر
ولا يعلم تلك الحالة الا الله تعالي وكل من السمع والبصر والادراك له تعلق
تنجيزي قديم وهو تعلقها بذاته تعالي وصفاته وصلوحي قديم
وهو صلاحيتها في الازل لتعلقها بذواتنا وصفاتنا عند وجودنا
وتنجيزي حادث وهو تعلقها بنا عند وجودنا بكل موجود اي ولا
تتعلق بالاحوال علي القول بها لانها لم تصل لمرتبة الوجود بكل ممكن
اي سوا كان موجودا او معدوما كان مما سبق في علم الله ان تكون
اولا وهذا ظاهر في التعلق الصلوحي في كل ما تصلح له متعلق بعموم
التعلق الا العلم والعلام فيه ان هذا يقتضي انه لا خلاف في وحدة غيرهما
وليس كذلك اذ قد خالف في وحدة القدرة ابو سهل الصعلوكي كما خالف
في وحدة

في وحدة العلم اما العلم فخالف فيه اي خالف في وحدته ابو سهل كما خالف في
وحدة القدرة كما ان متعلقاتهما كذلك اي لا نهاية لها والحال بذلك ان العلوم
متعددة بتعدد المعلومات دخول ما لا نهاية له لخ المراد بالدخول
الاتصاف اي اتصاف ما لا نهاية له بالوجود قايل باثبات العلم المراد بالاثبات
الثبوت وبالنفي الانتفا لان هذا هو متعلق القول وجود حوادث الخ اي
ان الذي قام الدليل علي استحالته دخول حوادث ما لا نهاية لها في الوجود
لا مطلق دخول شي لا نهاية له في الوجود الشامل لدخول قدم ما لا نهاية له لما
كنتفي بخروج لخ هذا من جملة الوجوه التي يستدل بها علي استحالة وجود
حوادث لا نهاية لها وهو برهان القطع والتطبيق الذي سبق للمجري عليه
وحاصله علي ما مر انا لا نسلم اذا فرضنا من الحوادث سلسلة اولها الطوفان
متسلسلة الي الازل وسلسلة اخري من الان للازل فاذا طبقنا بين السلسلتين
فلا يخلو اما ان يتساويا وهذا باطل لما يلزم عليه من مساواة الزايد للناقص او
تكون احداهما ازيد فان كانت الطوفانية ازيد لزم زيادة الناقص علي الكامل
وان كانت الانية ازيد فمنتهى هذه الزيادة حيث كانت بالقدر الذي من
الطوفان للان كان متناهيا والزايد بالمتناهي متناهي فاللازم لوجود
حوادث لا نهاية لها اما مساواة الناقص للكامل او زيادة الناقص او كون
ما لا يتناهى يتناهى واللوازم الثلاثة باطلة فانتفي الملزوم وهو وجود
حوادث لا اول لها باطل الخ ان هذا الدليل لا يطرد ولا يتم مع فرض قدم ما لا اول لها
وذلك لان القديم لا يصح اسقاط جملة منه لان تلك الجملة واجبة والواجب
لا يصح نفيه وتوضيحه انه لو فرض من القدم ما سلسلة من الان للازل ثم سلسلة
اقل من الاولي بواحد مثلا للازل ثم طبقنا بينهما فلا يتاتي ان يقال ان الزايد
في السلسلة الاولي وهو الواحد مثلا لقد قطع واخرج من الجملة الاخري
حتي حصل به الزيادة في جملة لان القطع والاخراج له بنافي قدمه لان قطعه
واخراجه يقتضي تعين مبدله والواجب لا مبدا له فلم يتات جريان في ابطال
قدم ما لا اول لها فقوله الخ خروج بعضها اي بعض الافراد عن الجملة اي عن
جملتها وذلك لخروج الافراد التي من الان للطوفان عن السلسلة التي
اعتبرت من الطوفان للازل وقوله ونسبة الجملتين اي ونسبة احدي الجملتين

للاخري وقوله ولزوم تطرق الافل اي القلة والكثرة لما لا يتناهى وقوله كشروع
الخ بيان للوجوه التي استدل بها فيما سبق على استحالة وجود حوادث
لا اول لها وقوله فان فرض الخ علة لكونها لا تطرد وقوله فان فرض نفي
الواجب اي فان فرض قطع الواجب من احدى السلسلتين محال وذلك
لان قطعه واخراجه منها يقتضي تعيين مبداه والواجب لا مبدا له بل ازلي
لا اول له ثم ان قوله فرض قطع الواجب محال قد يقال عليه ان قطع الواجب
من احدى السلسلتين امر تقديري فرضي فلا محالية فيه وانما يلزم المحال
لو كان ذلك امرا محققا في الخارج فلو حذف الشارح فرض وقال فان قطع الواجب
اي نفيه محال لكان اولى فتامل   وكذا الاستدلال الخ حاصله ان من جملة
ما استدل به على استحالة وجود حوادث لا اول لها انه لو وجدت للزم الجمع
بين عدم النهاية والانقضا الذي هو النهاية وهو تناقض وذلك لان
مقتضى كونها حوادث ان لها نهاية وانقضا وقوله لا نهاية لها ينافي ذلك
والجمع بين ما ذكر باطل فما ادى الى ذلك الباطل باطل ثم ان هذا الدليل
لا يظهر في القدما التي لا نهاية لها كمعلوم لوجوبها وعدم انقضائه فقول
الشارح لوجوبها اي القدما واعلم ان الكلام المتقدم متعلق بعدم جريان
برهان القطع والتطبيق في وجود قدما لا نهاية لها وهذا بيان لعدم
جريان غيره ايضا فيها مما استدل به على بطلان حوادث لا اول لها   وكذلك
الاستدلال بان كل واحد الخ حاصله ان من جملة ما استدل به على
استحالة حوادث لا اول لها ان كل واحد من تلك الحوادث مسبوق بعدم نفسه
وحينئذ فالكل مسبوق بالعدم فلم تتحقق عدم الاولية لها فبطل وجود حوادث
لا اول لها وهذا الدليل لا يمكن جريانه في وجود قدما لا اول لها اذ لا يقال
للقديم انه مسبوق بعدم نفسه فتلخص من هذا ومما مر انه لا مانع من ان
يقال ان لله علوما موجودة كثيرة وكمالات موجودة لا اول لها وقد وقع
في شرح الصغرى ان كمالات الله لا نهاية لها واستشكل بانه يلزم دخول
ما لا يتناهى في الوجود واجيب باجوبة منها ان ذلك بحسب السلوب والتنزيهات
ومنها ان ذلك بحسب تعلقات الصفات والتعلقات لا نهاية لها لما سيجي
ومنها ان ذلك بحسب تعلقات الصفات عقول البشر ومنها ان ذلك كناية
عن الكثرة



عن الكثرة كما يقال عند فلان لا نهاية لها اي كثرت والمحققون من المتاخرين
يرون انها لا تتناهى حقيقة وان ادلة الاستحالة انما تنهض في الممكنات
التي لا نهاية لها لا في الواجبات   قال اي ابن التلمساني فان وجد الخ قال
اليوسي في اراد بالاجماع نقل لانه لم ينعقد قبل ابي سهيل حتى يكون حجة عليه وايضا
لا نسلم ان قوله خارق للاجماع لانه تفصيل وافق احد الفريقين او كليهما في
بعض ما قال   فان قيل الخ ذكره هذا السؤال بعد قوله انتهى
يقتضي انه ليس من كلام ابن التلمساني وليس كذلك بل هو له ذكره في شرح
المعالم وملخص هذا السؤال اثبات ان لله علوما متعددة وبيان ذلك ان
الله عالم بما سيكون وعالم بالكائن وهذه القضية مسلمة والعلم بما سيكون
يستلزم عدم المعلوم والعلم بالكائن يستلزم وجود المعلوم واذا تغايرت الملزومات
اللوازم تغايرت الملزومات فالعلمان متغايران فلم يكن لله علم واحد   لان العلم
الخ هذا استدلال لقوله والعلم بما سيكون الخ   والعلم بكونه اي بكون الكائن اي بوجوده
يستلزم وجوده اي واذا اختلفت اللوازم فقد اختلفت الملزومات   فلو
كان عينه الخ اي فلو كان العلم بما سيكون عين العلم بالكائن لزم الخ اخره
والحاصل ان التعبير بالكائن يقتضي ان المعلوم له تقرر في الخارج
فلو جعل عين العلم بما سيكون لاقتضى انه غير متقرر فيلزم ان العلم تعلق
بالشي على خلاف ما هو عليه وتوضيح ذلك ان صفة الكائن الوجود بالفعل
وصفة الذي سيكون عدم التقرر فلو جعل علم احدهما عين العلم بالاخر للزم ان
العلم تعلق بالشي على خلاف ما هو عليه لكن التالي باطل فبطل المقدم وهو
انه عينه ومثبت التعدد يعني شي اخر وهو ان الاتيان بالفا يقتضي
ان محط الفائدة هو ما بعد التفريع ولو نظرنا لما قلناه سابقا من ان اختلاف
اللوازم يقتضي اختلاف الملزومات لكان ما بعد الفاء دليلا مستقلا
والحق انهما دليلان   لزم ان يكون احدهما المناسب ان لو قال بدل احدهما
العلم لان قوله فلو كان عينه يقتضي وحدة العلم فلا يناسب لفظ احدهما
المقتضي لتعدده   فالجواب الخ حاصله ان التعبير بما سيكون
وبالكائن لم ينظر فيه للعلم ولا للمتعلق بل نظر فيه لحال المعلوم من حيث
تقرره في الخارج وعدم تقرره حيث الاخبار يعني ان المعلوم بهذا الاخبار

قوله فيما تقدم بما سيكون هذا
التعبير يقتضي ان المعلوم لم يوجد الى الان
في الخارج فلو جعل عين العلم بالكائن لاقتضى

قد يكون ماضيا وقد يكون حاليا وقد يكون استقباليا واما علم الله فهو
واحد وقد تعلق بجميع المعلومات في الازل وان كانت تلك المعلومات يخبر
عنها بانها ماضية او استقبالية مضافا الى زمنه المعين اي حالة كون
وجود ذلك الشيء منسوبا الى وقته المعين فيعلم في الازل ان الشيء الفلاني
يوجد فيما لا يزال في عام كذا ويعدم في عام كذا وان كان اي ذلك
الشيء مما لا يبقى اي وكذاته وصفاته اي واما ما يبقى من الممكنات كالجنة
والنار والعرش فلا يعلم عدمها بعد وجودها ولما يعلم في الازل وجودها
مضافة لوقتها المعين ويعلم عدمها قبل وجودها فليس علمه مظروفا
بالزمان اي مظروفا فيه ولا يقال ان تعلق علمه بكذا في عام كذا بحيث يكون
علمه حادثا بل علمه بجميع الاشياء في الازل فهو قديم ثم ان قوله فليس علمه مظروفا
في الزمان يقال عليه انه لا حاجة لهذا لانه لم يلتفت في السؤال لكون العلم
مظروفا في زمان لان المستفاد من السؤال انما هو تعدد العلم بتعددها هو ظاهر
ان قلنا ان السؤال يقتضي لحدوث للمعلوم كما يدل على تعددها
تعلق بايجاد اي تعلق ازلا بايجاده وقوله مضافا اي حالة كون الوجود
مضافا له صفة للكلم اي الذي هو المعلوم لا ظرف للعلم فليس للفعل
علمه زمانيا اي مظروفا في زمان بحيث اذا مضى ذلك الزمان يقال لعلمه
ماض واذا كان ذلك الزمان حاضرا يقال لعلمه انه حالي واذا كان ذلك
الزمان ياتي يقال لعلمه انه استقبالي وانما منشأ هذا الغلط الذي
جرى عليه السؤال وهو ان العلم بما سيكون مغاير للعلم بالكائن عن ذلك
المتعلق المخصوص وهو المعلوم الذي سيكون او الكائن بالقول اللفظي
وهو انه سيكون او انه كائن عن زمن وجوده متعلق بتقدم وعن بعض
على سي الاخبار مستقبلا الخ وذلك كان تقول للشيء سيكون او كائن او
كان فالاستقبال والحال والمضي صفة للاخبار لا للمعلوم وفيه شيء بل هذه
الاشيا صفة للمعلوم لان الاخبار كلها حالية والموصوف بتلك الاوصاف في
الحقيقة انما هو المعلوم كما بينا في عن زمن وجود ذلك الفعل فيه اظهار في
مقام الاضمار فالماضي والمستقبل تسميات اي اسما تعرض للمعلوم
باعتبار الاخبار عنه ولا يخفى عدم مناسبة التفريع للمفرع عليه اما تعلق العلم
بوجوده اي تعلقه به في الازل وقوله في الزمن المعين متعلق بوجوده وقوله
فشي

فشي واحد اي حالة ازلية قديمة وتعدد ذلك اي قوله اما تعلق العلم
بوجوده سهوا وغفلة اي او غير ذلك مما ينافي العلم هو ما علمناه
قبل ان يقع قد يقال انه عند الحصول بالفعل لا بد من زيادة الاطمئنان اذ
ليس الخبر كالعيان واجيب بان هذا في علم العبد القابل للزيادة والنقصان
ان قلت لا حاجة للمثال لانه غير مطابق قلت فيه المام بزيادة البيان
وهو قدوم زيد في وقت كذا اي وهو الذي يتصف بانه سيكون
او كان والمتصف بانه سيكون او كان انما هو المعلوم فقط والحاصل
ان العلم واحد والمضي والاستقبال احوال للمعلوم وتلك الاحوال ليست
بالنظر لعلمه بل بالنظر لتعدده في الخارج وعدم تعدده فيه بجميع
وجوه متعلقات العلم اضافة وجوه للمتعلقات للبيان والمراد بالوجوه
الانواع يعني ان كلا من الكلام والعلم انما هو متعلق بجزئيات هذه
الانواع لا بالانواع وحدها ففي هذه العبارة شيء فعلى تقدير لو قيل
انهما متعلقان بالواجب فالمنع متعلقان بجزئياته وفي عبارة المحشي
هنا شيء وغير ذلك كالترجي نحو فاتقوا الله لعلكم ترحمون والتمني
والدعاء والعرض وتقسيم الكلام لما ذكر اعتباري لانها باعتبار دلالته
على طلب الفعل امر وعلى طلب الكف نهي وعلى طلب الاخبار استخبار
واستفهام وعلى ثبوت شيء لشيء خبر الخ وليس كل واحد من هذه
هو المصرح بها علم التزاما من قوله فهو كلام واحد بل عين امره
عين نهيه اي فالصفة واحدة وتقسيمها لما ذكر اعتباري الى تعدده
اي الكلام اي فالامر صفة قائمة بذاته مغايرة للنهي وهكذا فكل واحد
مما ذكر صفة قائمة بذاته تعالى مغايرة للاخرى مغايرة حقيقية
على ما سيأتي تحقيقه بعد اي في هذا الفصل في شرح قوله فان قلت
العلم الخ يتاتى بها اي يتيسر بها ايجاد كل ممكن فهي كالعلم للعجائب
ولم يقل واعدامه لما تقدم ان في المسألة طريقتين الاولى انها انما تتعلق
بالايجاد ولا تتعلق بالاعدام وذلك لان العرض من صفات نفسه
ان ينعدم ولا يبقى زمانين فاذا اراد الله اعدام الجوهر امسك عنه الاعراض
على ما تقدم فلا يبقى الجوهر لان بقاءه مشروط بقيام العرض به على ما مر

وهذه طريقة الجمهور وقيل انها تتعلق بالايجاد والاعدام وهو الذي تقتضي
بناء على ان العرض يبقى زمانين فيحتاج في اعدامه لسبب كالجوهر وهذه الطريقة
هي التي جرى عليها المص في العقيدة سابقا فيتعلق فيما تقدم على طريقة ومشى
هنا على الاخرى وقوله يتاتى بها ايجاد كل ممكن اشارة لتعلقها الصلوحي
بالنظر الى ذاته راجع للشرعيتين او انه حذف من قرينة القدرة للاستغناء عنه
بذكره في الارادة وذلك اي الغير ودخل تحت العاقل وجود الضد في المحل
فانه يستحيل تعلق القدرة بالضد الاخر لا لذاته بل بالنظر لقيام الضد
بالمحل كذا قيل وقد يقال ان هذا من جملة ما تعلق علم الله بعدم وقوعه
فلعل الاولى جعل الكاف استقصائية لكن لا يمنع اي تعلق العلم
بعدم وقوعه من كونه الخ كما لا يمنع ذلك اي تعلق العلم بعدم
علم الله بعدم وقوعه وقد اضطلعوا الخ هذا تصريح بما يفهم قوله
وانما قلنا بالنظر لذاته الى قوله عند المحققين من الخلاف في المسئلة وحاصله
هل القدرة والارادة يتعلقان تعلقا صلوحيا بما علم الله انه لا يقع او
لا يتعلقان به في ذلك خلاف فالخلاف موجود في القدرة والارادة خلافا
لظاهر المص فانه لم يصرح به الا في القدرة فكان المناسب ان يصرح به في
الارادة ايضا وممن نقل الخلاف فيهما معا الوهراني وابن بزيزة في
اطلاق تعلق القدرة الخ اي تعلقا صلاحيا ولا حاجة للفظ اطلاق
لان الخلاف في نفس التعلق بقي شيء وهو ان الخلاف في التعلق بما علم
الله انه لا يقع وعبارة المص لا تفيد ذلك وقد يجاب بان على
في قوله على ما علم الله بمعنى الباء على قولين فقيل تتعلق به تعلقا
صلوحيا وقيل لا فبالنظر الى امكانه اي امكان ذلك المتعلق كالايمان
المذكور لامكان التعلق وقوله فبالنظر الى تعلق العلم الاولى في المقابلة
ان يقول فبالنظر لاستحالته لتعلق علم الله بعدم وقوعه والتالي
باطل بالاجماع اي فلا حاجة لاقامة الدليل على الاستثنائية وانما الذي
يحتاج للدليل الشرطية فشرع الشيخ ببيانها بقوله وبيان الخ لمنع
الوجوب العارض اي الذي لم يثبت للشيء بالنظر لذاته بل بالنظر لشيء
اخر وان كان هذا الشيء الاخر قديما فلا يلزم من العروض الحدوث

اذها

ان هاخ المنع سواهذا بيان للملازمة ورد بانا لا نسلم مساواتها في المنع لانه
لو كان الوجوب العارض يمنع من تعلق القدرة بما علم وجوده للزم عليه
ايجاده من غير موجد وذلك باطل بالضرورة بخلاف منع الاستحالة لتعلق
القدرة فانما يلزم عليه بقاء المعدوم على ما هو عليه وهذا غير محال اذ لا ضرر
في استمرار عدم المعدوم والحاصل ان الممكن اربعة اقسام ممكن معدوم
بعد وجوده وممكن معدوم سيوجد وممكن موجود في الحال وممكن معدوم
معدوم علم الله انه لا يوجد فالثلاثة الاول لا خلاف في تعلق القدرة والارادة
بها والرابع هو محل النزاع وقد اعلام الغزالي على ان الخلاف فيه ليس حقيقيا
خلاف — وانما هو لفظي حال ويدخل في الممكنات التي تتعلق بها القدرة والارادة
الممكنات الصادرة الخ اي كالافعال الصادرة من الحيوانات كالانسان والجمل
والحمار ويدخل فيها ايضا ما السابق فيما لا يزال وقد خالفت المعتزلة
في ذلك صادق بصورتين فيصدق باشتراك قدرة الله وقدرة الحيوان
في ايجاد ذلك الفعل وباستقلال قدرة الحيوان بايجاده وفي الواقع انما تقول
المعتزلة بالثاني فقط فعلم من كلام الشيخ ان افعال البهايم مخلوقة لله
ومكسوبة له وان للبهايم اختيارا لانها تدرك الاشياء ولا مانع من ان
هذا الادراك يقال له علم فلا يقال انها لا اختيار لها لانها لا علم لها
ونبيا في الرد عليهما اي في مبحث خلق الافعال وقوله عطف على قوله فقولنا
فيه فيكون قد جرى على الالتفات من التكلم للغيبة لما ذكر الخ الاية
ان كل عالم اي سواء كان قديما او حادثا وقوله متكلم بمعلوم اي يصح ان
يتكلم بمعلومه والمراد انه متكلم ولو في نفسه فمن علم شيئا فمن لوازم علمه
جريان ذلك على القلب والظاهر ان هذا غير لازم ثم ان مراد الشيخ الاستدلال
على عموم تعلق الكلام بما تعلق به العلم وحاصل الدليل ان كل عالم
بامر يصح ان يتكلم به ومولانا عالم بجميع المعلومات فيصح ان يتكلم بها وكل
ما صح ان يتصف به المولى فهو واجب لاستحالة اتصافه بالجائزات فقول الشيخ
لما ذكر الاعمة اي من الدليل والا فمجرد النقل عن الايمة لا ينفع هنا في
المباحث المتعلقة تنبيه كل الى اجزائه هذا انما يتم ان اريد بالحكم
الهيئة المجتمعة من الامور التي لا يتم بها الحكم تامل بدليل ادخال الفطة

على ما ورد السمع به
التبخ في ذلك اي في كون السمع يتعلق بكل موجود
في حق موسى الخ فيه نظر لان الكلام في سمع المولى كلامه لا في سماع موسى
لعلام الله الالان يقال اذا كان سمع موسى تعلق بغير الاصوات فمن باب اولى
سمع الله تعالى وبهذا الكلام صح قوله فيما تقدم مخالفة لقواطع السمع الا ان
والا فيمنع كون النصوص دلت على ان الله يسمع كلامه من ان الوجود
هو المصحح للروية قد يقال يحلا هنا في تعلق السمع بكل موجود حتى بالكلام
لا في جواز روية الكلام الالان يقال اذا صح الوجود الروية لكل موجود فقد صحح
السمع لكل موجود لان كلا من الروية والسمع صفة ادراك فالمصحح
لتعلق احدهما بشيء يكون مصححا لتعلق الاخرى بذلك الشيء بعينه شيء اخر
وهو ان الوجود انما صحح جواز الروية لا الروية بالفعل كما هو المدعي اذ المدعي
ان السمع يتعلق بالفعل بكل موجود حتى بالكلام وقد يجاب بان كل ما جاز
في حق الله من الكمالات فهو ثابت له بالفعل وقد اختلف الاصحاب المراد
بهم اهل السنة والكلام هنا في الوقوع وعدمه لا في الجواز وعدمه لان الكلام
في ذلك قد سبق في عموم قوله واختلفوا في جواز تعلق ما عدا الروية الخ في
الاكوان جمع كون وهو لغة الوجود واصطلاحا حصول الجرم في الحيز المخصوص
فيصدق بالحركة والسكون والاجتماع والافتراق في وقتنا اي اذا كانت
تلك الاكوان حاصلة في وقتنا اي انا لا نري الاكوان الا اذا كانت حاصلة
في هذا الوقت الحاضر واما الاكوان التي مضت فلا تتعلق بها الروية
الحالية ولا حاجة للتعبير بالظرف اعني قوله في وقتنا الا انه معلوم فهو
لمجرد الايضاح والبيان وهو متعلق بمتعلق اي الاكوان التي تتعلق بها
في وقتنا الحاضر روية هل يتعلق بها اللمس ايضا اولا وفي المهري انه
حال من ضمير بهن العايد على الاكوان ولا يخفى ضعفه بقي شيء اخر وهو انه
قد تقدم ان التحقيق ان الافتراق والاجتماع من الامور الاعتبارية فلا
ترى وح فلا معنى لحكاية الاتفاق على رويتها متعلقا للمس اي
بحيث تكون الحركة والسكون والاجتماع والافتراق ملموسة وقوله
هل هي متعلق اللمس يحتمل انه اطلق اللمس على ادراكه او الكلام على حذف
مضاف اي هل متعلق الادراك اللمسي وهذا هو الاقرب للسياق الا في
قوله اي

قوله اي ان ادراك اللمس اي الادراك الناشئ عن اللمس ادرك حركته اي واذا لم
يضطرب ادرك سكونه وقوله ادرك تفرقها اي واذا لم يتفرق ادرك اجتماعها
فلابد من هذا ليتم الدليل من انكر ذلك اي من انكر تعلق ادراك اللمس بها
الذي هو مذهب البعض السابق انه يعلم ذلك عند اللمس اي يخلق الله لنا
بان يخلق لنا علما به عند اللمس وح فالمتعلق به العلم لا الادراك اللمسي عند
اللمس اي عند ادراك اللمس والتحقيق الاول فالبعض لانه لا وجه
للثاني ولان السبيل في كونها مرئية هو السبيل في تعلق ادراك اللمس بها
فكما ان الوجود صحح تعلق الروية بها فليكن مصححا لتعلق ادراك اللمس
بها لتعلق كل منهما بالمختلفات ولكن نمنع دليل الاول بان نقول لا نسلم
انه عند الاضطراب تدرك حركته عند اللمس بادراك اللمس لم لا يجوز ان تكون
هذا الادراك الحاصل عند اللمس بادراكه بل بالعلم والحاصل انا نسلم
انه تدرك حركته عند الاضطراب لكن من اين يعلم كونه باللمس اذ من الجائز
ان يكون هذا الادراك حصل عنده بالعلم لا به وح فلا وجه لتردد والتحقيق
الاول تامل لزم التسلسل اي وهو باطل فما استلزمه من تعلق الروية
بكل موجود باطل وذلك اي وبيان ذلك اي لزوم التسلسل لتعلق
الروية بكل موجود كما في غيرها من الموجودات وذلك كالجن فانها موجودة
ولم نرها لمانع فنقول هو موجود اي للقاعدة المقررة ان المانع لا يكون
الا امرا وجوديا فيجوز ان يرى اي وهو لا يرى فيكون عدم رويته
لمانع وكذا الكلام الكلي في مانع المانع الاوضح ان يقول ثم ننقل الكلام
لمانع المانع وهكذا الى ما لا نهاية له بان المانع الاول اي وهو المانع
من تعلق الروية بنفسها والمراد بالقاضي اذا اطلق في هذا الفن ابو
بكر الباقلاني يمنع من رويته ما هو مانع منه الكري هو روية الروية
ما وافقه على رويته وقوله هو اي ذلك المانع وقوله مانع منه اي من روية
الروية ويمنع من رويته نفسه واعترض عليه الخ حاصله ان المانع
حيث كان مانعا من روية نفسه كان منعه صفة نفسية واذا كانت
صفة نفسية اي ذاتية فلا يتخلف وح يبطل ما قلتموه ان الوجود مصحح
لتعلق الروية بكل موجود وهذا الاعتراض وارد على قول القاضي في

[illegible]

الجواب ومانع من رؤية نفسه فان ظاهره العموم اي انه يمنع من رؤية نفسه
بالنسبة لمن قام به وغيره صفة نفسية اي وهي لا تقبل الزوال وذلك مما يقدح
في ما ذكر فتوقيمنع من تمشيره لاحاجة له وذلك يقدح الخ اي لان
قولهم الوجود مصحح لتعلق الرؤية بكل موجود يقتضي ان كل موجود يصح ان
يرى فيرد على تلك العلة ان المانع من الرؤية موجود ومع ذلك لا يصح ان يرى
لان امتناع رؤيته صفة نفسية له لا تتخلف واجاب القاضي الخ
حاصله ان العلم مثلا اذا قام بزيد اوجب له عالمية ولا يوجبها
لغيره وكذا الجهل ونحوه من الاوصاف الوجودية وحينئذ فالمانع اذا قام
بشخص انما يوجب المنع لمن قام به ولا يوجب المنع لغيره فيجوز ان يرى الغير
ذلك المانع ان يمنع من قام به رؤيته مفعول ثان ليمنع يعني ان
من قام به المانع هو الذي يمنعه المانع ان يراه واما غير من قام به ذلك المانع
فيصح ان يرى ذلك المانع اذ الحكم الخ هذا استدلال لقوله فيجوز ان يراه غيره
من قام به والمراد بالحكم في المقام الامتناع من الرؤية كما ان المراد بالمعنى المانع
لا يثبت في المعنى اي لا يثبت بسبب المعنى ولا ينافي الخ كان الاولى
التفريع بان لا تفرع على ما قبله والاشارة راجعة لمضمون قوله فيجوز ان يراه
غير من قام به وقد اعترض على هذا الجواب بان صفة النفس لا تختلف ولا
تثبت باعتبار بعض الاشياء دون بعض على انه اذا صح لغير من قام به المانع
ان يراه فلم يره فمن رؤيته له مانع منه فيعود التسلسل واجيب عن
هذا بانا نسلم ان عدم رؤيته له لمانع لكن لا يلزم التسلسل وذلك لان
الموانع لا تتناهى اصلا لكن من قامت به منعته من رؤية نفسه وغير من
قامت به منعته موانع قامت به ولا تسلسل بيانه ان الرؤية القائمة
بزيد مثلا لا يراها زيد لمانع منعه منها وهذا المانع منع زيدا ان يرى
رؤيته وان يرى نفس ذلك المانع وكذلك عمرو لا يرى المانع القائم بزيد
لمانع قام بعمرو وهذا المانع منع عمرا من رؤية مانع زيد ومن رؤية
مانعه وكذا كذا العكس واعلم ان ما ذكره الشارح من الاعتراض وتعلق
الجواب عنه انما لزم على ان ما لم ير من الموجودات فلمانع وجودي منع
من رؤيته واما لو قيل ان المانع من رؤية ما لم يوجد فوات شرط عادي
جملة



جعل الله مصححا للرؤية عادة فلا يرد ذلك الاعتراض قلت قد اختلف
الخ لما جر الكلام في البحث السابق على رؤية الرؤية في الجملة وكان الخلاف فيها
قد وقع بين العلماء ناسب التعرض لها وجمع ما فيها من الاقوال فقال قلت
قد اختلف علماؤنا في هذه المسألة اي مسألة رؤية الرؤية واعلم ان الرؤية
صفة للرائي فرؤيتك زيدا صفة لك ورؤية الغير لك صفة للغير
فقول الشارح مطلقا اي رؤيتها ممن قامت به كان ترى رؤيتك للغير او رؤيتها
من غير من قامت به كان ترى رؤية الغير لك او ترى رؤية الغير لغيرك
وما لزم الخ جواب عن سؤال مقدر بان يخلق النوم اي قبل الموانع
وحاصله انا لا نسلم لزوم التسلسل وذلك لان الرؤية التي هي الادراك
بالبصر انما لم تر لمانع ولا يقال ان المانع لم ير لمانع وهلم جرا حتى يلزم
التسلسل الاول اذ لم يحصل نوم او موت اصلا مع ان ذلك يحصل فاذا
وجد النوم مثلا فلا موانع اصلا لانعدام الرؤية بالنوم لان النوم يضادها
وحينئذ فلا يقال ان تلك الرؤية لم تر لمانع فتحصل ان الرؤية الحاصلة
قبل النوم لم تر لمانع فلما حصل النوم بعدها فلا يقال ان الرؤية في تلك الحالة
لم تر لمانع لان الرؤية في تلك الحالة معدومة لوجود ضدها وهو النوم ونفي
الشيء فرع عن صحته وصحتها لا تمكن في تلك الحالة لوجود مضادها وهو النوم
تأمل وهو عنده اي والنوم عنده ذلك المجيب يضاد الادراك الذي هو
الرؤية اي واما عند غيره فالنوم لا يضاد الادراك بل يجامعه غاية الامر انه
يغطيه فالادراك موجود لكنه مستور بالنوم لا مرتبة اي في الوجود الخارجي
يعني انها ليست مترتبة في الخارج بحيث يوجد واحد ثم يوجد آخر عقبه كالحركات
المتتالية وكنعيم الجنة حتى يمكن الانقطاع بالنوم ونحوه وهذا لا ينافي انها
مرتبة ذهنا لان كل مانع مرتب على الاخر ذهنا فلم يجيء النوم الخ اي
لم يجيء النوم الا والموانع التي لا نهاية لها موجودة مجتمعة في لحظة ما
وذلك لاستحالته فيه اي ولذا تراهم يقولون ان التسلسل في المستقبل
لا استحالة فيه الثاني اي من الاقوال في مسألة رؤية الرؤية
مطلقا اي سواء كانت الرؤية قائمة بالرائي او بغيره وجهه ما سبق
من التسلسل اي لانه لو صح رؤيتها ولم تر كان عدم رؤيتها لمانع ثم

فننقل الكلام لذلك المانع فنقول انه موجود فيجوز ان يرا ولم يرا بالفعل فيكون
عدم رؤيته لمانع ثم ننقل الكلام لذلك المانع وهلم جرا الي ما لا نهاية له من الموانع
فيتسلسل الحال وهو محال وما ادي للمحال فهو محال وهو صحة رؤية الرؤية محال
فتعين انها لا ترى بشيء اخر وهو ان قوله الثاني امتناع كون الرؤية مرئية
يقتضي ان الخلاف في وقوع رؤيتها وعدمه مع ان الخلاف في الجواز وعدمه
كما يدل عليه سابق كلامه ولاحقه فكان الاولي ان يقول الثاني امتناع كون
الرؤية مطلقا ترى   ان كان يسلم ان الوجود مصحح للرؤية فيه نظر لان
اصل التسلسل مبني على ان الوجود هو المصحح للرؤية وحينئذ فالاولى
حذف هذا الشرط لا حاجة له وكان الاولى ان يقول بدله وهو مردود
لما سبق عن القاضي ان المانع الاول مانع من رؤية الرؤية ومن رؤية
نفسه فلا يحتاج لتقرير مانع اخر حتى يلزم التسلسل   استحالة
ان يرى الانسان رؤية نفسه اي لما يلزم ذلك من التسلسل   ولانه
اي الحال والشان لجواز ان يدرك الانسان الخ يعني ان زيدا اذا راي خالدا
فيجوز في حق عمرو ان يرى هذه الرؤية ولا تسلسل لجواز انعدام زيد فتنعدم
الرؤية والمانع فينقطع التسلسل   ثم يعدم الله ذلك المحل الثاني اي محل
رؤية زيد لخالد وهو الرائي بالفعل وهو زيد وجعله محلا ثانيا باعتبار عمرو
الذي فاته به الرؤية المرئية الذي ذكره اولا بقوله لجواز ان يدرك الانسان
اي محل الرؤية المدركة اي التي يجوز تعلق الادراك بها والا فالموضوع
انها غير مدركة بالفعل والمدركة بفتح الراء وضبطه المحشي بالكسر وعليه
فاسناد الادراك لها مجاز عقلي لان المدرك حقيقة صاحبها
لانه كان يجوز الخ حاصله انه لا وجه لهذه التفرقة لان المانع ان جاز
رؤيته فالتسلسل لازم في الامرين والا فهو منقطع في الامرين وتوضيحه
ان الانسان اذا لم ير رؤية غيره لمانع مع جواز ان يراها يلزمه التسلسل
وقول هذا القايل يجوز ان ينعدم محل رؤية الغير فتنعدم رؤية الغير بانعدام
محلها فلا يكون هناك مانع فينقطع التسلسل لا ينفع شيئا لان انعدام
رؤية الغير انما في الاعم لزوم التسلسل المحذور لان سلسلة الموانع
الغير المتناهية ليست مرتبة حتى تنقطع بشيء بل هي مجتمعة في لحظة
ما من

ما من الزمان ولو صح هذا الدليل الذي قاله للزم التسلسل في رؤية الانسان
رؤية نفسه لجواز ان تنعدم رؤيته ايضا بنوم او موت فينقطع التسلسل
وحينئذ فلا وجه للتفرقة التي ذكرها صاحب هذا القول الثالث   من
التسلسل بيان لما لزم مفرع على المبني وقوله حال وجودها اي الرؤية
وقوله مرئية خبر الكون واصل العبارة فقد لزم عند عدم كون رؤية الغير
مرئية حال وجودها ما لزم عند عدم كون رؤية نفسه مرئية له من
التسلسل   كما ذكرنا اي كما يقتضيه ما ذكرناه عن القاضي في
تصحيح قول الاشعري ان الرؤية تتعلق بكل موجود والذي ذكره عنه
ان المانع الاول كما انه مانع من رؤية الرؤية مانع من رؤية نفسه فلا
يحتاج لمانع يمنع من رؤيته حتى يلزم التسلسل   وبالجملة فالحق
من هذه الاقوال اي المذاهب الثلاثة المذكورة في مسئلة رؤية الرؤية
ان سلم ان الوجود الخ اي واما على قول من قال ان الوجود ليس
مصححا للرؤية بل المصحح لها التحيز فالرؤية وان كانت موجودة لكن يمتنع
رؤيتها فلا يلزم محذور التسلسل   ما ذهب اليه الشيخ اي في هذه
المسئلة وهو ان الرؤية تجوز رؤيتها مطلقا وقوله بضميمة جواب القاضي
وهو ان المانع الاول كما يمنع من رؤية الرؤية يمنع من رؤية نفسه
اما عدم النهاية في متعلقاتها الخ الكلام حذف مضاف بدليل السياق
اي اما وجوب عدم النهاية والضمير في متعلقاتها عايد على الصفات اي
وجوب عدم النهاية فيما تصلح له من المتعلقات والحاصل ان كل
صفة من الصفات المتعلقة يجب لها عدم النهاية فيما تصلح له من
المتعلقات فالسمع والبصر والادراك تتعلق بكل موجود ومن جملة
الموجود صفات الله الكمالية وهي لا نهاية لها والعلم والكلام يتعلقان
بالواجب والجايز والمستحيل وافراد كل واحد منها لا نهاية له لان من
افراد الواجب صفاته الكمالية ومن افراد المستحيل اضدادها ومن افراد
الجايز نعيم الجنة وعذاب النار والقدرة والارادة يتعلقان بافراد الممكن
وافراده لا نهاية لها لان من جملتها نعيم الجنة كما علمت   ببعض ما تصلح
له واجبا كان او جايزا   لا استحال ما علم جوازه الاولى ما علم صحته

والمراد استحالة ذاتية والتالي باطل لما يلزم عليه من قلب الحقايق
هو ان قلنا ان الحكم بالاختصاص بالبعض لذات الصفة فان كان
الاختصاص بالبعض ليس من الذات لزم الافتقار للمخصص والتالي باطل
لما يلزم عليه من حدوث القديم فتبين بهذا التقرير ان التالي له طرفان الاول
اولهما نظر فيه للاستحالة الذاتية والثاني نظر فيه للاستحالة العرضية
وحذف الاستثنائية هذا الاشارة لكلام المص وقوله وهو عموم
التعلق اي وجوب عموم التعلق وقدمه الخ جواب عن ما يقال
لاي شي قدم برهان المطلب الثاني علي برهان المطلب الاول لتوقف
بعض ادلته اي بعض ادلة المطلب الاول عليه اي علي دليل المطلب
الثاني وظاهره انه ذكر للمطلب الاول ادلة متعددة وان بعضها
متوقف علي دليل المطلب الثاني وليس كذلك اذ لم يذكر فيهما الا
الا دليلا واحدا فكان الاولي ان يقول المتوقف عليه اي لتوقف دليل الاول
علي دليل الثاني وبيان ما اشار اليه من الدليل استعمل الاشارة هنا
في التقريع علي طريق التجوز فلا اعتراض بانه قد صرح به لا اشار له
لانقلب الجايز مستحيلا اي مستحيلا لذاته بدليل قوله والتالي باطل
لان التالي لا يبطل الا اذا اردنا بالاستحالة الاستحالة الذاتية فالمقدم
مثله لان التالي لازم واذا بطل اللازم بطل الملزوم هي اي الصفة
وفي نسخة هو اي البعض ويصلح ترجيع الضمير في هي للبعض وانثه
لوقوعه علي اشيا متعددة فمتعلق الصفة اي فقد ذاتيا لان الاستحالة
انما تكون في المنع الذاتي لما علمت صحته اي صحة جوازه بشي
شي وهو ان كلام الش يقتضي ان اللازم واحد لو كان امران لبينهما
واما قوله وايض فهو دليل مستقل مع ان المص جعل الدليل واحدا
وجعل اللازم فيه احد امرين فكلام الشارح مخالف لكلام المتن
وايض فتخصيص الصفات الخ هذا هو مضمون قوله في المتن او افتقرت
الي مخصص فاشار المص الي ان اللازم احد الطرفين لا بعينه وذلك لانه اعتبر ان
منع التعلق بالبعض لذات الصفة لزم الطرف الاول وهو استحالة ما علمت
صحته وان كان لامر خارج لزم الطرف الثاني وهو افتقار القديم وهو
الصفة



الصفة الي مخصص وانت خبير بانه لا يبقي بعد ذكر هذا الطرف للايراد الاتي
محل لانه مبني عليه انه يجوز ان تكون عموم التعلق بالبعض لامر خارجي فقول
المص او افتقر الي مخصص وكذا قول الش وايض الخ لا يناسب الاتيان به قبل
الايراد والحاصل ان ذكر الاعتراض الاتي يوجب حذف هذا الكلام من هنا
وحذف الامر الثاني في المص لان السوال الاتي مبني علي جواز عدم التعلق
بالبعض لامر خارجي ومتي علم من هنا عدم جوازه فلا ينا في الايراد كما هو
ظاهر وذلك يوجب حدوثها قيل هذا لو كان التخصيص في ذاتها
وهو انما هو في تعلقها قلنا التعلق نفسي للصفة فحدوثه يوجب
حدوثها وقد سبق البرهان الخ هذا تعليل لمحذوف اي وهو باطل لانه
كلا من هذه الصفات له برهان مستقل لا يقال جار الخ قد تقدم انه
قال لو اختصت صفة من الصفات المتعلقة ببعض ما تصلح له للزم
استحالة ما علم جوازه فيقال الاستاذ لكن لجواز ان يقال ان هذا
الاختصاص لمانع فلا تلزم الاستحالة لان الجايز قد يتخلف لمانع وتخلفه
لمانع لا يخرج عن كونه جايزا هذا محصله وهذا ايد لكما هو ظاهر علي
انكم تلاحظ الكلام اولا مجملا من غير ان تبين الاستحالة بامر من الامور
جاز التعلق بالجميع اي بجميع ما تصلح له نظرا لذاتها واطلق الجواز
علي الصحة توسعا لكن منع منه مانع اي لكن منع من تعلقها بجميع
ما تصلح له مانع اي خارج عن ذاتها فالاستحالة عرضية لا ذاتية
والاستحالة العرضية لا تخرج الجايز عن كونه جايزا والحاصل ان قلب
الحقيقة انما يلزم لو قلنا انه يصح تعلقها من ذاتها ثم قلنا انه يمتنع لذاتها
اما حيث قلنا انه يصح لذاتها ويمتنع لعارض فليس هناك انقلاب حقيقة
اذ لا منافاة بين جواز الشي لذاته وبين استحالته لعارض كما ان كثيرا
من العالم ممكن لذاته ومستحيل او واجب لعارض لانا نقول المانع
اي ما يمنعها ما لنا لبيع التفصيل الاتي بعد وعدم التوجيه لحال ستر
للاستثنائية المطوية وحينئذ فالواو تعليلية والا فلا اثر له اي
وان لم يضاد الصفة فلا اثر لذلك المانع في منع التعلق فتبقي الصفة
علي عمومها وقد بينا لا اذا كان لا يضاد الصفة فما معني كونه مانعا

واجيب بان المراد بالمانع ما يعتبر مانعا ويعبر عنه بمانع وليس المراد به
المانع في نفس الامر   يستحيل ان يمنع الخ كان الاولى التعبير بالفا وكان
الاولى ايضا ان يقدم هذا الدليل على ما قبله لان هذا مبني على ان التعلق
نفسي وهو الحق بخلاف الجواب الاول فانه مبني على تسليم انه غير نفسي وهو
خلاف التحقيق   والمانع في حقنا الخ هذا جواب عما يقال لو كان التعلق
للصفات المتعلقة نفسيا لا يمكن نفيه عموما بحيث لا تتعلق الصفة اصلا
او خصوصا بحيث تتعلق ببعض ما تصلح له دون بعض مع بقاء الصفة
لزم ان لا يرتفع تعلق صفاتنا المتعلقة عن بعض ما تصلح به لكن التالي
باطل لحصول الارتفاع قطعا بدليل ان علمنا انما يتعلق بالفعل ببعض
المعلومات وما لم يتعلق به مع صلاحيتها للتعلق به كثير وحاصل
الجواب منع الاستثنائية وذلك لان المنعدم في حقنا الصفة وتعلقها
النفسي معا لا تعلقها النفسي مع بقائها فكل ما جهلناه من المعلومات
فقد انعدم في حقنا من احاد العلوم بقدره   بدليل الخ راجع لقوله
والمانع في حقنا انما منع وجود الصفة لا تعلقها ولا يخفى انه اخص من
المدعي اذ المدعي جار على جميع الصفات والدليل قاصر على العلم وكانه
اعتبر انه لا فارق بين الصفات والدليل قاصر على العلم وكانه اعتبر انه لا فارق
بين الصفات تامل   على الملازمة اي التي حكمت بها شرطية الدليل
السابق وهي قوله لو اختصت ببعض ما تصلح له للزم استحالة ما علم
جوازه   اذ الفرض ان ذلك الخ تعليل للملازمة مع علتها اي وانما كان لزوم
استحالة ما علم جوازه الخ لكون امتناع تعلقها بالبعض من ذاتها لان
الفرض حينئذ اي حين اذ كان امتناع تعلقها بالبعض ذاتيا ان ذلك البعض
اي الذي لم تتعلق به مما يصلح الخ   جمع بين جواز الخ خبر عن قوله بامتناع
وكان المناسب لما تقدم ان يقول علم استحالة ما علم جوازه وهذا باطل
لانقلاب الحقيقة وما ذكره وان كان محالا ايضا لكن المحالية انما هي لاجتماع
الضدين وهذا غير المفرع عليه   لم يلزم الجمع بين الجواز والاستحالة اي
الذاتيين وهذا جواب اما فكان المناسب قرنه بالفا   والاولى ان
يقرر هذا الاعتراض اي في كلام المتن والشرح وانما كان تقريره على وجه
الاستفسار

الاستفسار اولى لما فيه من التضييق على المستدل والاستفسار
طلب التفسير وهو عند علماء الجدل طلب ذكر معنى لفظ وقع في دليل
المستدل او المعترض لغرابة فيه او اجمال وهو هنا طلب ذكر معنى الجواز والاستحالة
المذكورين في الدليل لان فيهما اجمالا لاطلاقهما على الذاتيين والعرضيين
فاذا فسرت الغرابة او الاجمال وقع الاعتراض حينئذ بمقتضى التفسير
وربما لا ينتظر المعترض التفسير لامر ما كأن لا يوجد مفسر فيأتي
بالاستفسار اعتراضا على طريق التقسيم وهو ان يقال ما تعني بهذا اللفظ
أكذا ام كذا فان عنيت كذا فهو باطل وان عنيت كذا فباطل ايضا او سلمناه لكنه
لا يضرك وهكذا اورد المصنف هذا الاستفسار لانه يقول ان عنيتم بالجواز
والاستحالة الذاتيين منعنا الملازمة في قولكم لو اختصت الصفات ببعض
ما تتعلق به لزم استحالة ما علم جوازه لانا نقول لا نسلم الاستحالة بالمعنى
الذي اردتموه وهو الاستحالة الذاتية اذ ليس هنا الا الاستحالة العرضية
التي ادعيناها فبطلت ملازمتكم وان عنيتم العرضيين منعنا
الاستثنائية وهي قولكم لكن استحالة ما علم جوازه باطل لانا نقول انما يكون
باطلا لو اردنا استحالته لذاته بعد جوازه لذاته فيلزم انقلاب الحقيقة
اما استحالته لعارض مع جوازه لذاته فلا بطلان فيه   اذ الاستحالة الخ
كان الاولى ان يقول منعنا الملازمة لجواز ان يقال هذه الاستحالة لعارض
والا فلا وجه للجزم   وهو مطلق الاستحالة اي المتحقق في العرضية
منعنا الاستثنائية هذا مبني على ان المراد بالمنع الاعم المتحقق في
الاستحالة العرضية كما قلنا او انه يصرح بالامر العرضي لان منع الاستثنائية
انما يأتي على ذلك   اذ لا تنافي بين كون الشيء جائزا بحسب ذاته
وذلك كالبعض الذي لم تتعلق به الصفة مع صلاحيتها له والمناسب للمقام
ان يقول اذ لا تنافي باجتماع بين جواز شيء لشيء بحسب ذات ذلك الشيء وبين
كونه ممتنعا بحسب ما هو خارج عن ذات ذلك الشيء وذلك كتعلق
الصفة بالبعض الذي لم تتعلق به لمانع مع صلاحيتها للتعلق به وانما كان
هذا هو المناسب لان الكلام في جواز التعلق بالبعض لا في الشيء الجائز
الا ترى الخ هذا ترشيح لسند منع الاستثنائية وقوله ونحوه عطف

علي اي جهل فالضمير عايد عليه قايما بالذات اي التي هي محل الصفة
وقوله التي اوجب لها المنع اي اوجب لصفتها منع التعلق بالبعض
وانما جعل المنع قايما بالذات لا بالصفة فرارا من قيام المعنى بالمعنى
لاستحالته اي علة لمحذوف اي لا بد ان تكون معنى قايما بالذات لا بغيرها
لاستحالة ايجاب المعنى وهو المانع حكما وهو هنا منع التعلق والحاصل
ان ذلك المنع لو وجد لكان قايما بالذات التي اوجب لصفتها منع التعلق
بالبعض ولا يصح قيامه بالصفة نفسها لما يلزم من قيام المعنى بالمعنى
ولا يصح قيامه بذات اخرى لاستحالة ايجاب المعنى حكما لما لم يقم به وحيث
قام ذلك المانع بمحل الصفة كان بالنسبة للصفة مقتضيا لمنع تعلقها
وبالنسبة لمحلها وهو الذات مقتضيا منع تعلق وصفها لاستحالة الجميع
الى هنا بيان للملازمة وقوله وقد سبق الخ الواو للتعليل اي لانه قد سبق
الخ وهو سند للاستثنائية المطوية للقايلة لكن عدم الصفة محال العدم
مطلقا اي سابقا ولاحقا لم يكن له اثر اي في منع التعلق فتبقى الصفة
على عمومها عموما اي كما في العلم والكلام وقوله او خصوصا اي كما في القدرة
والارادة وكما في السمع والبصر والادراك نفسي لها اي ذاتي لها لا تعقل
بدونه والا لزم الخ اي لو لم يكن نفسيا لكان حالا والحال غير النفسي لا بد
ان يكون معنويا تابعا لامر وجودي فيلزم قيام المعنى بالمعنى والمراد بالمعنى
الاول الصفة التي لزمتها الحال والمراد بالمعنى الثاني الصفة الاصلية
ولزم تعقل الصفة الخ حاصله انهم قد ذكروا التعلق في تعريف كل صفة
متعلقة فقالوا القدرة صفة يتاتى بها ايجاد الممكن واعدامه وقالوا الارادة
صفة تخصص الممكن ببعض ما يجوز عليه والعلم صفة ينكشف بها المعلوم
على ما هو عليه وهكذا فذكرهم التعلق في مفهوم الصفة المتعلقة يقتضي
انه نفسي لها والا لزم تعقلها بدون التعلق وهو باطل اذ لا تعقل القدرة
ولا غيرها بمجرد قولنا انها صفة مطلقا اي عموما او خصوصا
استحال رفعه عموما اي بحيث لا تتعلق الصفة بشيء وقوله او خصوصا اي
بحيث تتعلق بالبعض دون البعض فاذا مانع من وجود الصفة
اي لان رفع النفسي يستلزم رفع الذات فما كان مانعا منه كان مانعا من
الذات



الذات لان المنافي لصاحب الشيء مناف لذلك الشيء ضرورة بتقدير
مانع يرفع وجودها اي كما قدره المعترض لانه يقول ما المانع من ان تكون
اختصاصها ببعض ما تصلح له لمانع فقدر المانع مع بقاء الصفة وقوله
يرفع وجودها اي يرفع التعلق فيرتفع وجودها كما ذكرناه سابقا من
التلازم بل لا يرتفع اي التعلق بالبعض او بالكل لزم ان لا يرتفع الخ
اي فيلزم ان يسمع جميع المسموعات ويبصر جميع المبصرات ويعلم جميع
المعلومات والتالي باطل باقسامه وحاصل الجواب ان المانع القايم
بنا منع اصل الصفة لا التعلق مع بقاء الصفة فلا يتم الدليل بحيث لا يمكن
الخ هذا توضيح لما قبله من توضيح الشيء بلازمه لان من لوازم النفسي
ان لا يمكن نفيه عموما بحيث لا تتعلق الصفة بشيء اصلا او خصوصا
بحيث تتعلق بالبعض دون البعض والتالي باطل اي لحصول الارتفاع
لزم ان لا يرتفع تعلق صفاتنا المتعلقة عن بعض ما يصلح له اي مع بقاء
الصفة كما هو المتبادر من كلامه اخرا بدليل ان علمنا انما يتعلق اي بالفعل
وقوله وما لم يتعلق به اي بالفعل ويستفاد منه ان علمنا يصلح لان يتعلق
بكل شيء فكثير خبر عن قوله وما لم يتعلق وقرن الخبر بالفاء لشبه المبتدا
بالشرط في الابهام والعموم وقوله لا يا حذه الحصر اي لا يتعلق به الحصر
بالمد اي التقليل وهو منع اليسير اجاب في العقيدة بمنع الملازمة
اي التي حكمت بها الشرطية القايلة لو كان تعلق الصفات نفسيا لزم ان
لا يرتفع عن صفاتنا الحادثة المتعلقة عن بعض ما تصلح له وانت خبير
بان هذه الملازمة مسلمة لا تمنع لان التعلق اذا كان نفسيا للصفة
لا يرتفع مع بقايها مطلقا قديمة كانت او حادثة وانما يكون الجواب بمنع
الاستثنائية وحاصله انا لا نسلم ان المتعلق ارتفع عن الصفة الحادثة
وانما الصفة نفسها هي المرتفعة ولزم من ذلك ارتفاع تعلقها معها لا انها
ارتفع عنها التعلق مع وجودها والمحذور هو ارتفاع تعلقها مع وجودها
واعلم ان الجواب بمنع الاستثنائية مبني على ان معنى قوله في التالي
لزم ان لا يرتفع تعلق صفاتنا اي مطلقا لا متعددا ولا مع الصفة كان الجواب
بمنع الملازمة لا تعلقها النفسي مع بقايها اي كما توهمه المعترض

وكل ما جهلناه من المعلومات مثلا الخ مثلا راجع لقوله ما جهلناه واشار به الى ان
كل ما لم نقدر عليه وكل ما لم نسمعه الى غير ذلك قال الهلالي وانظر هذا الكلام فانه
يقتضي ان كل واحد منا قد قامت به موانع لا نهاية لها لان كل ما لم نعلمه
فلمانع وما لم نعلمه لا نهاية له والمانع وجودي ودخول ما لا نهاية له في الوجود
من الممكنات محال اه وقد يقال لا نسلم ان كل ما لم نعلمه لمانع بل لعدم خلق
الله العلم المتعلق به تامل في كلام السائل اي الذي اتى بالشرطية
والاستثنائية السابقتين ومثار الخ هو اسم مكان اي والمحل الذي
ثار منه الغلط اي نشا وتحرك ان علمنا مثلا وساير الخ لا حاجة للنقط
مثلا مع ذكر هذا المعطوف والذي عند ايمتنا الخ الحاصل ان القايلين
بالعلم القديم اتفقوا على انه واحد متعلق بمعلومات لا نهاية لها الا ابي
سهل الصعلوكي فانه قال بتعدد المعلومات كما مر واختلفوا في العلم
الحادث فذهب الاشعري وكثير من المعتزلة الى تعدده بتعدد المعلومات
ويمتنع ان يتعلق علم بمعلومين وذهب بعض الاصحاب الى وحدته وانه
يجوز تعلق العلم الواحد بمعلومات ومحل العلم الحادث القلب كما دل على
ذلك الادلة السمعية وان لم يتعين هو لذلك عقلا بل يجوز ان يخلقه الله في
اي جوهر شا والظاهر من كلام كثير من المحققين انه ليس المراد بالقلب
العضو المخصوص الموجود في ساير الحيوانات بل الروح وظاهر كلام الفلاسفة
ان محل العلم بالكليات هو النفس الناطقة المجردة وبالجزييات كما هو
المشاعر الظاهرة والباطنة الا ان المحققين منهم على ان محل الكل هو النفس
الا انه في الكليات تكون بالذات وفي الجزييات بتوسط الالات اعني
المشاعر بحيث تعدد ذلك المتعلق بفتح اللام اسم مفعول فقد
تعددت الصفة بحسبه فان كان المتعلق معلوما تعدد العلم بتعدده
وان كان مقدورا تعددت القدرة بتعدده من اجتماع الضدين
احدهما الذهول والعلم وقوله لما فيه من اجتماع الضدين بيان للملازمة
وحاصله ان العلم الواحد لا يقوم الا بمحل واحد فلو لم يكن للانسان الا علم
واحد قام بمحل واحد لزم اذا جهل شيا او غفل عنه وعلم شيا اخر ان يتوارد
العلم والجهل والذهول على ذلك المحل الواحد بخلاف ما اذا تعددت

المعلوم

المعلوم كان محل الجهل متعدد فيصح ان يقوم بالانسان علم وجهل اذ العلم
في محل والجهل او الذهول في محل اخر وهو محل العلم الذاهب لا في محل هذا
العلم الباقي ولا محذور فيه وقد استدلوا على ذلك اي على تعدد العلم
بتعدد المعلوم ضمنا ويحتمل ان المراد وقد استدلوا على تعدد الصفات
بتعدد متعلقاتها الا ان الدليل تكون اخص في المعنى فكل معلوم لنا
الى الخ لازم للنتيجة لان اصل الدليل لو كان لنا علم واحد يتعلق بمعلومين
فاكثر ما صح ان نذهل عن بعضها لكن التالي باطل فبطل المقدم
وهو ان لنا علما واحدا يتعلق بمعلومات فثبت نقيضه وهو ان
لنا علوما متعددة بتعدد المعلومات واما دليل وحدتها عطف
عطف على قوله اما عدم النهاية وفي الكلام حذف مضاف اي واما دليل
وجوب وحدتها واعلم ان المثبت بهذا الدليل شي واحد وهو وجوب
وحدة الصفات والمنفي تعددها سوا كان تعددا لا نهاية له او كان
له نهاية فتعدد فلانها لو تعددت بتعدد متعلقاتها لزم الخ يفيد نفي
الاول لانها لو تعددت بتعدد المتعلقات لم يكن لها نهاية لما سبق ان
متعلقات الصفات لا تتناهى واشار لنفي الثاني بقوله وهو تعددها
تعددا له نهاية بقوله والا لم يكن الخ واذا انتفى التعدد بقسميه
وجب وحدتها وحاصل ما ذكره المص انها ان تعددت فاما ان
تتعدد بتعدد متعلقاتها او لا وكل منهما باطل اما الاول فلانه
يلزم دخول ما لا نهاية له في الوجود وهو محال واما الثاني فلما يلزمه
من افتقارها لمخصص وهو محال واذا بطل كل من المتلازمين بطل
الملزوم وهو تعددها وثبت نقيضه وهو وحدتها وهو المطلوب
لزم دخول الخ اي لكن التالي باطل فبطل المقدم والى هذه
الاستثنائية اشار بقوله وهو محال وسنده ما ذكره في الشرح من
ان الدخول في الوجود يقتضي تميز الداخل وعدم النهاية يقتضي
عدم التميز وذلك تناقض وسياتي ما فيه والا لم يكن الخ اي والا تتعدد
بتعدد المتعلقات بل تعددت بتعدد بعضها لم يكن الخ وحاصل
هذا الدليل انها لو تعددت لا بتعدد المتعلقات لافتقرت الى مخصص

لانه ليس لبعض الاعداد المتناهية ترجيح على بعض لكن التالي باطل لان
ذلك يوجب حدوثها كذا في الم الاستثنائية وذكره ليلها وقدم
بيان الملازمة في الشرطية على التالي فنحتاج اي الصفات وقوله
في تعيين بعضها اي الاعداد هذا اي وجوب حدوثها وقوله خلف
بالضم اي كذب وباطل او بالفتح اي مطروح خلف الظهر لبطلانه
عنا فانه لوجوب قدمها الثابت بالبرهان ثم ان قوله هذا خلف موخر
من تقديم لان قوله وقد تبين الخ علة لهذا او كان حق التعبير ان
يقول وذلك يوجب حدوثها هذا خلف لانه قد تبين الخ وتقريره
ان يقال الخ لا يخفى مخالفة هذا لما في المتن لان الش جعل الدليل واحدا
وجعل التالي مفردا وهما مغايران للتالي في المتن وكذا المقدم في
الش مغاير للمقدم في المتن وقد قام البرهان الواو للحال ومن هنا
يظهر توقف المطلب الاول على المطلب الثاني الذي وجه به فيما سبق
تقدم برهان المطلب الثاني على برهان المطلب الاول ان قلت
ان الذي سبق له عموم التعلق لما تصلح له من المتعلقات لا ما قال
هنا من التعلق بما لا يتناهى قلت اذا ثبت عموم التعلق بما تصلح له
من المتعلقات ثبت تعلقها بما لا يتناهى لان متعلقاتها لا تتناهى
اما بطلان القسم الاول اي اما وجه بطلان القسم الاول فهو
على حذف مضاف فلانه الضمير عائد على القسم الاول وقوله
فلانه يودي الى وجود الخ ما جعله علة لبطلان القسم الاول هو
التالي جعله في المتن ثانيا في الدليل الاول وهو محال اي وجود
صفات لا نهاية لها محال ووجه كونه محالا ما اشار اليه بقوله اذ كل
ما دخل الخ فهو تفسير لقوله وهو محال وحاصله قياس من الشكل
الثاني فقوله اذ كل الخ صغرى في قوة قولك كل موجود متميز وقوله وغير
الخ في قوة قولك ولا شيء مما لا يتناهى بمتميز وهي كبرى فتركيبه
هكذا كل موجود متميز ولا شيء مما لا يتناهى بمتميز ينتج لا شيء من
الوجود غير متناهي وهذا عين الدعوى في المعنى فوجود ما لا يتناهى
الخ هو النتيجة لكن بالمعنى لا باللفظ لكن يرد على النتيجة ما تقدم من
ان الذي

ان الذي قام الدليل على امتناعه وجود ما لا نهاية له من الحوادث لا مطلقا
ولذا قالوا يجب اعتقاده ان لله كمالات موجودة لا نهاية لها فالحق ما تقدم
واما هذا السند فهو محو وشي لان قوله كل ما دخل الوجود اي يتصف به فلا
بد من صحة تميزه ان اعتبر التمييز من جهة العدد كانت الصغرى ممنوعة
والكبرى مسلمة وان اعتبر التمييز لا من جهة العدد بل من جهة العلم
مثلا فالصغرى مسلمة والكبرى ممنوعة واما بطلان الخ اي واما وجه
بطلان القسم الثاني من التالي وذلك يستلزم حدوثها اي
والتالي باطل لان ذلك يستلزم حدوثها وايضا يلزم الخ هذا دليل
ثاني على الدعوى الثانية تبرع به الش زيادة على ما في المتن وهو
محال ضرورة اي لان المقسوم عليه من سلط على المقسوم افناه وقد فرضنا
ان المقسوم لا يتناهى وحينئذ فلابد من افنائه فان قلت المستحيل
انما هو توزيع افراد ما لا يتناهى على ما يتناهى اما لو جعلنا الموزع
الاجناس فلا يلزم المحال كما لو قلنا ان الممكنات اما خير او شر ولكل
واحد منهما قدرة فالاجناس وان تناهت لكن التناهي غير لازم في
الافراد فتوزيع ما لا يتناهى على ما يتناهى على هذه الكيفية لا استحالة
فيه قلنا التوزيع على هذه الكيفية يلزم عليه الافتقار الى مخصص وهو
يوجب الحدوث وهو محال ضرورة اي وجوبا فالضرورة هنا
جهة للقضية وليس المراد بها البداهة لما تقدم لك من الايراد والبديهي
لا يرد عليه شيء فان قلت المسلم الخ هذا اعتراض وارد على وحدة الصفات
توجه المص لتقريره ودفعه وحاصله انه قد تقدم ان علم الخلائق
يتعدد بتعدد المعلوم فلكل معلوم علم يخصه واما علم الله فقد اتحد
فقد قام مقام علوم مختلفة بالنسبة لنا فلورد سؤال وهو انه لو قام علمه
تعالى مقام علوم مختلفة بالنسبة لنا لجاز ان يقوم مقام قدرته
وساير صفاته ووجه اللزوم ان هذه الصفات متعددة مختلفة فاذا
قام العلم مقام العلوم المتعددة المختلفة جاز ان يقوم مقام ساير الصفات
بجامع القيام مقام الصفات المتعددة المختلفة في كل لكن التالي باطل لما يلزم
عليه من قلب الحقائق لان العلم والقدرة وباقي الصفات متغايرة الحقائق

فلو قام بعضها مقام بعض لزم قلب الحقائق ولزم ايضا كون الصفة مضادة
لشي وغير مضادة له ولزم كون الموجودين فاكثر وجودا واحدا واذا بطل
التالي بطل المقدم وهو قيام علمه تعالى مقام علوم مختلفة بالنسبة الينا جوازا
متعددة وثبت نقيضه وهو عدم قيامه مقام علوم متعددة وحينئذ
فيكون متعددا بل ويلزم بجامع قيام العلم مقام علوم مختلفة بالنسبة الينا
جواز قيام ذاته تعالى مقام ساير صفاته بحيث تسد مسدها ووجه الملازمة
انه قد تقرر في الشاهد وجوب علوم مختلفة الى اخره فاذا لم يوثق بما تقرر في
الشاهد من وجوب التعدد في العلم واثبتنا للمولى علما واحدا لزم انه يجوز
ان تكون الذات قائمة مقام الصفات على خلاف ما ثبت للشاهد لكن التالي
باطل لانه يودي لتعطيل الذات عن الصفات وهذا مما يأباه كل مسلم ويلزمه
ايضا قلب الحقائق وكون الصفات مضادة لشي وغير مضادة له فقد علمت
ان في المقام دليلين   وكذا غيره اي غير العلم كالقدرة فانها متعددة
باعتبار المقدور ولا حاجة لهذا مع قوله مثلا   فلو قام العلم مثلا الخ اي
نظرا لما سبق من ان العلم حقه تعالى واحد قايم مقام علوم متعددة بالنسبة
الينا واشار بلفظ مثلا لغيره من الصفات   بجامع قيامه مقام صفات
الخ هذا بيان للملازمة التي حكمت بها الشرطية وكان الاولى ان يقول بجامع
القيام مقام صفات متغايرة وبيان ذلك ان لنا علوما متعددة متغايرة
وقد قام علمه تعالى مقامها وساير صفاته تعالى متعددة متغايرة فاذا قام
علمه تعالى مقام علومنا المتعددة المتغايرة جاز ان يقوم مقام ساير
صفاته بجامع القيام مقام الصفات المتغايرة في كل وقوله بجامع قيامه
الخ اي وهذا الجامع موجود في العلم مع القدرة والارادة فيجوز قيامه
مقام القدرة والارادة لكن التالي باطل لما يلزم عليه من قلب الحقائق
وغيره مما مر وحذف المص الاستثنائية ودليلها   بل ويلزم عليه الخ اي
على قيام علمه تعالى مقام علوم متعددة بالنسبة الينا وهذا انتقال لما
هو اشد مما قبله في الشناعة والواو زايدة وهذا اشارة الى دليل ثان
وذلك اي قيام ذاته مقام ساير الصفات بحيث تسد مسدها وهذا
دليل للاستثنائية المحذوفة اي لكن التالي باطل لان ذلك مما يأباه كل مسلم
لانه

لانه يودي الى تعطيل الذات عن الصفات وهو مذهب قدماء الفلاسفة
قلنا الفرق اي بين قيام العلم مقام علوم وبين قيامه مقام القدرة
وساير الصفات ان التغاير الخ والمراد بالنوع في المقام الحقيقة وحاصله منع
الملازمة اي انا لا نسلم انه يلزم من قيام العلم مقام العلوم جواز قيام العلم
مقام القدرة والارادة وغيرهما لوجود الفرق وهو اتحاد النوع في قيام العلم
مقام العلوم فلا يلزم المحذور من قلب الحقائق وكون الصفة مضادة لشي ولا
تضاده واختلافه في باقي الصفات فيلزم من قيام العلم مقامها المحذور
من قلب الحقائق وكون الصفة مضادة لشي ولا تضاده وكذا يقال في
قيام الذات مقام الصفات فقول المص مع الاتحاد في النوع هذا محط الفرق
واما قوله ان التغاير في العلوم اي بان تكون لهذا المتعلق علم ولهذا المتعلق
علم وهكذا   بحيث فرضت الوحدة في العلم اي في علم الله زال التغاير
اي فلا تغاير اي لم يكن هناك علم ثان يغايره وما يوهمه لفظ الزوال
غير مراد ولا ثمرة لهذا التفريع اذ بمجرد فرض الوحدة فلا يعقل علوم
متعلقا   اما العلم والقدرة الخ يعني ان نوع تلك الصفات مختلف فلا
يعقل قيام احدها مقام الاخر   فلو قام بعضها الخ جواب عما يقال
واي مانع من قيام الواحد مقام الاشياء المتعددة   ولزم ما تقدم اي
من كون الصفة تضاد وان لا تضاد وكون الموجودين فاكثر وجودا
واحدا مثلا الصفة الواحدة لو كانت سوادا وحلاوة كانت بالنظر لكونها
سوادا تضاد البياض وبالنظر لكونها حلاوة لا تضاده ويقال هنا مثلا
القدرة تضاد العجز باعتبار نفسها ومن حيث قيامها مقام غيرها من
الصفات لا تضاده وهكذا يقال في غيرها   هذه شبهة الاشارة
راجعة لكلام المص على سبيل المعارضة لا على سبيل النقض التفصيلي
ولا الاجمالي كما هو معلوم لانها دليل منتج بخلاف ما انتجه دليل المتقدم
من وجوب الوحدة لصفات الباري   وتقريرها ان يقال العلم
اي مثلا بدليل كلام المص فهو من الحذف من الاول لدلالة الاخر   فلو
اتحد العلم القديم الخ انت خبير بان هذا التفريع على خصوص قوله العلم
قد تقرر في الشاهد تعدده بحسب متعلقاته والمناسب ان لو كان يقوله

والظاهر مسمى للغائب فيكون الغائب به التعدد ايضا ثم يرد عليه قوله
فلو تعدد الخ وكذا ترك ذلك التكميل اعتمادا على ظهوره على ان قوله بعد
فاذا لم يمتنع عليه الخ يشير الى اعتباره ثم لا يخفى ان تقرير الدليل على الوجه
الذي ذكره الشارح غير مناسب لكلام المص بل هذا دليل اخر غير ما في المتن لان المقدم
في دليل المص هو التالي في دليل الشارح والتالي في دليل المص جعله الشارح دليلا
للاستثنائية المحذوفة   لقام مقام علوم الخ اي لكن التالي باطل
فبطل المقدم   والملازمة ظاهرة اي علمه تعالى متعلق بجميع المعلومات
التي من جملتها ما تتعلق به علومنا وح فعلمه تعالى قام مقام علومنا
لتعلقه بما تتعلق به علومنا   فلان قيام العلم اي الموجود وقوله مقام
علوم مختلفة اي بالنسبة الينا وقوله يوجب اي يستلزم جواز قيامه
الخ اي لكن التالي باطل لما يلزم عليه من قلب الحقائق   تلك
الصفات يعني العلوم بالنسبة الينا والعلم والقدرة وباقي الصفات
قد تقرر وجوبه اي وجوب ما ذكر من التعدد والاختلاف
واذا لم يمتنع عليه اي الشاهد بالتعدد والاختلاف بان اعتبر ما في
الغائب متحدا وقوله في بعضها اي في العلم بالنسبة للعلوم وقوله
وجب ان لا يمتنع عليه اي على الشاهد وقوله بالنسبة اليه اي للغائب
وحاصله انه قد تقرر في الشاهد وجوب علوم متعددة وقدر
متعددة وارادات وهكذا وتقرر فيه ان تلك الصفات مختلفة لا يقوم
شيء منها مقام غيره واذا لم تتفق بما تقرر في الشاهد من تعدد العلم بالنسبة
للغائب واثبتنا له علما واحدا قائما مقام علومنا فلا تتفق بما تقرر فيه ايضا
بالنسبة له تعالى من جهة كون العلم لا يقوم مقام غيره من الصفات
بل اذا لم يوثق الخ اي بل اذا لم يوثق بما تقرر في الشاهد من وجوب التعدد
للعلم واثبتنا للمولى علما واحدا لزم انه يجوز قيام ذاته مقام صفاته
ولا يخفى ان هذا اشارة الى القياس الثاني في المتن فلم يات الشارح على نسق كلام
المتن لان الشارح اتى به دليلا اخر بكلام منه وكان الاولى ان يقول وايضا قد تقرر
الخ   باجماع المسلمين اي وبالعقل ايضا اذ الذات لا تكون صفة لاجتماع
المتنافيات من استغنائه عن المحل وعدم استغنائه وليس هذا قول المعتزلة كما

لا يخفى

لا يخفى   اجاب عن هذه الشبهة الخ محصل هذا الجواب مناقشته
في الشرطية الثانية التي اقامها دليلا على الاستثنائية القائلة لو قام
علمه مقام علوم مختلفة لجاز قيامه مقام سائر صفاته   وان اختلفت
الواو للحال   لما تعددت متعلق باختلافها ولما بمعنى حين اي بل اختلافها
حين تعددت انما هو باختلاف المتعلقات وحقيقتها واحدة
فحيث فرض علم واحد اي للمولى   زال ذلك الاختلاف اي لم يوجد
الاختلاف لان الاختلاف فرع التعدد وقد فرض انه علم واحد وحينئذ
فلا يلزم على قيامه مقام العلوم قلب الحقائق   ضرورة توقفه اي
توقف الاختلاف وهذا علة لا طايل تحته وكان الاولى ان يقول انما قام
العلم مقام العلوم لاتحاد النوع ولم يقم مقام القدرة والارادة لاختلاف
النوع فيذكر الاتحاد والاختلاف ثم يذكر الحاصل بعد ذلك لان الحاصل
فرع عن ذكر الطرفين معا   لانه اي القيام المذكور وقوله مثلا اشار به
الى غير العلم من الصفات المتعلقات   وقلب الحقائق عطف
تفسير يعني ان قيام الصفة مقام صفة اخرى مخالفة لها في النوع يوجب
صيرورة حقيقة هذه هي حقيقة هذه الاخرى وهو محال بالضرورة
ويوجب ايضا اجتماع المتضادات اذ لو قام العلم مثلا مقام القدرة
لوجب ان يؤثر وان لا يؤثر وان يتعلق بالواجب وان لا يتعلق به
وان ينكشف به المعلوم وان لا ينكشف به بخلاف ما لو قام علم مقام اخر
فان التعلق واحد واحكامهما متساوية والحقيقة واحدة فلا
يلزم قلب حقيقة ولا اجتماع متضادات   فان قيل
قيام الحقيقة مقام حقيقة اخرى لا يوجب قلب الحقيقة الاخرى الا
ترى انه يجوز قيام البياض مقام السواد والعكس ولا يلزم محال
قلت   معنى قيام البياض مقام السواد توارده على المحل بحيث
يذهب احدهما ويخلفه الاخر ولا محذور فيه والمراد هنا ان يثبت لاحدى
الحقيقتين خاصية الاخرى من التعلق ونحوه وهذا هو
المستلزم لقلب الحقيقة واجتماع المتضادات دون الاول وان قلت
ح يتوجه ان يقال ان كل فرد من افراد النوع لابد له من خصوصية يمتاز بها عن الاخر

وان لم تكن ذاتية فلو قام في الواحد مقام غيره من افراد ذلك النوع وجب ان
يثبت له الخواص المتنافية ويلزم فيه من الاستحالة واجتماع الضدات ما لزم في
قيام النوع مقام الآخر وجوابه انا نمنع وجود تلك الخصايص في افراد هذه
المعاني لان الخصوصيات انما تثبت لافراد النوع المحتاجة للتخصيص من الخصوصيات
كافراد الانسان مثلا اما المعاني فليس تمايز افرادها الا بالمحل وهذا
الجواب حسن اي وما تضمنه هذا الجواب من جواز قيام الواحد مقام المتعدد
ان اتحد النوع بان كان نوع ذلك الواحد والمتعدد واحدا ومنعه ان اختلف
النوع فالجواب يحتوي على طرفين والايراد المذكور هنا وارد على الطرف
الثاني وحاصله ان الكلام نهي وامر وخبر قام مقام متعدد اي الطلب
والخبر وهما مختلفان بالحقيقة والثاني تحته امور كذلك ادعا ائمة
السنة الاولى ان التعبير بالادعا يقتضي انه غير مرضي وليس كذلك اذ المرضي القول
بوحدة الصفات وايضا عبارته ظاهرها ان ائمة السنة كلهم اطبقوا على ذلك
وليس كذلك لقوله فيما سبق واما الكلام فالذي عليه اكثر اهل السنة انه
كلام واحد الا ان يقال انه على حذف مضاف اي ادعا اكثر ائمة اهل السنة
وحدة الكلام اي بالنسبة للغايب وقوله مع اختلافه اي مع اختلاف افراده
بالنوع بالنسبة للشاهد فينا في الاعتراض بان الشي الواحد لا يقوم مقام متعدد
مختلف في الحقيقة فان نوع الطلب الاضافة للبيان اما الامر الخ
جواب عن سوال وارد على الحصر في امرين في حقيقة الطلب اي الحقيقة
النوعية والاختلاف فيهما الاولى بينهما وقوله من حيث التعلق اي
لان الطلب في الامر متعلق بالفعل وفي النهي متعلق بالترك والاستخبار
يرجع للخبر [illegible] توهم ان الخبر لا يرجع الى الاقسام الثلاثة
فقط وليس كذلك اذ بقي من الاقسام النداء وجعلت الاقسام كلها للخبر
والطلب ان اراد بالاقسام كلها اقسام الكلام لم يتم في التربيع على ما قبله لانه لم
يذكر فيما قبله جميع اقسام الكلام اذ منها النداء ولم يذكره وان اراد بالاقسام الاقسام
التي ذكرها لم يتم رجوع اقسام الكلام كلها الى القسمين الذي هو المراد في المقام
لمذهب الشيخ والجمهور اي من ان الكلام صفة واحدة لم تنحصر
اقسام الكلام فيما ذكر اي من الطلب والخبر فيجوز ان يكون هناك معنى اخر
يندرج

يندرج تحت هذين القسمين كما اندرجت الاقسام السابقة تحت هذين القسمين
واذا كان القسمان المذكوران مندرجين تحت ذلك المعنى كانا متحدين نوعا
فتكون صفة الكلام للغايب اتفاقا من مقام متعدد متحد النوع ان تكون
قسم فاعل جايز وكان الاولى ان يعبر بمعنى بدل قسم لان التعبير بالقسم ينافي
المقصود الذي هو عموم المتعدد نسبته الى القسمين المناسب لاسلوب
المقام ان لو قال نسبتها اليه من حيث اندراجهما تحته كنسبة الاقسام المذكورة
الى القسمين اي واذا كان القسمان المذكوران مندرجان تحت ذلك المعنى كانا
متحدين نوعا فتكون صفة الكلام للغايب اتفاقا قامت مقام متعدد
متحد نوعا بالنسبة للشاهد فقيل لا بل هذا البعض المنتصر وكذا الخصم
الخ وحاصله ان هذا الجواب يمكن ان يجري في العلم والقدرة وساير الصفات
المعاني فيجوز ان يكون هناك صفة اخرى تحتها هذه الصفات فتكون واحدة
بالنوع فيجوز قيام العلم مقامها وقد قلتم لا يجوز ان يقوم العلم مقام والثاني
القدرة وغيرها من الصفات يدعي انه الى التصحيح الحال ان يكون ثم
اي في حق الغايب وهو فاعل يجوز وقوله نسبته الى العلم والقدرة اي
وساير الصفات وكان المناسب زيادة ذلك وان كان ما اقتصر عليه
يكفي في النقض فان قيل يلزم الخ اعتراض في قيام المعنى الذي فرضه
الخصم شاملا للعلم ولساير المعاني في ان ذلك المعنى يضاد وان لا يضاد بخلاف المعنى
الذي فرضناه شاملا للخبر والطلب فانه لا تنافي فيه ذلك وحينئذ فلا
ينافي للخصم ان يحمل هذا المعنى مثل هذا المعنى وحاصله انه فرق بين
المقيس والمقيس عليه فان المعنى الواحد اذا قام مقام القدرة والارادة
والعلم يلزم عليه التضاد وعدمه فان المعنى من حيث انه علم يضاد الجهل
ومن حيث انه قدرة لا يضاده بخلاف قيام المعنى الواحد مقام الطلب والخبر
فلا يلزم عليه ما ذكر فينا في الاشياء ذلك بل هذا الامر لازم في الكلام ايضا فان
المعنى الواحد من حيث انه خبر لا يضاد النهي ومن حيث انه امر يضاده النهي فتامل
ذلك لازم هنا ايضا في مقام المعنى المفروض في الكلام وقوله ايضا اي كما
لزم ثم فان الخبر لا يضاد النهي اي لانه يصح ان يخبر عن الشي وينهى عنه
والامر يضاده اي يضاد النهي اذ لا يكون امرا بالشي ناهيا عنه

اي طالبا الفعل والكف عنه خبرا طلبا المناسب خبرا امرا لان الطلب يعم
الامرين وكلامه اولا في الخبر مع الامر فلو كان معنى واحدا اي وهو الكلام
النفسي فان كلام الله من حيث انه قد يخبر خبر لا يضاد النهي ومن حيث انه امر
يضاد النهي وبيان الملازمة انه اذا كان الخبر لا يضاد النهي والامر يضاد
النهي فلو كان الجميع صفة واحدة وان ما به يخبر هو ما به يامر وينهى
لكانت تلك الصفة من حيث انها امر تضاد النهي ومن حيث انها خبر
لا تضاده او من حيث انها نهي تضاد الامر ومن حيث انها خبر لا تضاده
وذلك اي كون المعنى الواحد الذي هو خبر طلب يضاد وان لا يضاد
هو المحال الذي ذكرتم لان فيه ان المحال مختلف في المحلين لان المحال الاول صورته
ان العلم لو قام مقام القدرة وغيرها لكان من حيث انه قدرة لا يضاد الجهل
ومن حيث انه علم يضاده وهكذا وهذا بخلاف ما قلناه هنا في الكلام
وحاصله ان الكلام لو قام مقام الطلب والخبر لكان من حيث انه امر
مضاد للنهي ومن حيث انه خبر لا يضاده وقد اشار الشارح الى الجواب عن
ذلك بقوله من حيث المعقول اي انه عينه من حيث ما يعقل من المضادة
وعدمها بقطع النظر عن تشخص المتضاد فانهما مختلفان اذ تشخص المضادة في
احد المحلين غيره في المحل الاخر ولاجل اشتماله الجري على هذا
المسلك العقلي اراد بالمسلك العقلي ما سبق من انه لا يقوم واحد مقام متعدد
مختلف في النوع لاستلزام ذلك قلب الحقائق والتضاد واللاتضاد وهو
المراد بالمحال المشار اليه بقوله هربا من لزوم هذا المحال والحاصل ان هذا
المسلك لما كان مستقيما مسلما في ذاته ذهب قوم الى ما يوصل اليه فقالوا
بتعدد الكلام لان هذا المسلك يبطل اتحاده ويثبت تعدده لانه اذا قيل
باتحاده كان من حيث انه امر مضاد للنهي ومن حيث انه خبر غير مضاد له
من لزوم هذا المحال اي وهو التضاد واللاتضاد وقد نقل ذلك اي
القول بتعدد الكلام وانما تعرض الشارح للنقل عن عبد الله بن سعيد دون
غيره ممن قال بذلك القول لاضطراب النقل عنه على ما ذكر الشارح بان نقل
الى ان قال خبير بان مجرد النقل ليس بمحال فالاولى اسقاط لفظ النقل
كلاب بضم الكاف وتشديد اللام على وزن زمان اذ وجود الجنس
خارجا

خارجا في غير نوع من انواعه محال لا يمكن اي لانه لا وجود للجنس خارجا الا في
ضمن افراده وهي انواع وقوله اذ وجود الخ بيان لوجه الظهور ولا يخفى ما فيه
لان عبد الله بن سعيد لم يقل ان المذكورات انواع حقيقية حتى يرد عليه بما
ذكر بل يقول انها انواع اضافية لانه يقول الكلام صفة واحدة شخصية ولكن
التعلقات انما تثبت فيما لا يزال وهذا هو المراد بكونها من صفات الافعال
لان صفات الافعال عبارة عن التعلقات التنجيزية الحادثة وحيث كانت
انواعا اضافية فلا يلزم محال على وجود الجنس بدونها قال العارف وكان
المناسب ان يوجه الرد الذي حكم عليه بالظهور بخلو الكلام عن التعلق في الازل
كيف وهو نفسي اهـ وفيه ان التعلق انما يكون نفسيا للصفة اذا كان قديما
واما التنجيزي الحادث فليس نفسيا وابن سعيد قد جعل تعلق الكلام حادثا
وح فلا يتوجه عليه ما ذكرنا مثل وايضا فان الاستخبار الخ التعبير بايضا غير
مناسب لان هذا رد على المنقول الاول فقط وما قبله رد على الثاني فقط فليسا
ردين لشيء واحد كما تقتضيه التعبير بايضا فان الاستخبار اي نحو الم نشرح
لك اما ان يكون تقريرا اي شرحنا لك صدرك قطعا فاعترف بذلك ولا تنكره
فكان خبرا واما ان يكون لطلب الاخبار اي اخبرني عن ذلك وح فيرجع للامر
ولا يصح ان يراد معناه حقيقة وهو طلب الاعلام لانه محال وكان الاولى للشارح
ان يؤخر قوله والاستفهام عن حكمه بعد القسمين الاولين لان القصد اما ان
يحمل على المعنى الاول او المعنى الثاني لا غير فيبقى شيء اخر وهو ان الشارح جزم اولا بانه
داخل في الاخبار ثم بعد ذلك تردد فيه مثل كذا قرر شيخنا والذي ذكره ارباب
الحواشي ان قوله وان اريد به اي بالاستخبار طلب الاخبار اي اذا كان ذلك
الاستخبار من غير الله وهو مقابل لقوله اما ان يكون من الله وح فالمناسب
للشارح ان يقول واما ان يكون من غير الله طلبا للاخبار فيرجع للامر وبهذا
يظهر ما ذكره الشارح اولا من ان الاستخبار من الله يرجع للخبر وانما حملنا هذا
التقسيم على ما اذا كان الاستخبار من الله يرجع للخبر غير الله لان طلب الاخبار
من الله لا يليق وحاصله ان الاستخبار اذا كان من الله حمل على التقرير فيرجع للخبر
ولا يصح حمله على حقيقته وهو طلب الاعلام لانه لا يليق وان كان الاستخبار من
غير الله حمل على حقيقته الذي هو طلب الاخبار والاعلام فيرجع للامر ايلة الى

الخبر اي اذا كانت كلها من الله بقرينة التفصيل المذكور بصريح الاستخبار اما
الوعد والوعيد فلان الخبر مطلقا كان من الله او من غيره اذ هما اخبار بثواب
او عقاب او اخبار بخير او شر وبهذا اعلم ان التعبير بالاولوية بالنسبة اليهما
فيه تسمح اما ان تكون من الله تقريرا فهو خبر انت خبير بان التقرير
حمل المخاطب على الاقرار والحمل ونحو يقال انه طلب وامر ويجاب بان المقصود من
التقرير تحقق المقرر به واثباته والاخبار بانه حق وان على المخاطب ان يقر به
ولا ينبغي له ان ينكره والاستفهام الخ هذا استدلال لما قبله فالواو تعليلية
وقوله على حكم الاستفهام اضافة حكم لما بعده بيانية والاستفهام طلب
الاعلام اي لان حمل الاستفهام الذي هو الاستخبار على معناه الحقيقي الذي
هو طلب الاعلام لا يليق واختلاف الخبر فاي الخبر عنها وهذا الجواب
عما يقال الوعد خبر عن الثواب والوعيد خبر عن العقاب فاين الاتحاد
واجاب بعض المحققين الخ حاصله ان عبد الله بن سعيد انما
اراد ان الكلام موجود في الازل وكذلك انه لم يوجد الجنس الا في انواعه والحادث
فيما لا يزال عند وجود المامور والمنهي انما هو مجرد التسمية عن الرد الاول
وهو قوله ان نعقل وجود الكلام الا بكونه واحدا من هذه السبع كما ان
الجنس لا يوجد خارجا الا في نوع من انواعه لا يسمى امرا اي لا يسمى بالامر
امرا لان الكلام لا يتعلق بهما اي بالامر والنهي اي لان الكلام لا ينقسم
اليهما الا فيما لا يزال وكان الاوضح ان يقول لان الكلام لا ينقسم للامر والنهي الا
فيما لا يزال بل الاقسام موجودة في الازل والحادث انما هو مجرد تسميتها الا عند
وجودهما اي المامور به والمنهي عنه فانه اي ابن سعيد اجل اي
منزه عن ان يعتقد مثل هذا فلا يقال مقتضى كلامه تفصيله على اعتقاده
لينتظم اي ليصح القول بوحدة الكلام لانه اذا اردت جميع اقسام الخبر
صار الكلام قائما مقام متعدد متحد النوع ولا محذور فيه فقال الامر
الخ لما كان ما عدا الامر والنهي رده للخبر ظاهر كما علم مما مر وكان رد الامر
والنهي اليه مما يخفى عدم ما بينه لما بينهما له بين عدم المباينة وردهما اليه
بما ترى خبر عن تحتم الخ اي وليس معنى الامر طلب تحصيل الماهية
يتبع الخبر عنه على ما هو به اي ان الخبر تابع للمخبر عنه وهو الموضوع حالة
كون الخبر

كون المخبر عنه كائنا على حالة هو اي المخبر عنه ملتبسا بتلك الحالة في الواقع
والمراد بتلك الحالة وصف المحمول فقولنا محمد رسول الله هذا خبر تابع للمخبر عنه
وهو سيدنا محمد ثابتة له الرسالة في الواقع ونحو الصلاة متحتمة خبر تابع كون
لكون الصلاة ثابت لها التحتم في الواقع والمراد بكون الخبر تابعا
لاتصاف المخبر عنه بتلك الصفة انه متوقف على ذلك من حيث الوجود
فلا يقال الصلاة متحتمة الا اذا ثبت لها التحتم قبل ذلك عن تحتم
هي اي كالصلاة والمراد بتحتمها وجوبها صفة التحتم الاضافة
للبيان وقوله تابع له اي لذلك الشيء متحتما اي الشيء الذي كان بنفس هذا
الخبر يعني ان تحتم الشيء لا بد له من شيء يفيده فان كان هو الخبر الذي يتبع الخبر عنه
لزم الدور والا لزم التسلسل وتوضيحه ان الخبر الصدق يتبع اتصاف المخبر عنه
بالوصف وهو يقتضي توقف الخبر على ذلك في الوجود فلا يقال الصلاة متحتمة
الا اذا ثبت التحتم للصلاة ثم بعد ذلك فقول اتصاف الصلاة بالتحتم لا بد
له من شيء يفيده فان كان الذي افاده هو هذا الخبر المتقدم لزم ان يكون الخبر
متقدما على ثبوت التحتم وان ثبوت التحتم متوقف عليه مع انا قلنا اولا ان الخبر
متوقف على ثبوت التحتم في نفس الامر فيلزم الدور وان كان الذي افاده غير
ذلك الخبر ولا يكون ذلك الغير الا خبرا ايضا لرد الاقسام كلها الى الخبر فننتقل
الكلام الى ذلك الخبر فيكون متوقفا ايضا على ذلك الشيء اعني اتصاف
المخبر عنه بالصفة كاتصاف الصلاة بالتحتم وذلك يتوقف على خبر اخر
ثم ننقل الكلام اليه ايضا ثم كذلك الى ما لا نهاية له فيلزم التسلسل في الاخبار
ولا ثم اخر غير الخبر يفيده حتى يرجع اليه لان الامر محصور فيه كما هو موضوع
المسالة ويمكن ان يجيب الخ اي الاستاذ عما اورد عليه بان بعض
الاخبار يراد بها الانشاء بمعنى والخبر عن تحتم الفعل الذي رد اليه الامر والخبر
عن تحتم الترك الذي يرد اليه النهي من هذا القبيل فاذا قيل الصلاة
متحتمة فليس التحتم ثابتا لها قبل الاخبار بل انما يثبت لها مع الاخبار
وع فقولنا الصلاة متحتمة خبر قصد به الانشاء فلا يشترط كونها بتلك
الصفة اي لا يشترط كون بعض الاخبار لا بالمعنى المتقدم بل بمعنى الخبر عنه
كالصلاة مثلا ففيه استخدام وقوله بتلك الصفة اي كالتحتم وقوله قبل تعلقه

اي تعلق ببعض الاخبار بالمعنى الحقيقي وقوله بها اي ببعض الاخبار بمعنى الخبر
عنه والمراد بتعلقه بها دلالته عليها وقوله بل يثبت معها اي بل كونها بتلك الصفة
يثبت مع بعض الاخبار كقولك طلقت فانه ليس المقصود الاخبار عن طلاق
حصل في الواقع بل المقصود انشا طلاق بهذا اللفظ والحاصل ان الخبر ان كان
خبر اللفظ ومعنى لزم ما تقدم من الدور او التسلسل وان كان خبر اللفظ لا معنى
فلا يلزم ما ذكر والخبر عن تحتم الفعل الذي رد اليه الامر والخبر عن تحتم
الترك الذي رد اليه النهي من قبيل الثاني وح لا اعتراض هذا محصل
الجواب ورد بان الاستاذ يقول ان جميع الاقسام كلها من امر ونهي وغيرهما
راجعة الى الخبر الذي اريد منه الاخبار لفظا ومعنى لانه فر من التقسيم ولو رد
الامر والنهي الى الخبر الذي اريد به الانشا كطلقت وبعت قاصدا به انشا
البيع والطلاق فمردودهما للانشا وحقيقته غير حقيقة الخبر فلا ينهض
ما التزمه من رد الاقسام كلها للخبر لتستطرد مطلوبه من القول بوحدة الكلام
بل يثبت معها اي بل كونها بتلك الصفة يثبت مع بعض الاخبار كقولك
طلقت فانه ليس المقصود الاخبار عن طلاق حصل في الواقع بل المقصود
انشا الطلاق بهذا اللفظ وفي قوله بل يثبت معها انث الضمير باعتبار ان بعض
الاخبار جملة وفي بعض النسخ منه وهي ظاهرة وليس فيها تحتم الى اخره
للاستاذ ان يقول انما قصرت تفسير الامر والنهي الحقيقيين بنا على
ان الامر حقيقة في الوجوب والنهي في التحريم ولو سال عن امر الندب
لقال هو الخبر عن رجحية الفعل او عن نهي الكراهة لقال هو الخبر عن
رجحية الترك الى الاخبار بحلول العقاب اي ان فعل بالنسبة
للنهي وان ترك بالنسبة للواجب والمراد بالاخبار الخبر المعبر به كان اولى فاذا
قال اقيموا الصلاة واجبة فمعناه الصلاة يحل العقاب بتركها ولابد
واذا قيل لا تقربوا الزنا فمعناه الزنا يحل العقاب بفعله ولابد ويرد ذلك
القول بان خبر الله تعالى صدق والعفو مامول في حق غير الكافر فلو كان
معنى اقيموا الصلاة انه يحل العقاب بتركها ولابد لكان التارك لها ولو
من المؤمنين يحصل له العقاب ولا محالة مع ان ترك العقاب مامول من الله
في حق غير الكافر ويرد على هذا القول ايضا امر الندب ونهي الكراهة كما ورد

علي

علي الاستاذ فليس واحد منها اخبارا بحصول العقاب وبهذا اي بقولنا
العفو من الله مامول بطل على المعتزلة حد الواجب حيث قالوا الواجب ما يعاقب
على تركه ولا بد والحرام ما يعاقب على فعله ولا بد فرد عليهم بان الواجب قد
لا يعاقب تاركه لان ترك العقاب مامول من الله في حق غير الكافر حد
الواجب بنحو ما اي برد الامر والنهي الى الاخبار بحلول العقاب هذا
هو الذي قدمه بقوله المتا واليه مع ان الواجب لم يحده المعتزلة بذلك والواجب
بان الاشارة راجعة لما ذكر لكن في الكلام حذف مضاف اي بما تضمنه
ذلك وذلك لان رد الامر للخبر بتفسيره بالخبر بحلول العقاب على
الترك يتضمن ان الواجب ما يعاقب على تركه ولا بد يعني في اخر
وهو ان المعتزلة يقولون بعدم جواز العفو عن العاصي وح فلا يتاتى توبيخهم
المبني على مذهبهم والقاضي يقول الخ المقصود بهذا الكلام الرد على
الفخر الرازي في رده الامر والنهي الى الاخبار بحلول الثواب والعقاب
وحاصله ان هذا يقتضي ان الامر يستلزم الوعد والنهي يستلزم الوعيد
مع انه لو فرض ان الامر ورد بدون وعد او ان النهي ورد بدون وعيد
لتحقق الامر والنهي فالامر والنهي لا يستلزمان الوعد والوعيد فيصح
الامر والنهي بدون الثواب والعقاب وقوله والقاضي يقول لو فرض الخ
فيه ركة لان فرض معناه تحقق فاتحد الشرط والجزاء وخالفه الامام
والغزالي اي حيث قالا ان الامر والنهي يستلزمان العقاب والثواب
فلا يتحققا بدونهما وحاصله ان القاضي اي من ان الامر لا يستلزم
الثواب ولا العقاب بل الثواب والعقاب ثبتا بخبر اخر غير الامر والنهي
باخبار الله اي بخبر اخر غير الامر والنهي نحو ان فعلتم اثبتكم وان
تركتم عاقبتكم لا انهما لازمان عقلا اي ولا عادة لانهما من خبر
اخر واشكالات صعبة هو عين الابحاث المتقدمة مجال النظر اي
العقل اي مواضع النظر اي ان المواضع التي يتفكر فيها العقل لاجل الجواب عن
هذه الاشكالات الضعيفة ففي للتعليل والضمير عائد على الاشكالات
وانما احتجنا لذلك لان المجال محل الجولان وفي المنظور فيه الا في الاشكالات
الان يوفق الله لشي حسن من عنده فينبه على ذلك الهام الجواب

وبالجملة اي واقول • وفيما ذكرناه من ذلك اي من تلك الابحاث والاشكالات
نوع لا يحلها غير ملتفت فيه للمتفصل للحق عنه حدا اي كثيرا اي تشبا جدا
اي كثير وهي من مزال الاقدام جملة حالية ان يوفقنا بداي الموفقة
التامة التي هي عين اليقين او حق اليقين لا الموفقة بالاجمال لحصولها فصل
في اثبات الوحدانية هذا فصل الحق اشار الكم بذلك الي ان في الترجمة حذفا
من الصدر ومن العجز وانه ليس المراد مطلق فصل وهو ان المناسب للمصران
لو فيه الترجمة بما يطابق ما انطوت عليه كما فعل الم لكنه ترك التقسيم اتكالا
على ما يأتي مقدمة اي وهي مقدمة كتاب لارتباط مسايل بها ٢ الباب ص
والانتفاع بها فيه لا مقدمة علم في معنى الوحدة اشارة لتصورها
وقوله في اقسامها اعاد لطارات اشارة الي انه عطف على معنى لا على الوحدة
ولما توجه الم للامرين قدم الكلام على الاول وسلك مسلك اللف والنشر
المرتب لان الاول من باب التصور والثاني وهو تقسيمها يرجع
للتصديق والتصور مقدم على التصديق طبعا فقدم وضعا ليوافق
الوضع الطبع في طوالع اسم كتاب للبيضاوي وافاد الم بذكره
محل القول بين كون الشيء هيئة اشارة الي ان الوحدة امر اعتباري وقوله
بحيث البا للملابسة اي كون الشيء ملتبسا بحالة هي انه لا ينقسم الي امور
متشاركة في الماهية وهذا صادق بان لا ينقسم اصلا كالجزء كما في الجوهر
الفرد او ينقسم الي امور غير متشاركة في الماهية بل مختلفة فيها كما في زيد
مثلا والاولي الوحدة الحقيقية والثانية الوحدة الاضافية والنسبة الي
كل جزء من تلك الاجزاء المختلفة في الماهية لا باعتبار مجموعها والا كانت
كثرة لا وحدة شامل للواحد الحقيقي الاولي للوحدة الحقيقية والوحدة
الاضافية لان التعريف للوحدة لا للواحد اصلا اي بوجه من الوجوه
قوله كالجوهر الفرد والنقطة لا الي امور متساوية في الحقيقة اي بل مختلفة فيها
كالانسان اي كما صدق الانسان مثل زيد لانه هو المنقسم للاعضاء
المذكورة لا الانسان الكلي وانقسام ما صدق الانسان للاعضاء المذكورة من
انقسام الكل لاجزائه المختلفة اي بالشخص وقوله من يد الخ بيان للاعضاء
المختلفة وقوله ونحوها اي كالعنق والصدر فانها غير مستوية في
الماهية

الماهية اي بل مختلفة فيها فماهية اليد غير ماهية الرجل وماهية الراس كذلك
مغايرة لماهية غيره وكذا ماهية اللحم غير ماهية الانسان وهذا كله
على مذهب الفلاسفة القايلين بعدم اتحاد الاجسام في الماهية واختلافها فيها •
واما مذهب اهل السنة فالاجسام كلها متماثلة في الماهية فماهية اليد مماثلة
لماهية الراس والرجل وماهية الانسان كماهية اللحم والشجر فالماهيات
كلها متماثلة في التركيب من جواهر فردة متماثلة والاختلاف بينها انما هو بامور
خارجة عن الحقيقة فحقيقة الانسان والفرس وغيرهما واحدة واختلاف
افرادها انما هو بمشخصات خارجة عنها فقولهم الانسان ماهيته كذا
والحجر ماهيته كذا او الشجر كذا مذهب فلسفي ويخرج من التعريف الاولى
ويخرج عن التعريف لان ما لا يشمله التعريف خارج عنه لا منه ونحوها اي
كجملة من التراب او من الماء كعود من حجر ونحوه من كل ما كانت اجزاؤه
مستوية في الماهية فلا يقال للشيء من ذلك انه واحد كالجماعة فقط الاولى
كجملة من عسل لان الجماعة منقسمة بالفعل لا لانها تنقسم في المستقبل
وقال الامام في الارشاد المراد به امام الحرمين عند الاطلاق في هذا الفن وقيده
بالارشاد الذي هو احد مصنفاته لبيان محل قوله المذكور وقوله الواحد
الاولى اجراء التعريف على الوحدة ليطابق ما عقد له المبحث وان كان تعريف
الواحد يتضمن تعريف الوحدة واراد بالاصوليين اهل اصول الدين
وهم المتكلمون لا اهل اصول الفقه هو الشيء الذي لا ينقسم اي
فالعود وزيد والجماعة من نمط المثل لا يقال لشيء منها واحد على
هذا التعريف ويقال للجوهر الفرد وللنقطة واحدة على هذا التعريف
وعلى ما قبله يطلق عندهم على امور اي كالواحد بالنوع والواحد
بالجنس فيقال زيد وعمرو واحد بالنوع والانسان والفرس واحد
بالجنس وهذا الاطلاق يمتنع في حق الله اذ لا جنس له ولا نوع فلم يبق •
ان يطلق عليه واحد الا بمعنى انه لا ينقسم تعرف عما ياتي اي تعرف
تفصيلا مما ياتي فلا ينافي انها عرفت اجمالا لانها تقدمت في تعريف البيضاوي لان
مرجع الامور الاتية الي الواحد الحقيقي والاضافي وقد ذكرا فيما سبق فتامل
وقوله هو الشيء المناسب اسقاط الضمير لانه ضمير الفرق ولا محل له

في الاحتراز وكان المناسب رفع احترازا على انه خبر عن قوله الان يقال انه
مفعول من اجله والعامل محذوف وهو الخبر والتقدير اتي به احترازا
احترازا من المعدوم المناسب ان لو قال بدله قيد احترازا اخرج عنه المعدوم لان
الشي جنس ولا يناسب ان يقال في جانبه احترازا من كذا بل المناسب ان يقال
خرج عنه كذا فتامل كالجسم اي وهو ما تركب من جوهرين فاكثر وادخلت
الكاف الخط والسطح والاولى قصر الكلام على الجسم لان هذه من الامور الاعتبارية
عند اهل السنة فانه يقبل القسمة الضمير عائد على الجسم مع ما ادخلته
الكاف وهو المفرد اتي به مفردا دفعا لما يوهمه ظاهر قوله احترازا لخ من اشتراط
القسمة بالفعل والضمير في قوله فلا يسمى لخ راجع لما رجع اليه الضمير من قوله فانه
وهو الجسم وما ادخلته الكاف ولا تشتيت فيه وان جعل الضمير في يسمى راجعا
للمقسم فانه وان كان صحيحا معنى لكن يلزم عليه تشتيت الضماير وان كان يسمى
واحدا في اللغة اي فرد جسم باتفاق الفريقين وواحد بالشخص باصطلاح
الفلاسفة واللغة دون اصطلاح اهل الكلام والقاموس واحدا اصطلاح اللغة
وليس واحدا عند المتكلمين ولا عند الفلاسفة ولو قال الواحد هو الشي
اي وحذف قوله الذي لا ينقسم والضمير في قال للمولف بكسر اللام وهذا من كلام
الامام من عند نفسه وليس اعتراضا من المص عليه كما في اليوسي وكذا في المعالم
ان هذا استدراك على الامام فان كل منقسم اي كل ما قبل الانقسام
وقوله عندنا شيان اي او اشيا فالعود اشيا لا شي واحد فالمص قد اقتصر على
الاقل المحقق ولو قال شيان مثلا كان اولى وحيث كان المنقسم شيان فاكثر
فلا حاجة لقوله الذي لا ينقسم لاخراج ما ينقسم لعدم دخوله في الجنس
الان قوله لخ هذا اعتذار عن زيادة المولف قوله الذي لا ينقسم مع كونه
مستغنى عنه بقوله هو الشي تحقيق الحقيقة اي تحقيق كون
اللفظ باقيا على حقيقته ورفع التجوز اي بان يراد بالشي جنسه
اي جنس الموجود فيشمل موجودان تركبا فهي عبارة عن سلب الكثرة
فيه ان الوحدة هي الحقيقة الجملة اعني سلب الكثرة لا انها عبارة كما قال اذ هذا
يقتضي ان المراد لفظ الوحدة ونقل عن القاضي لم يقل وقال القاضي
اشارة الى ان هذا النقل عنه غير مجزوم به انها صفة نفسية اي وقيل
ان الوحدة

ان الوحدة من صفات المعاني فجملة ما فيها من الاقوال ثلاثة وقد ترك المصنف
ذلك القول والتحقيق الاول لم يتعرض لوجهه وكان المناسب ان لو تعرض
له او يحيل على ما مر في مبحث القدم والبقا اذ ما وجه به هناك عند حكاية
الاقوال في القدم والبقا يوجه به هنا وحاصله انها لو كانت حالا اثبتية
او معنى لاحتاجت لوحدة لوجوب الوحدة لصفاته تعالى وتحتاج تلك الوحدة
لوحدة وهكذا فيلزم الدور او التسلسل ثم ان المص فهم ان قول القاضي وامام
الحرمين انها صفة نفسية على معنى ان الوحدة حال واجبة للذات ما دامت
الذات غير معللة بعلة فلذا قال والتحقيق الاول وليس قصدهما ذلك بل
قصدهما بقولهما انها صفة نفسية انها واجبة لذاته تعالى لا لامر خارج عنها
بخلاف المعدودة فانها وجبت للذات لامر خارج عنها وكونها حالا او معنى او سلبية
شي اخر الواحد الحقيقي المناسب ان يقول الوحدة الحقيقية وكذا
يقال فيما بعده لان التقسيم جار على الوحدة لا على الواحد وان كان تقسيم
الواحد يستلزم تقسيم الوحدة الواحد بالشخص اي الواحد المبين بالشخص
لان الواحد هو الشخص لا غيره وكذا يقال فيما بعده ويصح ان تكون البا للملابسة
ويراد بالشخص التشخص وبالجنس الجنسية وح فالواحد في الاول مصدوقه
الفرد وفي الثاني الجنس تامل اما واحد بالاتصال اي ملتبس
بالاتصال اي اتصال اجزائه بعضها مع بعض وكذا يقال في قوله بالاجتماع
وهذه التسمية اصطلاحية لان التفسير الاتي يفهم منه خلاف ما يفهم من
التسمية ويسمى اي الواحد بالاجتماع يسمى واحدا بالتركيب واما واحد
بالمحمول اي ملتبس بالمحمولية اذ الواحد هو المحمول او تجعل البا للتصوير وكذا
يقال فيما بعده اقسام سبعة اي غير الواحد الحقيقي فالمجموع به ثمانية
ثم ان المص جعل اقسام القسيم قسيمة وذلك لان قسيم الحقيقي هو الاضافي
وكل ما ذكر من الاقسام بعد الحقيقي انما هي اقسام للاضافي فحق العبارة ان
يقول الوحدة اما حقيقية واما اضافية والاضافية اما وحدة بالشخص
او بالجنس او بالنوع او بالفصل او بالعرض لخ لكن المص استغنى بالنتيجة لان
قولنا الواحد اما حقيقي او اضافي والاضافي اما واحد بالشخص واما واحد
بالجنس لخ والحاصل ان اقسام الواحد الاضافي سبعة الاول الواحد الاضافي

سبعة الاول الواحد بالاتصال والثاني الواحد بالاجتماع وهما قسما الواحد
بالشخص والثالث الواحد بالجنس والرابع الواحد بالنوع والخامس الواحد
بالفصل والسادس الواحد بالمحمول والسابع الواحد بالموضوع وهما قسما
الواحد بالعرض والى هذه كلها اشار المص بقوله فهذه اقسام سبعة بينه اقسام الواحد
الاضافي فادخل اليها الحقيقي كانت ثمانية لا ينقسم بوجه اي لا عقلا
ولا بالفعل والاول الواحد الحقيقي اي كالنقطة والجوهر الفرد
والمناسب اسقاط الواو والثاني اي وهو ما ينقسم بوجه من
الوجوه بحيث لا يمتنع حمله على كثيرين اي كانت مختلفة في
الحقائق ام لا ولابد الاولى ان يقول ومع هذا فلابد ان يكون واحدا من
وجه كالانسان اي وذلك كالانسان فانه بالنظر لحقيقته واحد وبالنظر
لما صدقه كثير وكالحيوان ونحو ذلك والبياض مثلا ويجب
تغاير الوجهين اي يجب ان يحكم بتغاير الوجهين لوجود المنافاة بينهما
بالقلة والكثرة ولكن الاوضح ان يقول والوجهان متنافيان ولا حاجة
لهذا التطويل على انه لا حاجة لقوله ويجب الخ لان هذا المعنى قد
افاده اولا بقوله ولابد ان يكون واحدا من وجه وكثيرا من وجه لافادة هذا
هذا الكلام انه لابد من تحقق وجهين متغايرين متنافيين اذ لا يصح
ان يكون الشيء واحدا وكثيرا باعتبار واحد فلعل قوله ويجب الخ زيادة توضيح
لما قبله واذا كان كذلك اي واذا كان الواحد من وجه كثيرا من وجه
كذلك اي بتلك الحالة وهي وجوب تغاير الوجهين فجهة الوحدة
الصائغة للبيان اما ان تكون نفس الماهية المعروض الكثرة اللام متعلقة
بمحذوف صفة للماهية وفي الكلام حذف مضاف اي للماهية الكلية
المعروض الموصوف بالكثرة فالانسان واحد بالنظر لحقيقته وتلك هي
الحقيقة ماهية لافراده التي تعرض لها الكثرة وتختص بها فالواحد هو الانسان
وجهة الوحدة هي الماهية يعني الحيوان الناطق وهذه الماهية المفصلة غير
الواحد غاية الامر انهما مختلفان بالاجمال والتفصيل والمراد بكون الماهية
جهة للوحدة انها جهة لشيء واحد ثم ان هذه الماهية التي هي جهة الوحدة
تمام ماهية ما تحت الانسان من الافراد او جزؤها اي من ماهية الافراد

للموضة

للموضة للكثرة كالحيوان فانه واحد بالنظر لحقيقته وجهة الوحدة فيه
جزء من ماهية ما تحته من الافراد فان الجسم النامي الحساس ليس تمام ماهية
الفرد الذي تحته بل جزء من ماهيتها وتمام الماهية جسم نامي حساس متفكر
بالقوة وجهة الوحدة وهي حقيقته المذكورة جزء من ماهية الافراد التي تحته
والحاصل ان الواحد هو الماهية المجملة وجهة الوحدة هي الماهية المفصلة
وهي اما تمام ماهية ما تحت الواحد من الافراد واما ان تكون جزءا من ماهيتها
او خارجا عنها وذلك كالبياض فانه واحد بالنظر لحقيقته وهي لون مفرق
للبصر وجهة الوحدة فيه وهو كونه لونا مفرقا للبصر خارج عن ماهية افراده
وكذا الضاحك فانه واحد بالنظر لحقيقته وجهة الوحدة فيه وهي تقلص
الشفتين مع الاعجاب خارج عن ماهية افراده والاول اي وهو ما كان
جهة الوحدة فيه ماهية ما تحته من الافراد المعروضة للكثرة هو الواحد
بالنوع كتغاير زيد الخ الاولى كالانسان المتحد فيه زيد وعمرو وبكر
لان الواحد بالنوع هو الانسان لا الاتحاد تامل وهو جزء الماهية
الاولى ان يقول والثاني وهو ما كان جهة الوحدة فيه جزء الماهية
لان جزء الماهية ليس هو الثاني اما ان يعم حقيقتيهما اي
مشتركا بينهما كاتحاد الانسان الخ فيه تسمح والاولى ان يقول كالحيوان
المتحد فيه الانسان والفرس لان جهة الوحدة فيه بالنسبة اليهما هو الجنس
وهو الجسم النامي الحساس المتحرك بالارادة وكذا يقال فيما بعده
كاتحاد زيد وعمرو في الناطق الاولى كالناطق المتحد فيه زيد وعمرو
ليطابق المثل له لان الواحد بالفصل هو ناطق لا ان جهة وحدته
مختصة بحقيقة واحدة وهو الواحد بالعرض هذا التصوير للثالث
والمطابقة لما تقدم ان يقال وهو ما جهة الوحدة فيه خارجة عن
ماهية ما تحته من الافراد نعم ما قاله يستلزم ذلك لانه اما ان
تكون جهة الاتحاد محمولة على المتعدد او موضوعة له فيه ان المحمول انما
هو الواحد عن الماهية المجملة لا جهة الاتحاد وهي الماهية المفصلة
وكذلك الموضوع انما هو الواحد لا جهة الوحدة فكان الاولى ان يقول
قسمان لانه اما ان يكون محمولا على متعدد وذلك كالبياض المتحد فيه القطن

ومثل حيوان ناطق فانه
واحد بالنظر لحقيقته اعني
متفكر بالقوة صح

والثلج من جهة حمله عليهما ويسمى الواحد بالمحمول واما ان يكون موضوعا
للمتعدد وذلك كالانسان المتحد فيه الضاحك والكاتب من جهة وصفه لهما
وحملها عليه ويسمى الواحد بالموضوع فظهر لك ان الواحد بالمحمول نفس البياض
لانه الواقع محمولا وان الواحد بالموضوع نفس الانسان لانه الواقع موضوعا
للكاتب والضاحك وان الانسان ان اعتبر من جهة ان جهة الوحدة فيه
تمام ماهية افراده يقال له واحد بالنوع وان اعتبر من جهة كونه موضوعا
لا من جهة الوحدة فيه خارجة عن ماهيتها قيل له واحد بالموضوع
في حمل البياض عليهما اي بواسطة اضافة او اشتقاق بان يقال
القطن والثلج ذو بياض او ابيضان او بواسطة مبالغة والا فلا يصح
حمل البياض عليهما موضوعة له اي للمتعدد اي يحملان عليه
هذا التفسير غير مناسب اذ لا يظهر له معنى فالاولى الاتيان به
باسلوب التنويع او التعليل ويسمى الواحد بالمحمول فيه ما تقدم
اي الواحد المعين بالمحمول او الملتبس بالمحمولية فالبياض واحد ملتبس
بالمحمولية بخلاف الموضوع فانه ملتبس بالموضوعية او يكون جهة
الاتحاد له فيه ما تقدم لان الموضوع هو الواحد لا جهة الاتحاد موضوعا
اي للمتعدد فهو اي الواحد جعل موضوعا وحمل الغير المتعدد عليه عكس ما قبله
هذا هو الذي يفهم من عبارته كاتحاد الضاحك والكاتب في الاولى
كالانسان المتحد فيه الضاحك والكاتب من جهة وضعه لهما او حملهما
عليه كما مر القابل للقسمة صفة كـ ستة متشابهة
بالاسم والحد اي متماثلة في الاسم والحد كالمقدار اي الطول
والعرض والعمق واعلم ان الخط ما تركب من نقطتين فاذا انضم
خط لخط اي حصل سطح فالسطح مقدار تركب من خطين وكل خط
تركب من نقطتين واذا انقسم السطح لخطين فالخط والخط تشاركا في الاسم
وهو ظاهر وكذا في الحد فان الخط ما تركب من نقطتين او لغيره اي او
يقبل القسمة لغيره لا لذاته كالجسم البسيط اي وهو ما تركب من اجزاء غير
مختلفة الطبيعة وذلك كالحجر والماء والتراب والعسل فانه جسم بسيط
ويقبل القسمة لغيره واجزاؤه متماثلة في الاسم والحد بخلاف زيد مثلا فان
اجزاءه

اجزاءه ليست متماثلة في الاسم والحد وما ذكره الشارح من ان المقدار قابل للقسمة
لذاته واما الجسم البسيط فهو قابل لها بواسطة المقدار فهو مبني على مذهب
الفلاسفة من ان المقدار امر وجودي ومذهب اهل السنة ان المنقسم
لذاته انما هو الاجسام والمقادير امور اعتبارية لا تنقسم لذاتها الى
الاعضاء المختلفة اي بالاسم والحد وهو الواحد بالاجتماع اي
الملتبس بالجزئية او بذي الاجتماع واذا عرفت هذا اي
ما تقدم من معنى الوحدة مطلقا واقسامها عند الفلاسفة فتتوجه
الى الكلام على معناها بالنسبة اليه تعالى فنقول اعلم الخ نفي قبول الانقسام
ونفي لذاته اي انها نفي الكم المتصل والمنفصل في الذات والحاصل
ان المراد بكونه تعالى واحدا في ذاته انه لا يقبل التعدد اتصالا او انفصالا
فلا تقبل ذاته الانقسام ولا نظير له في الالوهية وهي الكون معبودا بحق
وحاصله اي حاصل المراد المذكور فلا مؤثر في جميعها
اي في جميع الممكنات ما وجد منها وما لم يوجد اما التاثير فيما وجد منها
فظاهر لانه اوجدها وما لم يوجد منها فتاثيره فيها بتخصيصها ببعض
ما يجوز عليها والتخصيص المذكور تاثير الاثر اجل لم الارادة من صفات
التاثير وفي قوله ولا مؤثر في جميعها سواه رد على المعتزلة فانهم ينفون
تاثيره في جميعها ويثبتون تاثيره في بعضها فهو الواحد في ذاته
تفريع على الحاصل اي واذا علمت ان المراد من كونه واحدا نفي الكم
المتصل والمنفصل تعلم انه الواحد في ذاته وقوله اي غير مؤتلف من جزئين
فاكثر تفسير للواحد في ذاته وانت خبير بان هذا التفسير اخص مما يشمله
المفسر فالمطابق ان لو قال اي غير مؤتلف من جزئين فاكثر ولا نظير له في ذاته
والواحد في صفاته والواحد في افعاله عطف على التفريع في قوله فهو
الواحد في ذاته وفيه ان هذا التفريع على ما تقدم من الحاصل من ان كونه
واحدا ينفي الكم المتصل والمنفصل في الذات فلو قال الشارح فاعلم
ان المراد من كونه واحدا نفي قبوله الانقسام ونفي نظير له في الالوهية
ونفي نظير له في الصفات ونفي ان يكون له شريك في الافعال وحاصله
نفي الكم المتصل والمنفصل في الذات ونفي الكم المنفصل في الصفات

والافعال فهو الواحد في ذاته وفي صفاته وفي افعاله فكان اولى   فلا مثل
له اي ولا نظير له اي في صفاته كما هو اللايق والمثل هو المشارك في جميع
الصفات والنظير هو المشارك في بعضها وقيل ان النظير هو عين المثيل
والواحد في افعاله المراد بها جميع الممكنات كما تقتضيه سيما في الكلام وكان
الاولى ان يقول في الافعال لان ظاهر لفظه يوهم انقسام الممكنات الى قسمين
احدهما افعاله دون الثاني وهذا قول المعتزلة   ولا شريك له فيها اي
لا شريك له مستقل بحيث يقاسمه في الفعل وينفعل كل منهما على حدته
ولا ضد اي لا مضاد ولا معاند يمنعه من الفعل   ولا وزير اي معاون
له ويعينه في الفعل وكان الاولى تقديمه على الضد لان الوزير غير
مضاد له كالشريك   وليست الوحدة الخ اي بهذا دفع ما يتوهم من
قوله قبل والمراد بكونه تعالى واحدا نفي قبول الانقسام ونفي نظير له في
الالوهية من كونه تعالى جوهرا فردا او معنى من المعاني   لان المعاني
لا تقبل الانقسام الخ فقضيته ان المعاني كلها لا تقبل الانقسام وقد سبق
قريبا ان المقادير تقبله لذاتها وهي من جملة المعاني وحينئذ فبين
الكلامين تدافع واجيب بان ما سبق جار على مذهب الفلاسفة
وما هنا جار على مذهب المتكلمين وحينئذ فلا تدافع   والا لزم
الخ اي والا بان كان من المعاني لزم ان يكون صفة غير قايم بنفسه   وقد
سبق استحالة ذلك اي استحالة ما ذكر من اللازم معنى   ودبا لجملة الخ هذا
شروع في الكلام على ما ادركته العقول في جانب المولى بحسب البراهين العقلية
والقواطع السمعية واطلق الشهادة على الدلالة مجازا وانما في قوله شهادة
بسببيه انه جل وعلا ذات اي لما سبق من وجوب اتصافه بصفات
المعاني والمعنوية ولا يتصف بهما الا الذات لا الصفة لاستحالة قيام الصفة
بالصفة وقوله قايم بنفسه خبر بعد خبر   لوجوب وجوده علة لما قبله
فقط وهو استغناؤه عن المؤثر وقوله موصوفا الخ علة لاستغنائه عن المحل
من صفات الجلال اي القهر واما صفات الجمال فهي صفات الاحسان
وهذا بيان لما لا يجاطب به   ليس بصفة من الصفات الاولى ثم بعده
على قوله موصوفا اي وإذا كان موصوفا بما تقدم من صفات الجلال والجمال
فلا يكون

فلا يكون صفة لاستحالة قيام الصفة بالصفة   ولا جرما فرع على
استغنائه عن المؤثر وقوله يجري عليه الحوادث اي يجري عليه الصفات او
الامور الحوادث وهذا وصف كاشف   ولا تمر عليه الازمنة اي لان الزمان
انما يمر على ما في جوف الفلك لان الزمن حركته والمولى ليس في جوف الفلك لاستحالة
المكان عليه   ولا يتخصص بجهة اي بان يكون في جهة المشرق او المغرب
لا يقبل الاجتماع اي لانه لا اجزاء له حتى يقبل اجتماعها او افتراقها
ولا صغرا ولا كبرا اي لا بحسب السن ولا بحسب المقدار بحيث يكون قليل الاجزاء
او كثيرها   كل الممكنات مفتقرة اليه اما المحدثة والحوادث منها اليه فظاهر
من حيث ايجادها واما افتقار غير الموجود منها اليه فمن حيث تخصيصه
باحد الامور الجايزة عليه كالعدم   وهو الغني عن جميعها لما كان لا يلزم من
افتقار الغير اليه ثبوت الغنى له نبه عليه بما ذكر   كل ذلك اي مجمل ما ذكر من انه
تعالى ذات قايم بنفسه موصوف بالاحاطة به من صفات الجلال والجمال وانه
لا مثل له ولا نظير له الخ   المنتهية الخ اشار الى ان تلك البراهين مع ما انها نظرية
كلها تنتهي للضرورة   وطوايف منها اي في شهادة البراهين بالامور
المذكورة والمعقول مفعول والمنقول فاعل وظاهره ان المنقول غير
البراهين وليس كذلك فهو اظهار في محل الاضمار ولو قال وطابقها المعقول
كان اوضح   ثم عجزت العقول اراد بها النفوس وقوله بعد اي بعد معرفة
الباري ومعرفة صفاته بالبراهين وقوله عن الادراك اي كنه ذاته وصفاته
ولما كان الادراك عجزها عن ادراك الكنه لا ينفي التفاتها وتشوقها للادراك
تلاه بقوله وانقطع الخ   فيما خرج عن دايرة التوهمات الاضافة للبيان
اي عن الذات التي خرجت عن جميع التوهمات والتخيلات لان الوهم انما
يدرك الامور المحسوسة او ان الاضافة من اضافة المشبه للمشبه به بجامع
الاحاطة في كل وعطف التخيلات على ما قبله من قبيل عطف المرادف
وقصاري امرها اي العقول بمعنى النفوس والارواح اي وغاية امرها   ارمن
انها صارت من اجل التحير الخ وهذا شروع في الكلام على ما حصل لغيرهم
وذلك ان العلم بجانبه تعالى له طريقان طريق اهل العلم وهي البراهين العقلية
والقواطع السمعية وهذه الطريقة هي المالوفة وطريق اهل الخصوصية

لا لاهل الخصوص فمن هذا العلم عائد فانه تعالى
بعد الكلام على ما حصل لهم

وهي بحسب المواهب الربانية والعلوم اللدنية فلما افاد الطريقة المالوفة اخذ
يتعجب من هذه فقال وقصاري امرها انها صارت من اجل الكلمة وهي في الاصل
النقطة بوزخ الحبي اي من اجل النقطة الضعيفة التي تقرب بها للذات العلية
كما هو المستفاد من التعبير بالكلمة والرمز اي الاشارة من الله للمعقول
التي بها اي بالنقطة اي بسببها تغيب المعقول عن العوالم كلها حتى ان المعقول
صارت تغيب عن احساسها وهذا هو المسمي عندهم بحالة الفنا وفيها
اي في تلك النقطة اي بسببها تاهت المعقول صارت تايهة فلم تهتد الي طريق
تصل به الي المطلوب وبها ولهت اي حصل لها وله اي ذهول حتي عن
نفسها تتطاير لاجل ما صارت وحاصله ان الكبرياء وهي عظمة الرب
لها حجب تمنع الخلق عن ادراك الرب وكذلك العزلة اردية تمنع من ادراكه
كرداء الادمي المانع من ادراك جسده لكن هذه الحجب انما تمنع الغير عن روية المولي
ولا تمنع الرب عن رويته للعالم فالمعقول تشبه الطير التي تحب ان ترى
ما حجب عنها شوقا علة لما قبله وهو قوله تتطاير من جميل اللقا
اي من لقا الذات العلية الذي هو جميل وهذا بيان لما لا يليق وتنسم
من مواهب لطف المعقول ما تروح اي تنشق رايحة طيبة تروح بها عن
القلب المحترق من مواهب الزيادة متعلق بتنسم اي تنشق رايحة
طيبة من المواهب الموصوفة بانها مزيدة لاجل كشف الغطا فاللام للتعليل
او للتقوية والمعني من مواهب هي زيادة كشف الغطا فثم كشف الغطا بروح
يستنشق منها رايحة طيبة تحي شيا اخر وهو ان الموصوف بانه يروح به
هو النسيم لا الريح فكيف قوله وتنسم ما تروح به فالروح بتنسم
والالة بتنسم بها الان فقال وتنسم بسبب ما تروح به المحرق الاحشا
اطلق الاحشا واراد بها اجزا القلب لا المصارين والطحال والكبد ونحوها
وربما عظم الشوق بلطف النسيم البابلية والاضافة للبيان اي ربما
عظم الشوق بسبب هذا النسيم الطيب فتخرج الروح من جسدها بسبب ذلك
ويصير الجسد ميتا فالنشاط للخروج اي خرجت الذات خروجا يترتب عليه
خروج الروح عن سجن الجسد والاضافة للبيان او من اضافة المشبه به
للمشبه وانه استعار السجن لشي مبهم يبين بالجسد واتصلت اي واتصلت
بلقي

بلقي الرب ولا تنهاية للذة هذا اللقا لما واقعة على اللقا واراد بالنعيم اللذة
على طول الابد اي الدهر او الدهر بقيد كونه طويلا اي ان هذه اللذة لا تنقطع
للجامع اي بين الشريعة والحقيقة وهو مغربي تلمساني من بلد العلم والجامع صفة
بما تقسمه لا مخصصة لان القطب لا يكون الا كذلك والقطب اخص من الولي
في هذا المعني اي المشار اليه بقوله وقصاري امرها الخ عن الوجد في نسخة
عن الحب والمقصود بالوجد ما يقع لارباب الاحوال من الصراخ وتشق الثوب
والعلام والحكم شرعا مجازا من اطلاق السبب على المسبب لان ما يقع منهم
من هذه الامور مسبب عن الوجد والنهي عن انكاره على اهله مغ شرب
الهوي الاضافة للبيان في الجلي والهوي هو الحب دعنا اي اتركنا من غير
اعتراض علينا لانك لا تدرك ما نحن عليه الي اللقا اي الي لقا الرب وقوله اذا
اهتزت الخ بيان لسبب الوجد وكيفيته ووقوعه باهله وهو من باب التنازع
الثلاث بسببه وكيفيته ووقوعه ترقصت الاشباح اي تمايلت الاشباح
اي الاجسام يا جاهل للمعني اي يا غير مدرك الحب وقد اوحي الله الي داوود
عليه السلام اذا اردت محبتي كذا فعادي نفسك وودني بعداوتها وعداوة
النفس بترك المالوفات فان ارتكاب ذلك بيان لمحبة الرب وورد في حديث
قدسي ان اهون ما انا صانع بالعالم اذا اثر شهوته على محبتي ان احرمه لذيذ
مناجاتي اما تنظر الخ هذا تنظير لهذا المقام ارتكبه طلبا للايضاح
وقوله المقتصاي الموضوع في القفص يا فتى اجرا الكلام على الغي وهو
الشاب لانه هو الذي شانه انكار ذلك ويحتمل ان يكون اراد بالفتى حقيقة
او حكما فيشمل ما هو كبير في السن وناقص في العقل حن اي مال الي المغني
هو الوطن ففيه اظهار في محل الاضمار فرنح بالتغريد اي بتصويته
ما ابتواده من الحزن فتضطرب الاعضا اي من ذلك الطير بالحس
والمعني اي في الظاهر والباطن فالمراد بالمعني ما قابل الحس واراد به الباطن
ويرقص اي ذلك الطير حال كونه في الاقفاص الي اللقا اي لقاء
محبوبه من اناثه كما هو مشاهد اذا فارق انثاه فتهتز ارباب العقول
عنا منه ان هذا لا يتفرع علي ما قبله نعم لو قال اذا رقص لجاز ظاهره الا
ان يحمل الفا على مجرد العطف اي واذا غني تهتز ارباب العقول كذلك الارواح

قوله

اي هذا النظير للطير   تهتز هزها اي تحركها فالضمير لارواح المحبين
للعالم الاسني اي ان الاشواق للعالم الاسني تحرك ارواح المحبين والعالم
الاسني بفتح اللام اهل حضرته تعالى وهم الملائكة هذا اذا قرئ العالم بفتح اللام
ويصح كسرها وعلى هذا فالمراد بالعالم الاسني اي المرتفع العالي هو الله تعالى
اثر منها بالصبر جواب عما يقال لا وجه لتحريك الاشواق لنا   وهي متوقفة
اي ملجأة اليه لك الشوق   فهل يستطيع الخ استفهام انكاري عمي
التقي   من شاهد المعنى اي من يريد المشاهدة للمعنى وهو العالم
الاسني الذي هو اهل حضرة الرب من الملائكة او الرب جل جلاله على ما تقدم
في تفسير العالم   فيا حادي العشاق لما انكشف الغطاء عن وجه معنى
اهل الوجد كان من المناسب ان يتبع ما سبق بقوله فيا حادي العشاق
اي يا مغني العشاق فالحادي هو المغني   قم واحدُ قائما اي وغن قائما لان
الغناء قائما اكثر تهييجا للسامع   وزمزم اي ارفع صوتك باسم
الحبيب وروحنا اي اجلب لنا الراحة   وصن سرنا اي صن الامور
الذي ينبغي اسرارها عن الناس اذا فهمنا في حال سكرنا فلا تذكرها للطيشنا
كقول بعضهم ما في الجبة الا الله تعالى او انا الله وسبحاني ما اعظم شاني وغير
ذلك من الالفاظ المنكرة بحسب الشرع   فانا اذا اطبنا الى بيان كوجه
المنا محنو فقولنا اذا اطبنا اي بسبب الحب وقوله وطابت عقولنا اي بسببه
وهذا تفسير لما قبله   وخامرنا خمر الغرام اي غطا عقولنا الغرام وهو
الحب الشديد الشبيه بالخمر   تهتكنا اي كشفنا الاقوال كقولهم ما في الجبة الا
الله والافعال ككشف العورة   فلا تلم السكران هذا تفريع على ما اقتضاه
كلامه من نفي اللوم عن ارباب الوجد من جهة الشرع اي اذا علمت ان ارباب
الوجد لا يلامون من جهة الشرع فلا تلم السكران الخ   لا ينفعوا اي لا يفرغ
وقرة عين اي وسرور عين واضاف السرور للعين مع ان محله القلب
لظهور اثره فيها   في غير ما مضرة اي في غير حالة ضرا من وصفها انها
مضرة اي مهلكة بحيث لا يحصل لنا من الامراض وذهاب الاموال ما يضلنا
فانا عبيد احسان لا عبيد امتحان ولذا قال بعضهم ما ابتلاني الله
ببلية الا ليرقيه او يطرده   هداة مهتدين اي نذل غيرنا على الصراط
المستقيم

المستقيم مهتدين في انفسنا   ولا بناعة بكسر النا الكتابة ويقال ايضا
تنبه بالكم كوحد   لهذا الصانع اي باسم الاشارة اشارة لاستحضاره له
على الدوام كما هو شان العارفين وعبر بيقول دون اقول اشارة الى ان
هذه العقيدة متفق عليها   ان يكون واحدا اي في الالوهية هذا
ما يقتضيه سياق الدليل المذكور والوحدة في الالوهية تتضمن نفي الكم
المنفصل بالنسبة للذات والصفات فهذا المبحث جار على وحدة الذات
والصفات انفصالا وعلى وحدته تعالى في الافعال واما الكلام على وحدة
الذات اتصالا فقد تقدم في المبحث الموضوع منه وسيصرح به ايضا
كما ان وحدة الصفات اتصالا قد سبقت ايضا   اذ لو كان معه ثان اي
او ثالث او رابع الخ وانما اقتصر على نفي الثاني لان الثاني لازم لكل عدد
بعده كالثالث والرابع وهكذا واذا انتفى اللازم انتفى الملزوم او يقال
انه فرض المسألة في الاثنين لان ذلك ادنى صور التعدد وما لزم منه يلزم
في غيره من باب اولى   للزم عجزهما او عجز احدهما اي او اجتماع الضدين
فاللازم اطراف ثلاثة وذلك لانهما اذا اختلفا اما ان ينفذ مرادهما
او لا ينفذ مراد واحد منهما او ينفذ مراد احدهما دون الاخر فيلزم على
الاول اجتماع الضدين وعلى الثاني عجزهما وعلى الثالث عجز احدهما ولم
يتعرض المصنف للاول لظهور امتناعه والحاصل ان اللازم للاختلاف فيهما
اطراف ثلاثة اجتماع الضدين او عجزهما او عجز احدهما ولما كان الطرف
الاول امتناعه ظاهرا لم يذكره   عند الاختلاف اي الواجب ولا بد
حذفه لدلالة ما بعده وهو ذكره في الاتفاق عليه لان الاقسام اربعة
اختلاف في جائز وواجب واتفاق كذلك والمصنف فرض الكلام في الواجب
منهما   للزم عجزهما الخ اي والثاني باطل فكذا المقدم   وقهرهما الخ
اي ويلزم قهرهما او قهر احدهما عند الاتفاق لواجب اي على كل منهما او
على احدهما فاذا اوجبنا على كل واحد منهما موافقة الاخر حصل القهر
لكل منهما وان وجبت الموافقة على احدهما لصاحبه فقط حصل
القهر لاحدهما   مع استحالة ما على احدهما راجع لقوله وقهرهما او قهر
احدهما اي انه يلزم على كون الاتفاق واجبا قهرهما او قهر احدهما

مع استحالة ما علم امكانه وبيان ذلك انه اذا توجه احدهما الى تسكين
زيد مثلا والفرض ان الاخر يجب عليه موافقة صاحبه كان التحريك في
جانبه مستحيلا وقد كان ممكنا في حد قبل ان يتوجه صاحبه الى التسكين
لكل واحد متعلق بامكانه اي وقد علم امكانه بالنسبة لكل واحد
وكذا قوله باعتبار الخ والباقية للسببية واعلم ان الاستحالة لما علم
امكانه بالنسبة لمن وجب عليه موافقة صاحبه فهي بالنسبة للاثنين اذا
كان كل منهما يجب عليه موافقة صاحبه وبالنسبة لاحدهما اذا كانت
الموافقة واجبة على احدهما فقط   ونفي وجوب الوجود الخ معطوف
على استحالة اي لو كان معه ثان للزم قهرهما او قهر احدهما مع استحالة
ما علم امكانه ومع نفي وجوب الوجود الخ فهو اشارة للازم ثالث لتعدد
الاله مع الاتفاق الواجب واللام في قوله لكل واحد بمعنى عن متعلقة
بنفي   للاستغنا الخ هذا بيان للزوم نفي وجوب الوجود عن كل
واحد عند التعدد مع الاتفاق وحاصله ان الذي يدل على وجوب
وجود الصانع هو افتقار جميع الحوادث اليه ووجودها فاذا كان وجودها
يتحقق عند احدهما صار الاخر مستغنى عنه وح فلا يجب وجوده
هذا حاصل كلام المص وفيه ان الدليل يلزم من وجوده وجود المدلول
ولا يلزم من عدمه عدم المدلول الا ترى ان العالم دليل على وجود الباري
فيلزم من وجود العالم وجود الباري ولا يلزم من عدم وجود العالم
عدم وجود الباري اذ المولى موجود في الازل قبل العالم من غير ان
يكون ثم يدل عليه كان الله ولا شيء وح فلا يلزم من نفي الافتقار
نفي وجوب الوجود فقول المص للاستغنا الخ لان فيه تمسك بعكس
الدليل لانه قد استدل بنفي الدليل على نفي المدلول وهو لا يلزم واجيب
بان في العبارة حذفا والاصل ونفي تحقق وجوب الوجود فاللازم
لتعدد الاله مع الاتفاق انما هو نفي تحقق وجوب الوجود فقط لا نفي
حصوله وتحصل من كلام المص ان اللوازم لتعدد الاله مع الاتفاق ثلاثة
كما انها عند الاختلاف كذلك كما مر فجملة اللوازم لتعدد الاله ستة
وكلها منتفية واذا انتفت اللوازم انتفى الملزوم وهو تعدد الاله
وهذا



وهذا اذا كان اختلافهما او اتفاقهما واجبا   فان لم يجب اتفاقهما
الخ هذا صادق على ما اذا استحال اتفاقهما وعلى ما اذا جاز والمقصود الثاني فلذا
اضرب للاخص المراد بقوله بل جاز واما الصورة الاولى فقد تقدمت
لان الاتفاق اذا كان مستحيلا كان الاختلاف واجبا   لزم قبولهما الخ
يعني ان الاختلاف اذا كان واجبا بالفعل لزم العجز بالفعل كما تقدم
لا قبوله واما اذا كان جائزا فاللازم قبول العجز لا العجز بالفعل وح فقوله
لزم قبولهما العجز ظاهر واما قوله وعلى الاول اي ما حصل عند اختلافهما
بالفعل المشار له بقوله لزم عجزهما او عجز احدهما فالاولى حذفه وقوله
لزم قبولهما العجز اي وقبولهما التقهر لانه يلزم من جواز الاختلاف جواز
الاتفاق ويترتب على الاول قبول العجز وعلى الثاني قبول القهر ففي كلامه
قصور والحاصل ان الاتفاق اما واجب او جائز والاختلاف كذلك
وقد اقام الش على كل دليلا فالادلة اربعة واللوازم ستة   في هذا الفصل
فيه ان الفصل اسم للالفاظ المخصوصة الدالة على معاني مخصوصة وهي
كلام وح فقوله اعلم ان الكلام في هذا الفصل فيه ظرفية الشيء في نفسه
وقد يجاب بانه اراد بالفصل المعاني فالكلام مظروف والمعاني ظرفية
الدال في المدلول على احدى الطريقتين او انه من ظرفية الكلي في الجزئي
وهي عكس عن تحقيقه فيه اي الكلام المتحقق في هذا الفصل ويصح
ان يراد بالكلام التكلم وفي بمعنى الباء   مرتب على ثلاثة مطالب اي
مبني وجار عليها وهي مرادة لا بقيد كونها مذكورة في هذا الفصل وليس
المراد كونه مرتبا عليها انه متوقف عليها بحيث تذكر مقدمة وتمهيدا له
ثم يذكر هو اي الكلام في هذا الفصل بعدها لان المطالب الثلاثة نفس
الكلام في فصل الوحدانية والمراد بالفصل المشار اليه فصل الوحدانية
على ما يقتضيه السياق لكن بالنظر لما هو اعم من هذا الفصل لاجل
صحة قوله مرتب على ثلاثة مطالب وليس المراد بفصل الوحدانية
المشار اليه خصوص ما ذكره في هذا الفصل المذكور هنا لانه انما جرى على
مطلب واحد منها فاندفع ما يقال الظاهر قوله مرتب على ثلاثة مطالب ان
ما ذكره في هذا الفصل جار على ثلاثة مطالب وهذا ليس كذلك كما مر فتدبر

اقامة البرهان الخ فيه ان الطلب
من انه جاري على مطلب واحد منها
الاول بيان معنى الوحدة من حيث تصورها بالتوقيف ومن حيث الحكم عليها
بالوجوب ومن حيث اقامة البرهان على وحدة الذات ففي كلام الشارح قصور
فكان الاحسن ان لو قال وحدة الذات من حيث تصورها ومن حيث حكمها
ومن حيث اقامة البرهان عليها . بمعنى نفي تركيبها الخ تقدم ان الواحد
ان تركب من اجزاء مختلفة في الاسم والحد كان واحدا بالتركيب ويسمى ايضا
واحدا بالاجتماع وبالارتباط وان كان لا يقبل القسمة اصلا قيل له
واحد حقيقي وعبارة الشارح هنا مغيرة لنفي الاول فقط وربما يتوهم
ان الذات جسم بسيط وهو الواحد بالاتصال كالماء والعسل مع ان هذا
محال نفاه بقوله وعدم انقسامها اي الى اجزاء متساوية في الاسم والحد
فالعطف مغاير وقوله نفي تركيبها اي انتفا تركيبها فاراد بالنفي الانتفا
وبالتركيب التركب وهذا اشارة لنفي الكم المتصل في الذات نفي نظير
له اي مشابه له مستقل بحيث يضاده وقوله او قسيم له او مشارك يشاركه
ولا يستقل بان يقوم بكل واحد منهما بعض الالوهية لانقسامها بين
الالهين فالعطف مغاير لكن الادلة انما تناسب الاول والظاهر ان قوله
في الالوهية راجع للطرفين معا ويحتمل رجوعه للاخير فقط فيكون الاول
مطلقا اي نفي النظير في الالوهية وفي الذات وعلى كل حال هو اشارة
لنفي الكم المتصل في الذات وفي معناه اي وفي معنى نفي النظير
اي من معناه اي من لوازم انفراده الخ وذلك لانه اذا انتفى نظيره تعالى
ثبت انفراده بايجاد جميع الكائنات وهذا اشارة لنفي الكم المتصل في
الافعال او افعالا اي سواء كانت الافعال اختيارية او اضطرارية
خلافا للمعتزلة في الاختيارية والحاصل ان الذوات وصفاتها من
الالوان مخلوقة لله قطعا من غير نزاع وكذلك افعالها الاضطرارية
والخلاف انما هو في افعالها الاختيارية وانظر قول الشارح ذواتا
او افعالا فانه غير شامل للصفات فالمناسب ان لو قال ذواتا كانت
او صفاتا او افعالا الا ان يقال انه اراد بالذوات الامور المتحققة في
الخارج فيشمل الصفات ويرد عليه انه اذا كان المراد بالذوات الامور
المتحققة

المتحققة في الخارج فيشمل الصفات ويرد عليه انه اذا كان المراد بالذوات
الامور الا الافعال ايضا فما وجه ذكرها بعد الا ان يقال نص لها اهتماما بها ورد
على الخالق وعدم اسناد التأثير الخ عطف على ايجاد عطف عام على خاص لان
التأثير صادق بالايجاد والاعدام بمعنى مخالفته الخ اي فليس هناك حقيقة
حلية مجتمعة مع شيء من الحوادث فصح تفريع قوله فليس فلا مثل لان المثل ما اجتمع
مع غيره تحت حقيقة واحدة كما انه اي الباري لا اصول فيها اي في الحوادث
اي منها واناط الحكم بالحوادث وهي الموجودات لانها هي التي يتوهم مماثلتها
له تعالى واما غير الموجودات فلا يتوهم مماثلتها له تعالى لا يقال ان المطلب الثالث
يغني عنه الثاني لانه اذا انتفى النظير له تعالى كان مخالفا لجميع الحوادث فهو مكرر
معه لانا نقول المراد من قوله الثاني نفي نظير له اي من الضد ما وهذا الثالث
نفي النظير من الحوادث فلا تكرار فقد سبق الكلام عليه اي وكذا ما يتعلق
بالثالث عن الجرمية هي عبارة عن كون الذات جرما بان تاخذ قدرا من
الفراغ كانت جوهرا فردا او مركبة فعطف التركيب من عطف الخاص على العام ولما
كان المطلوب في العقايد التوضيح لم يقتصر على ذكر العام فانظره هناك
اي ان اردت استحضاره فانظره الخ واما برهان المطلب الثاني الخ المناسب
لما سبق في ذكر المطالب اسقاط لفظ برهان فهو الذي نتعرض له هنا فيه
ان المطلب الثاني مشتمل على شيئين نفي النظير في الالوهية ونفي المشاركة
في الافعال المشار له في التقسيم بقوله وفي معناه انفراده تعالى بجميع الخ مع
انه لم يتعرض في هذه الاسطر الاتية الا للقسم الاول فكيف يقول انه
تعرض للقسم الثاني هنا واجيب بان المقصود من المطلب الثاني هو نفي
النظير واما انفراده بالايجاد فهو مذكور بطريق التبعية ولا عبرة بالتابع
وبان الاول من هذين القسمين مستلزم للثاني قطعا فالتعرض للاول
منهما متعرض للثاني ضمنا بل هذا الدليل بعينه كفيل بالجميع كما ينبه عليه
بعد بقوله وبهذا الدليل بعينه الخ في الوهية الاولى في الالوهية لان
عبارته تقتضي التخصيص وان هناك الوهية اخرى لغيره اذ لو كان
معه اله اخر المناسب لما قبله ان يقول لو كان معه مشارك في الالوهية الخ لكن
المعنى واحد لم يخل اي امرهما فالتنا على ضمير يعود على ما يفهم من المقام وليس

بمروفلوان الصواب لم يخلو اي الالهان لان الفاعل عمدة لا يجوز حذفه الا في
مواضع ليس هذا منها   اما ان يختلفا في الارادة على جهة التضاد اي على جهة
التضاد والاضافة بيانية وقيد بذلك لان الاختلاف في غير هذا الوجه
قد يتحقق فيه الاجتماع والمراد بالتضاد معناه اللغوي وهو التنافي
الشامل للتنافي بين الضدين اصطلاحا كالحركة والسكون وبين
النقيضين كالوجود والعدم وح فيندفع ما يقال كيف يقول على جهة
التضاد مع انه سياتي بقوله بان يريد احدهما وجود الجسم والاخر عدمه
وهذا من التناقض لا من التضاد وايضا لو اريد التضاد اصطلاحا لم
تكن هذه القضية وهي لوهن منفصلة اخر اما ان يختلفا في الارادة على جهة
التناقض او يتفقا مانعة خلو كما قال لا يخلو الحال ان يختلفا في الارادة
على جهة التناقض   والتالي بقسميه محال المناسب ان لو قال باطل لان
قوله محال اما الملازمة اي اما بيانها وهذا جواب عما يقال يمكن ان يوجد
الالهان ولا يختلفا في الارادة ولا يتفقا فيها بان يريد احدهما ممكنا ولا يريده
الاخر ولا يريد خلافه وح فالملازمة ممنوعة وقوله ما سبق اي في باب
الصفات   من وجوب عموم الخ المقصود من هذا الكلام وجوب عموم تعلق
الارادة لانه هو الذي يخصنا في هذا المقام وقوله فلو كان الخ من جملة الملازمة بيان
لا قوله لم يخل الخ وكان الاوضح ان لو قال بدليلها ما سبق من وجوب عموم
تعلق ارادة الاله فلو كان الخ   بمعنى ممكن هذا شامل للوجود والعدم
والزمان المخصوص دون غيره والصفة المخصوصة دون الاخرى   ومهما
تعلق بالفعل ارادتان الخ المناسب لما مر ان يقول ومهما تعلق بالفعل
ارادتان وقوله بان الخ لكنه اقتصر على الارادتين ليفيد ان المقصود عموم
تعلق الارادة دون ما عداها بقي شيء وهو ان الارادتين قد تتعلق احداهما
بالفعل والاخرى بالترك كما اذا تعلقت احداهما بالوجود والاخرى
باستمرار العدم لان العدم بعد الوجود فاستمرار العدم غير فعل وهذا لا يشمله
قوله ومهما تعلق بالفعل الخ فكان الاولى ان يقول ومهما تعلق بداي بالممكن
ارادتان ليشمل ذلك الا ان يقال انه ماشي على ان الترك فعل بقي بحث اخر
وهو ان الذي يترتب عليه قوله لم يخل الخ انما هو توجه الارادتين للممكن لا مع
تعلقهما

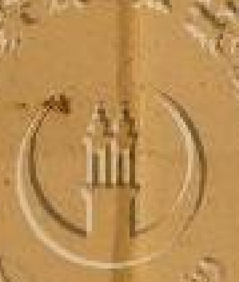


تعلقهما بالفعل كما هو ظاهر المص لانهما متى تعلقتا بالفعل لم يصح ان يقال اما
ان يختلفا او يتفقا فكان الاولى للمص ان يقول ومهما توجه للممكن ارادتان
وكذا يقال في قوله فيلزم وجوب تعلق ارادة كل منهما الخ فكان الاولى
ان يبدل التعلق بتوجه   لم يخل اي الالهان اي لم يخل امرهما ففي الكلام
حذف مضاف   واما بطلان التالي اي واما بيان بطلان التالي وهو
عطف على قوله اما الملازمة   فببطلان طرفيه اي لان المركب يبطل ببطلان
اجزائه   وهما الاتفاق والاختلاف اي اتفاق الالهين او اختلافهما
ولعله اتى بهذا التفسير خوف الغفلة عما تقدم والا فلا حاجة اليه
وهو الاختلاف اي اختلاف الالهين في الارادة   لو اختلفا في الفعل الاولى
ان يقول لو اختلفا في الممكن لان الاختلاف يجري في الممكنات المتقابلات الست
بان يريد احدهما وجود الجسم الخ هذا من قبيل النقيضين وقوله او
يريد احدهما حركته الخ هذا من قبيل الضدين وقوله بان يريد الخ تصوير
للاختلاف في المقام وانت خبير بان هذا التصوير يوهم الحصر فالمناسب سوقه
باسلوب التمثيل او يأتي بلفظ مثلا لان الاختلاف يأتي في المتقابلات الست
والاخر تسكينه الاولى سكونه   للزم عجزهما الخ هذا تال للشرطية
المذكورة قبل وحذف الاستثنائية اي لكن التالي باطل وسيذكر بيان
الملازمة وبطلان التالي وكان الاولى ان يقول للزم اجتماع المتنافيين
او عجزهما او عجز احدهما ليوافق البيان الذي ذكره بعد بقوله وذلك اي العجز
مع زيادة مستحيلات اي بعضها يخص الطرف الاول وهو عجزهما
وبعضها الاخر للطرف الثاني وهو عجز احدهما تماسيا في وعبارته ظاهرة في
ان الزيادة متعلقة بالاختلاف فقط وليس كذلك   سيذكرهما اي
سيذكر ما يرجع لكل طرف منهما وهذا الاسلوب يقتضي قرب محل الذكر
وهو كذلك   وذلك اي وبيان ذلك اي ما ذكر من الملازمة التي حكمت
بها الشرطية القائلة لو اختلفا في الفعل الخ   كاجتماع النقيضين
ناظر للمثال الاول اعني قوله بان يريد احدهما وجود الجسم والاخر عدمه وقوله
او ما في حكمهما اي او ما في حكم النقيضين ناظر للمثال الثاني وهو الحركة
والسكون وانما كانا في معنى النقيضين لان الحركة والسكون لا يرتفعان

ولا يجتمعان وان كانا غير نقيضين بل ضدان والحاصل ان الضدين ان كان
بينهما واسطة صح ارتفاعهما كالبياض والسواد فانه يصح ارتفاعهما
وتثبت الحمرة وان لم يكن بينهما واسطة كالحركة والسكون فلا يصح ارتفاعهما
كما لا يصح اجتماعهما وهذا القسم في معنى النقيضين من حيث انهما
لا يجتمعان ولا يرتفعان ولو قال لزم اجتماع المتنافيين كان اخصر واشمل
فيكون الجرم الخ هذا مفرع على قوله لما يؤدي اليه وسلك في هذا
التفريع طريق النشر على ترتيب اللف وذلك لا يفصل الاشارة راجعة
للتفريع والمراد لا يقبله العقل واما مجرد التعقل والتصور فممكن كذا قال
الشارح وهو غير لازم لان ما ذكرنا كانت استحالته ظاهرة جدا عبر بما
ذكر مبالغة واذا لا يخلو الخ اي واذا كان نفوذ ارادتيهما معا محالا فلا يخلو الخ
فان قلت لنا راجع لقوله او لعليهما واما ما يرجع لقوله لاحدى الارادتين
فهو ما ذكره بعد بقوله واما ان كانت ارادة احدهما الخ لزم عجز الالهين
اي وذلك باطل ويلزم ايضا الخ هذا شروع في بعض الزيادة التي اشار لها
فيما تقدم بقوله مع زيادة مستحيلات سنذكرها ويأتي التنبيه على
البعض الباقي عند قوله واما ان كانت الخ خلو المحل عن النقيضين
اراد بهما ما يشمل المساوي للنقيضين كالحركة والسكون فاذا توجهت ارادة
احد الالهين لحركة الجرم وتوجهت ارادة الاخر لسكونه وتعطلت
كل من الارادتين صار ذلك الجرم غير متحرك وغير ساكن واذا توجهت ارادة
احدهما لوجود الجرم وتوجهت ارادة الاخر لاستمرار عدمه وتعطلت الارادتان
صار ذلك الجرم خاليا عن النقيضين لانه لم يكن موجودا ولا معدوما وما
وايضا فلا مانع من نفوذ الخ حاصله انه اذا اراد احدهما الحركة مثلا والاخر [illegible]
ولم تنفذ ارادتهما فنقول لا يخلو اما ان يكون الذي منع من نفوذ كل من
الارادتين مانع ولا يكون الا نفوذ الارادة الاخرى السكون وبالعكس واما ان
يكون عدم نفوذ كل من الارادتين لغير مانع فان كان المانع من نفوذ
ارادة كل منهما هو نفوذ ارادة الاخر لزم وجود الفعل بالارادتين وعدم
وجوده بهما وذلك لان ارادة الحركة مثلا اذا لم تنفذ فلا يوجد الفعل
وهو الحركة الا بها اذ لا وجود له الا بها لكن الارادة الاخرى وهي ارادة السكون
التي

التي ما نفذت لم تنفذ ايضا فيلزم ان تنفذ ارادة الحركة اذ لا مانع لها فيلزم
وجود الحركة بها وعدم وجودها بها ومثل هذا التقرير يقال في ارادة السكون
فنفوذ ارادة السكون يثبت السكون وتنفيذ ارادة الحركة وكذا العكس
فيلزم ان السكون موجود بارادته معدوم بها والحركة كذلك هذا ان قدرنا
ان مانع الحركة نفوذ ارادة السكون ومانع السكون نفوذ ارادة الحركة فان
قدرنا ان كلا من الارادتين منعت من النفوذ بدون مانع لزم ثبوت المنع
بدون مانع وحصول المنع من غير مانع باطل فقوله وجود الفعل اي وهو
الحركة والسكون فالفعل شامل للامرين وقوله ان ثبت المانع شرط راجع للطرفين
والمراد بالمانع نفوذ احدى الارادتين بدليل كلامه السابق والضمير في قوله
بهما راجع للارادتين وانت خبير بان وجود الفعل وعدم وجوده انما ذكر
بالنسبة لاحدى التي توقف ايجاد الفعل واعدامه لا للارادة كما توهمه
ظاهر عبارته اللهم الا ان يعتبر ان الضمير راجع للارادتين على حذف مضاف
ويكون الباء سببية اي وجود الفعل بسبب تخصيصهما وعدمه كذلك
او حصول المنع من غير مانع عطف على قوله وجود الفعل وعدم وجوده
بهما اي لزم ما ذكر ان ثبت المانع ولزم حصول المنع من غير مانع ان لم يثبت
المانع لابطال التحجير او لا بوجود المانع حيث قال وايضا فلا مانع من نفوذ ارادة
كل واحد منهما وقرينة الا نفوذ ارادة الاخر [illegible] فلا وجه للترديد بعد ذلك
لانا نقول انه لم يجزم اولا بوجود المانع لان قوله وايضا فلا مانع الخ معناه
انه عدم نفوذ كل من الارادتين ان كان لمانع فلا يكون الا نفوذ ارادة الاخر
بقرينة التفريع بعد ذلك فهذه ثلاثة اوجه من الاستحالات
هي لزوم عجزهما لقوله ويلزم ايضا وقوله وايضا فلا مانع الخ وهذه اللوازم
الثلاثة اولها اصلي والاثنان بعده زائدان عليه وانما كان الاول
اصليا لانه المذكور في المتن دون الاخيرين واما ان كانت الخ هذا
مقابل قوله سابقا فان تعطلتا معا وكان المناسب ان يقول وان تعطلت
احداهما اي وتعلقت ارادة الاخر بهذا الشيء وان كان المعنى واحدا
احدها انه يلزم عليه عدم عموم التعلق هذا صادق بصورتين انه لا يكون
لتلك الارادة المعطلة تعلق اصلا او لها تعلق لكنه غير عام وهذا اللازم من

جملة اللوازم الزائدة المشار لها بقوله سابقا مع زيادة مستحيلات
وقد سبقا اي في مبحث وجوب عموم التعلق وقوله ان تكن اي اللازم المذكور
وهو عدم عموم تعلق الارادة والقدرة واذا استحال اي عدم عموم
التعلق لم يكن الخ وفيه انه لا حاجة لهذا لان المقصود قد تم بقوله وقد
سبق ان ذلك مستحيل اي واذا كان عدم عموم التعلق مستحيلا بطل ملزومه
واذا بطل ملزومه ثبت المدعي وفي المهاري انه اي بهذا دفعا لما يتوهم
من كون احد الالهين اقدر من الاخر بظاهر القول واما ان كانت ارادة احدهما
خاصة الخ عجز من لم تنفذ ارادته فيه ان عدم النفوذ عجز فلا معنى
لهذا اللزوم لما فيه من لزوم الشيء لنفسه واجيب بان الاسلم اذ عدم
النفوذ عجز لان العجز صفة وجودية مقابلة للقدرة فيترتب على عدم تعلق
القدرة هذه الصفة الوجودية فلا اشكال مع كونه الما المقام في غنية
عن هذه الجملة فالاولى اسقاطها ويمكن ان يوجه الاتيان بها بان يقال
اتي بها ليوضح به جهة ترتب ما بعدها على ما قبلها وفي بعض النسخ
اسقاطها وهو الانسب عجز الاله الذي نفذت ارادته اي لان مماثله
قام به العجز وهذا الذي نفذت ارادته مثله وقوله ايضا اي كما ان عجز من لم
تنفذ ارادته لانهما مثلان المثلان هما الامران اللذان يجب
لاحدهما ما يجب للاخر ويجوز على احدهما ما جاز على الاخر ويستحيل على
احدهما ما استحال على الاخر فالمماثلة يترتب عليها ثلاثة امور والشارح
اقتصر على ترتيب الوجوب حيث قال فيجب الخ لانه المقصود في المقام
لان المقام للواجب بصفة اي وهي تعلق الارادة وقوله الترجيح
الخ اي وهو باطل وكذا ما استلزمه فان فرض الخ اي انه لو فرض
ان هناك مرجح رجح احد المثلين على الاخر فيقال في رده انه يلزم عليه
حدوثهما ويتسلسل الكلام الى الثالث اي الى الاله الثالث الذي رجح
احدهما فيقال هذا المرجح اما مثل الاولين فالموجب الى كونه يرجح احد
المثلين على الاخر فان قيل الذي جعله مرجح الرابع فيقال فيه ما ذكر
وهكذا فيلزم الدور او التسلسل فهذه لوازم اربعة لعجز احدهما وتعطيل
ارادته واللازم الاصلي منها هو الثاني واما الاول والثالث والرابع فهي
لوازم



لوازم زوائد وحينئذ فكان الاولى للمتن ان يقدم اللازم الثاني من تلك
اللوازم وهو عجز من لم تنفذ ارادته ويؤخر اللوازم الزائدة بعده واما
بطلان الطرف الثاني اي واما بيانه وكان المناسب للسياق السابق وهو
قوله ووجه بطلان الطرف الاول ان يقول ووجه بطلان الطرف الثاني
وذلك اي وبيان ذلك اي ما ذكر من الاوجه اما ان يكون واجبا في
كل منهما او على احدهما دون الاخر فيتاتى له التفصيل الاتي واما ان يكون جائزا
اي وكلاهما باطل لانه يلزم الخ وقوله فيلزم الخ تفصيل لهذا المتقرر وقوله في
الاتفاق الواجب اي على كل منهما وقوله ان يكون كل منهما مقهورا على مخالفة الاخر
اي وحينئذ فيكون كل منهما مقهورا غير مختار وان كان احدهما الخ المناسب
لما قبله ان يقول ويلزم قهر الذي لا يقدر عليها ان كان احدهما لا يقدر عليها
لم يتاتى من المقهور ذلك قال المهاري هذا انما يناسب الطرف الاخير
وهو قوله او احدهما وكان المناسب الاتيان بما يرجع للطرفين معا ويجاب
المقهور يصح رجوعه للاول ايضا لان المقهور صادق بكل منهما نعم لو قال الشارح
واذا كان اتفاقهما معا او احدهما واجبا لزم نفي الاختيار عن الاثنين او عن احدهما
وعدم اختيار الاله باطل لقوله تعالى وربك يخلق ما يشاء ويختار فيبطل
ما استلزمه لكان اوضح كيف وربك الخ استفهام انكاري اي كيف يتاتى
ان يكون الاله مقهورا غير مختار وقد قال تعالى وربك يخلق ما يشاء ويختار
وبهذا يتم له الدليل المقامي فيكون مركبا من العقلي والنقلي وايضا
يلزم من قهر احدهما الظاهر من تتمة قوله قبل ولزم قهر الذي لا يقدر عليها
ان كان احدهما يقدر عليها دون الاخر لانه لازم مستقل فكان المناسب ان
لا ياتي فيه بلفظة ايضا ويلزم ايضا في الاتفاق الواجب اي على كل منهما او
على احدهما دون الاخر وهذا اللازم هو المشار له في المتن بقوله لما استحالة
ما علم امكانه لان كل واحد منهما اي من الالهين وقوله منفردا اي بانفراده
اي اذا نظرت اليه حدوثه وقوله ان يوجد كلا من الحركة والسكون اي
يوجد كلا منهما بدلا عن الاخر وقوله مثلا اي والبياض بدلا عن السواد
وهكذا وقوله بخصوص الحركة اي بالحركة خاصة فقط او ان اضافة خصوص
للحركة بيانية من الاخر متعلق بوقوع وقوله صار وقوع السكون الممكن

مستحيلا اي لوجوب الاتفاق على الحركة التي تعلقت بها ارادة الاخر فصار
السكون الذي كان ممكنا بالنظر لذات الاول مستحيلا بالنظر لذات الاله الاخر
لان الموافقة واجبة ذاتية فاندفع ما يقال ان اللازم الاستحالة العرضية
لا الذاتية وقلب الحقائق محال هو ان يصير الممكن مستحيلا لذاته لا لغيره
صار وقوع السكون الممكن لا يقال هذا يخالف ما تقدم في قوله اولا امكن
ان يوجد الخ حيث جعل الامكان صفة للايجاد وهنا جعله اما صفة للسكون
او للوقوع لانا نقول هو صفة لوقوع الممكن ووقوعه هو ايجاده وايضا
كون المانع الخ كون مبتدا وقوله تعلق ارادة الاخر الكون من جهة النقصان
وقوله يلزم من ايجاد الاخر الكون من جهة كونه مبتدا وحاصله انه
اذا تعلقت ارادة احد الالهين بالحركة مثلا والزمن وجوب اتفاقهما كان
ذلك التعلق مانعا من تعلق ارادة الاخر بالسكون فالتعلق المذكور وصف
قائم باحد الالهين ومانع من تعلق ارادة الاخر بالسكون ولذا وجب لذلك
الاله الاخر حكما وهو الممنوعية من السكون مع ان القاعدة ان الوصف انما
يوجب حكما لمن قام به لا لغيره فقول الشارح حكم المنع الاضافة بيانية واراد
بالمنع الممنوعية وذلك كله مستحيل المشار اليه ما تضمنه قوله ويلزم
انتفى الاتفاق الواجب انقلاب الخ الى هنا عدم وجوب الوجود لكل
منهما هو على حذف مضاف كما سياتي في اخر الكلام اي عدم تحقق
وجوب الوجود قال العلامة اليوسي قد يقال انه لا يلزم من عدم تحقق الوجوب
الا وجوب فاي محذور في عدم التحقق انما يثبت للاله من حيث توقف
وجود الحوادث عليه اي وقد يثبت الاستغناء عنه وعدم التوقف عليه
عند التعدد والتوافق ح فلم يتحقق ولم يعلم وجوب وجوده لانه اذا لم يدل
دليل على وجوبه لم يتحقق وجوبه وهذا محط الفائدة وقوله لئلا يلزم الخ علة
للتوقف والحاصل ان وجوب الوجود منشاؤه توقف وجود الحوادث عليه
فاذا انتفى التوقف انتفى العلم بوجوب الوجود وعلة التوقف لزوم الدور او
التسلسل على تقدير جواز وجوده وهذا مقام اخر فاذا قدر ان لم اي ان
في الوجود الهين فلا يتحقق وجوب الوجود هذا هو المشار اليه فيما ياتي
بدفع الاشكال وياتي ما فيه اذ عدم التحقق يعمه اي عدم واحد منهما

وقوله

وقوله يستغني الحوادث عنه اي عن ذلك الاحد الذي عدم وقوله بصاحبه
متعلق بيستغني اي وحيث استغنت الحوادث عن ذلك الاحد لم يتحقق وجوب
الوجود لكل واحد منهما لكن التالي باطل لان الاله متحقق وجوب وجوده
والاله متحقق الخ بكسر القاف اسم فاعل من تحقق الشيء في نفسه بمعنى
ثبت فهو متحقق بما ما يقتضيه السياق وهذا منع الى الاشارة راجعة
لقوله لان وجوب الوجود انما يثبت للاله من حيث توقف وجود الحوادث عليه
الى قوله وهذا الخ وانت خبير بان هذا المشار اليه المذكور ليس معنى
قول المصدرة للاستغناء فقط بل هو معنى قولها ويلزم نفي وجوب الوجود
لكل واحد منهما للاستغناء بكل منهما عن كل منهما فهو تفسير للملزوم وعلة
الملزوم فقط كما هو ظاهر الشرح فان قلت تكون وجوب الوجود الخ
هذا وارد على ما مر من ان تعدد الاله مع الاتفاق يلزم عليه عدم تحقق
وجوب الوجود لكل منهما لانه يلزم من التعدد مع الاتفاق استغناء الحوادث
عن كل واحد من الالهين بخصوصه ويلزم من استغناء الحوادث عن كل واحد
منهما بخصوصه عدم تحقق وجوب الوجود لكل منهما وحاصل السؤال
ان استغناء الحوادث عن كل واحد من الالهين بخصوصه وعدم توقفها على
خصوص كل واحد انما يقتضي عدم تحقق وجوب الوجود لكل منهما مقابل
يقتضي تحقق وجوب الوجود لاحدهما لا بعينه وحاصل الجواب
ان احدهما اذا كان واجب الوجود لا بعينه كان احدهما جائزا لا بعينه
لكن تماثلهما في الالهية يمنع من اختلافهما في الوجوب والجواز فيكونان
جائزين لا واجبين للاستغناء عنهما لكن جواز الاله باطل لان الاله لا يكون
الا واجب الوجود فقول الشارح وتماثلهما الخ في قوة الاستدراك فتحصل
ان التعدد مع الاتفاق يقتضي الاستغناء عن كل واحد لا بعينه
والاستغناء المذكور يقتضي جواز وجودهما وهو باطل فيكون التعدد
مع الاتفاق باطلا فان قلت يمنع ان العقل الخ هذا وارد على
محذوف من كلام الشارح والاصل والتماثل في الالوهية يمنع من اختلافهما
في الوجوب والجواز ويقتضي اتفاقهما في الجواز دون الوجوب للاستغناء
عنهما فورد سؤال وهو ان الاستغناء الذي جعلتموه علة لا نسلم بل

الشمل لا يوجد الا بهما وحينيذ فيكون وجود كل واحد منهما واجبا وهو
المطلوب ولحاصل ان التعدد مع الاتفاق لا يقتضي جواز الوجود بل
قد يجامع وجوب الوجود وحاصل الجواب انه لو كان الشمل لا يوجد الا بهما كان
كل منهما جزءا وهو باطل لما يلزم عليه من انقسام المعنى كما قال الشارح فثبت ان
التعدد مع الاتفاق يوجب الجواز والجواز باطل فثبت ان الاله واحد   الجعبر
ذلك اي بحث الحياة   واذا كان تركيب الادلة لهذا الترشيح وتقوية لما
بعده   ويلزم ايضا حاصله انه قد تقدم انه يلزم من استغنا الحوادث بكل
منهما عن الاخر عدم وجوب الوجود لكل واحد منهما وهذا شروع في كلام
اخر لازم للاستغنا المذكور فقول المص وايضا اي كما لزم من الاستغنا نفي
وجوب الوجود وكان الاولى للش ان يحذف لفظة وجوب لان الاستغنا
المذكور يلزم مع الحال الاتي مطلقا كان الاستغنا واجبا او جايزا والحاصل انه
يلزم مع التعدد مع الاتفاق استغنا الحوادث بكل منهما عن الاخر ويلزم من
هذا الاستغنا محذوران الاول نفي وجوب الوجود لكل منهما والثاني
كون الحوادث محتاجة لكل واحد منهما بالخصوص وغنية عن كل واحد منهما
بالخصوص وهو جمع بين متنافيين واللازم الثاني اقوى من الاول لان
الاول قد يرد عليه انه من باب التمسك بعكس الدليل والدليل لا يتمسك بعكسه
بخلاف الثاني فانه لا يمكن ان يدعى فيه انه من باب التمسك بعكس الدليل
وهو جمع اي وما ذكر من احتياجها واستغنائها جمع بين متنافيين
قضية كلامه بعد ان هذا اللازم لا خدش فيه وليس كذلك لان
استحالة الجمع بين متنافيين مشروطة باتحاد الجهة وهي في هذا المقام
غير متحدة لان كون الحوادث محتاجة لكل واحد منهما مشروط بان لا تستند
لاخرهما وكونها غنية عن كل واحد منهما مشروط باستنادها لاحدهما
فلم تتحد الجهة   وان كنا قررناه على وجه لا يرد عليه انت خبير بان قوله
سابقا في التقرير فلا يتحقق وجوب الوجود لكل واحد ان اعتبر انه يتحقق
ماخوذ من تحقق اللازم كما يقال تحقق الشيء في نفسه بمعنى ثبت على
ما هو المناسب للسياق السابق لم يكن فيه زيادة على قولنا فلا يجب الوجود
لكل منهما لان تحقق الشيء في نفسه هو وجوده وح فلا يندفع الاشكال
وان اعتبر

وان اعتبر انه ماخوذ من تحقق المنطقي بمعنى علمه كان الكلام ظاهرا ولا يرد عليه
شي لكن يا باه السياق السابق ففي كلامه مؤاخذة على كل حال وقوله ان لم يجب
الخ لقوله فيما تقدم فيلزم في الاتفاق الواجب كذا ان يقول عطفا عليه ويلزم في
الاتفاق الجايز كذا او كان هذا الكلام طرفي وجوب الاتفاق خرج عن   لما
ذلك الاسلوب وتمم كلام المتن   فذكره المولى وقوله في وجه بطلانه
في بعض النسخ اذ بقاؤها على حالها يقتضي ان المذكور بعض وجه البطلان
وليس كذلك بل هو وجه البطلان   من عجز احدهما اي ان تعطلت ارادته
عن المقدور وقوله او عجزهما اي اذا تعطلت ارادتهما معا عن المقدور اي ومن
الجمع بين المتنافيين ان تعلقت ارادتهما   بعين مع ساير الخ فاعل يعين
ضمير يعود على الجمع وانت خبير بان العناية انما ترتكب فيما يدل عليه الكلام
ولو بوجه ما وهذه المستحيلات الزايدة على عجزهما او عجز احدهما التي
تقدم ذكرها لا يشعر بها كلام المتن اصلا   ووجه ذلك اي وجه كون الاتفاق
الجايز يلزمه عجزهما او عجز احدهما اللازم ذلك لاختلافهما   لان الخ من
باب التنبيه لا الاستدلال لان الامور الظاهرة لا يستدل عليها وانما
ينبه عليها ازالة لخفايها في بعض الاذهان   لكن التالي باطل وهو جواز
الاختلاف لانه يترتب على الاختلاف عجزهما او عجز احدهما مع المستحيلات
المتقدمة فيكون الاتفاق الجايز باطلا ايضا وقد تقدم بطلان الاتفاق
الواجب فبطل التعدد من اصله   من اوجه فيه انه بصدد تقرير المتن
والمتن انما ذكر وجها واحدا وهو عجزهما او عجز احدهما فالمناسب لاسلوب
المتن ان لو قال لكن التالي باطل لاقتضائه قبولهما او احدهما العجز
وبعبارة اخرى حاصلها استدلال على المطلوب بقياس اقتراني
من الشكل الاول مركب من شرطيتين وحاصله ان تقول كلما جاز
اتفاقهما جاز اختلافهما وكلما جاز اختلافهما لزم قبولهما العجز ينتج كلما
جاز اتفاقهما لزم قبولهما العجز دليل الصغرى ان جواز احد المتقابلين
يستلزم جواز الاخر واما دليل الكبرى فقد اشار اليه الش بقوله لان
الاختلاف ملزوم الخ وقول الش بعد ينتج الخ نتيجة لهذا القياس
فالقابل للاختلاف الخ اي لان القابل للملزوم قابل للازم   قابل

للازم الضمير عايد على ملزوم الشيء لا على الشيء والاقسام المعنى وكان الاحسن
من جهة الاسلوب ان يقول قابل لذلك الشيء وهو اللازم او يقول ضرورة
ان القابل للملزوم قابل للازم وهذا التقرير انسب للنقط المعتمدة
اي من حيث التعبير بالقبول للعجز واما العبارة الاولى فلا تناسب لفظ
المتن لانه لم يعبر فيها بقبول العجز بل بالعجز بالفعل تامل ويلزم ايضا
اي كما يلزم في الاختلاف والحاصل انه فيما مر جعل اللازم لتعددهما
مع الاختلاف عجزهما او عجز احدهما وجعل اللازم لاتفاقهما قهرهما او قهر
احدهما واستفاد مما علم امكانه ونفي وجوب كل واحد منهما ثم افاد هنا
ان عجزهما او عجز احدهما لازم لاتفاقهما كما انه لازم لاختلافهما فيكون العجز
لازما لتعدد الاله سواء حصل الاختلاف او الاتفاق مطلقا اي
سواء كان واجبا او كان جايزا لان الفعل الخ هذا توجيه لشرطية
محذوفة والاصل فلو حصل اتفاق منهما لكان الاله عاجزا لان الفعل
الخ وقوله وعجز الاله على الاله محال اشارة للاستثنائية اي لكن التالي
وهو عجز الاله محال وقوله لانه يضاد القدرة اي لان العجز يضاد القدرة
دليل للاستثنائية وفي الكلام حذف اي لانه يضاد القدرة الثابتة
بالادلة العقلية لان الفعل الواحد اي المفعول الواحد يستحيل
عليه الانقسام اي قد يستحيل عليه الانقسام فيتمانعان فيه اي في ذلك نقسام
الفعل اي يتنازعان فيه فكل واحد منهما يريد ايجاده وحده لانه لا يقبل
تعلق القدرتين به والفرض انهما متساويان فيلزم عجزهما اي عند
استمرار التمانع منهما وقوله او عجز احدهما اي عند عدم استمرار التمانع منهما
بان غلبت احدى القدرتين الاخرى كما في الاختلاف راجع لما قبله من
التنويع اي يلزم ما ذكر من العجزين كما لزم ذلك في اختلافهما فان كان الخ
اي وانما كان عجز الاله محالا بهذه المضادة لان العجز المضاد للقدرة الخ ان كان
الخ فضمير كان عايد على العجز الذي هو الضد في المقام والحاصل انه لما ذكر
ان العجز مضاد للقدرة ومعلوم ان الضد امر وجودي وشان الوجودي اما
القدم واما الحدوث نوضح المص لما يلزم على كل من التقديرين لاجل اتضاح
المقام فيجب ان لا يقدر الخ اي لكن التالي باطل فبطل ما استلزمه

وهو كون

وهو كون العجز قديما فلا يوجد العجز اي ولم تثبت الاستثنائية القايلة
لكن العجز على الاله محال واذا كان اللازم وهو العجز محالا كان ملزومه وهو
اتفاق الالهة محالا وايضا يستحيل الخ هذا الدليل مختص بالعجز الحادث
وتقريره ان تقول العجز الحادث صفة حادثة وكل صفة حادثة يستحيل
اتصاف الباري بها ينتج العجز الحادث يستحيل اتصاف الباري به
يعني انه يلزم الخ حاصل ما ذكره الش هنا دليلان شرطيان وتقريرهما
ان تقول لو حصل اتفاق الالهة لحصل تمانع لكن التالي باطل اذ لو حصل
تمانع للزم العجز لكن التالي باطل فبطل ما استلزمه من التمانع فبطل
ما استلزمه من الاتفاق ويصح ان يقرر كلام الش بدليل اقتراني هكذا لو وجد
الهان لوجد التمانع ولو وجد التمانع للزم العجز ينتج لو وجد الهان للزم العجز
ولا يخفى ان هذا مخالف لما في المتن لانه ذكر فيه دليلا واحدا استثنائيا
وجعل اللازم في شرطيته العجز لا التمانع وجعل التمانع دليلا على
الملازمة من التمانع بيان لما لزم مقدم على المبين وهو يشير الى ان
اللازم للاتفاق التمانع كما قلنا وقوله الموجب للعجز اشارة للدليل الثاني
ان قررنا كلامه بدليلين او اشارة لكبرى الدليل ان قرر بدليل كما مر
وذلك اي وبيان ذلك اي وبيان كون اتفاقهما يلزمه التمانع
انه الخ من عرض او جوهر فرد تفسيره الجوهر بالفرد وعدم تقييد
العرض يقتضي ان العرض لا يقبل الانقسام مطلقا وهو مذهب المتكلمين
ومقابله وهو مذهب الفلاسفة ان العرض ان كان كما قبل القسمة
لذاته وان كان غير كم فلا يقبلها لذاته بل ان كان كيفا انقسم بطريق
التبعية لانقسام محله وان كان غيره فلا ينقسم اصلا وفي اليوسي انما فرض
الش المثال في العرض والجوهر الفرد توضيحا والا فاللازم موجود حتى فيما
ينقسم لان القدرتين اذا توجهتا اليه فلا بد ان يتوجها الى كل جزء
منه لعمومهما فتتعلق كل منهما فيلزم فيه ما يلزم في الجوهر الفرد واما تجزي
انقسامه بينهما واختصاص كل واحد ببعضه فمنافي جوابه في كلام المص
فلا يمكن الخ اي حين اذ كان لا يقبل الانقسام لزم عجزه اي
فلا يكون الها ويلزم الا يكون الاثر الذي نشاهده ناشيا عن الالهين للتمانع

وحاصله اي وحاصل برهان استحالة العجز عليه تعالى المذكور في
الصغرى ولما كان هذا البرهان مذكورا في الصغرى غير جار على الصناعة
وفيه تطويل واراد المص هنا ان يجريه على الصناعة في الاستدلال مجردا عن
التطويل قال وحاصله لكان ملك العجز . اما قديما او حادثا فالتالي امران
ذكر انه دليل استحالة كل طرف على حدته ثم ذكر بعد ذلك دليلا يعم الامرين
وذلك اي وبيان ذلك اي وبيان ما ذكر من ان كون العجز قديما يودي
الى استحالة اتصاف الاله بالقدرة لزم اجتماع الضدين اي وهو
محال وح فلا يتاتى اتصافه بالقدرة معه وان اتصف بها اي
بالقدرة لزم انعدام ما ثبت قدمه اي وهو العجز اي ثبت قدمه
فرضا والى هنا انتهى الكلام على بطلان الطرف الاول وقوله وكذا ايضا
كون العجز الخ شروع في بيان بطلان الطرف الثاني وقد ذكر لذلك دليلين
اولهما قوله لانه ان كان حادثا الخ وثانيهما قوله وايضا فاتصاف الاله الخ
ولكن الاولى حذف لفظة ايضا لانها توهم ان هذا دليل ثاني لبطلان
الطرف الاول لانه اي العجز مع وجود القدرة اي التي هي ضد
العجز لزم اجتماع الضدين اي وهو محال فما استلزمه من
اتصافه بالعجز الحادث مع وجود القدرة محال والاتصاف الخ اي والا
يتصف بالعجز مع وجود القدرة بل يتصف به مع عدمها لزم اجتماع
الضدين وايضا يحتمل ان يتصف الخ شروع في دليل يعم استحالة
اتصافه بالعجز مطلقا سواء كان قديما او حادثا وحينئذ فكان الاولى
ان يقول لكن التالي باطل بطرفيه اما بدليل لكل طرف او بدليل يعمهما
لانه في كل حي نقص اي بالضرورة فلا تحتاج هذه القضية لاستدلال
عليها واعلم ان اصل هذا الدليل الاخير وكل حي العجز في حقه
وهذه النتيجة تتضمن قضية قائلة العجز على الاله نقص
اجعلها صغرى وضم اليها وكل نقص على الاله محال ينتج العجز على
الاله محال وهذه الكبرى ماخوذة من قوله وانما في السابق بالمتقال
محال عقلا ونقلا فيه ان المعتزلة يمنع الا فيما عدى صفة
السمع والبصر والكلام اللازم الا انه يرتكب في كلامه التوزيع

نقص ينتج الاولى العجز نقص في حقه يعني محال

يعني

يعني اي المسئول وقوله لاستحالة اتصافه بالحوادث بيان للملازمة
والعجز المقرر محال هذا دليل للاستثنائية المطوية والواو
للتعليل والمجوز عنه لا يكون الا ممكنا اي لان العجز ضد القدرة
وقد سبق انها انما تتعلق بالممكن فالممكن ضدها كذلك لانهما متواردان
على محل واحد لانا نقول الخ حاصله انه فرق بين القدرة والعجز لان
القدرة صفة يتاتى اي يتيسر بها ايجاد الممكن سواء كان الايجاد في الحال او في
المستقبل وليست صفة يتاتى بها الايجاد بالفعل واما العجز فهو المتعذر
بالفعل لما يحاول ايجاده ولا شك ان هذا يقتضي وجود الممكن في الازل
على فرض كون العجز قديما بخلاف قدم القدرة فانه لا يقتضي وجود
الممكن في الازل والحاصل ان تعلق القدرة عام بمعنى انه يصح بها
الفعل وصلاحيتها لذلك بخلاف العجز فانه لا يصح تعلقه عام بمعنى صلاحيته
للتعذر لان الصالح لان يعجز ليس بعاجز في الحال بخلاف من يتاتى منه
ان يفعل فانه قادر فالقدرة كالنظر بصره الحاصل للكاتب في الوقت
الذي يصح فيه الفعل وهذا التقريب لوجود القدرة في الازل مع عدم الممكن
فيه ولله المثل الاعلى بما في بها ابتداء الفعل هذا التقريب جار على
مذهب امام الحرمين من ان القدرة لا تؤثر في الاعدام بل في الايجاد فقط
تاتي الخ هو مصدر مرفوع معطوف على وجود المقدور اي بل اللازم من
الوصف بالقدرة تاتي ان يفعل الخ ولا يلزم من الوصف بالقدرة المناسب
الاتيان بهذا اما سلوب التقريب واراد بالوصف بالقدرة الاتصاف بها
بصحة الفعل الاولى بتعلقه بالفعل على وجه صحته اي تيسره
بها فيما لا يزال لا على وجه حصوله بالفعل لانها ليست متعلقة بالصحة
بل بالفعل فاما العجز الخ المناسب واما العجز الخ فمما لا يخفى ما في
التقريب من التسامح لان العجز وصف وجودي يضاد القدرة على ما يقتضيه
الاستدلال السابق وما ذكره من التقريب يقتضي انه عدمي فكان الاولى
ان يقول واما العجز فهو صفة تمنع ايجاد ما يحاول ايجاده لكنهم قد
يتجوزون باطلاق العجز على نفي القدرة كقولنا فلان عاجز عن الصعود
الى السماء وعن الدخول في تخوم الارض ونحو ذلك متعذر ما يحاول

ايجاده بمعنى ان المقدور متعلق بالايجاد لا بالممكن ففي عبارته تسمح فلو قال
تعذر ايجاد ما يجاد ايجاده كان اولى   فلا يتثبت اي العجز بمعنى
الصلاحية اي فلا يمكن ان تكون العجز في الازل لو كان في الازل لم يكن الا
بمعنى الصلاحية والعجز لا يكون بمعنى الصلاحية لمستلة وانما يكون بمعنى
الحصول بالفعل   فان قلت فلم لا يجوز الخ حاصله انه انما يلزم العجز
لتعدد الاله اذا كان قدرة كل عامة التعلق بحيث تتعلق قدرة احدهما
وارادته بما تتعلق به قدرة الاخر وارادته فيحصل التمانع فيحصل العجز
ولم لا يجوز قسم العالم بينهما قسمين وجعل قدرة هذا متعلقة بقسم
وقدرة هذا متعلقة بالقسم الثاني وح فلا يلزم التمانع المقتضي للعجز وحاصل
الجواب انه قد سبق ان قدرة الاله يجب ان تكون عامة التعلق وكذلك ارادته
فلو قسم العالم وجعل قدرة هذا وارادته متعلقة بقسم وقدرة الاخر وارادته
متعلقة بقسم لزم عدم العموم هذا وان قد علمت انه لا ورود لهذا
السوال مع ما سبق من وجوب عموم تعلق قدرة الاله وارادته فيعلم انه لا يحسن
التعبير بقوله فان قلت الخ لان هذا يدل على قوة السوال فكان الاحسن
ان يقول لا يقال لم لا يجوز الخ تامل   لم لا يجوز الخ هذا الاستفهام تقريري
المقصود به تقرير المخاطب اي حمله على الاقرار بالجواز   ان ينقسم العالم
اي ينقسم بحسب ذاته اولا   فلا يلزم التمانع اي المقتضي للعجز اي
وحينئذ فالشرطية السابقة في الدليل القائلة لو وجد الا اثنان لزم التمانع
ولو وجد التمانع للزم العجز ممنوعة   استحالة التناهي في مقدورات
الاله اي المقدورات بالفعل لا بالامكان اذ العالم اسم لما وجد في الخارج
ومنع كون المقدورات بالفعل لا تتناهي انها لا تنتفي بما حول ان الله
قادر على خلق نعمه وهكذا الى ما لا نهاية له والا فالموجودات بالفعل
متناهية   انه قد تقرر قبل اي قبل هذا البحث وقوله استحالة التناهي
الخ اي الذي هو عدم عموم التعلق للقدرة والارادة وقوله فيستحيل
هذا الفرض اي الامر المفروض وهو انقسام العالم قسمين   ان كان تابعا
في الظاهر اي والاعراض تابعة للجواهر   وايضا فالقسمان الخ هذا الزام اخر
جار على طريق التسليم وارخا العنان وكانه يقول نمنع الانقسام لما تقدم
سلمنا

سلمنا انه يمكن انقسام العالم قسمين فنقول ان كان في الجواهر فلا يصح لكذا
وان كان في الجواهر فلا يصح لكذا   للتمانع ثم اي فاذا توجهت القدرة
لطرف من الجواهر فلا تتعين عليه بل تنتقل للطرف الثاني للتماثل بينهما
تعلقها بالجميع الاولى بالباقي والمراد التعلق بالفعل لا بالصلاحية لان
العالم اسم للموجود بالفعل   فذلك لا يعقل اي لا يتخيل ولا يصدق به
العقل لان التلازم بين الجوهر والعرض عقلي والقدرة على ايجاد احدهما
قدرة على ايجاد الاخر ولا يتاتي تعلق القدرة بايجاد احدهما بدون
تعلقها بايجاد الاخر لئلا يلزم وجود احدهما بدون الاخر وهو محال
للتلازم اي العقلي الذي بينهما في الخارج وقد يقال ان الفرض اتفاق
الالهين فاذا كان بينهما اتفاق تام وانه متى اوجد احدهما الجوهر اوجد
الاخر العرض فلا مانع من اختصاص احدهما بالجوهر والاخر بالعرض والتلازم
بينهما لا يفيد المدعي وهو منع اختصاص احدهما بالجوهر والاخر بالعرض
اذ قد حصل التلازم مع الاتفاق التام نعم التلازم العقلي
بينهما يفيد المدعي ان كان اتفاقهما ممكن لان الممكن قد يتخلف فتامل
ثم ذلك اي كون التقسيم جاريا على ان احد القسمين الجواهر والاخر
الاعراض لا يدفع التمانع وهذا جواب بالتسليم وحاصله انا نسلم
ان العالم يجوز انقسامه قسمين الجواهر قسم والاعراض قسم اخر وان قدرة
كل واحد من الالهين متعلقة بقسم بدون تعلقها بالاخر لكن يجوز ان
تتوجه قدرة احدهما بالجوهر والاخر بايجاد العرض فياتي التمانع اذ
لا يوجد الجوهر بدون العرض   عند ما يريد احدهما اي على جهة الجواز
والاخر لا يريد الخ بجعله حالية مقيدة لقوله يريد احدهما   ووجه
الايراد الاولى ان يقول ونقرر الايراد لان ظاهره انه ذكر الايراد اولا ولم
يبين وجهه وهذا وجهه وليس كذلك   قسيما للاخر المشهور في
اطلاق القسيم هو الشيء الذي ينقسم اليه والى غيره شيء اخر كنوعي الجنس
وليس هذا المراد هنا بل المراد مجرد المقاسمة مثل كون احد الشريكين قسيما
للاخر في المال وهذا المعنى هو المعروف في اللغة   ان التقسيم اي قسم العالم
الثاني ان احد النوعين الخ هذا التقرير اسلس مما في المتن لان المتن

ليس فيه حصر كان يكون من الجواهر اي والاعراض نبع واله فاستقصائه
او للتمثيل ويدخل تماما اذا كان النوعان من الاعراض ويلزم الجواهر وبدخله بالطاق
ايضا ما اذا كان النوعان من المجردات لزم عموم هذه الخ اي وحينئذ
فيلزم التمانع وقد يقال ان هذا الثاني مبني علي التسليم وحينئذ فلا
ينظر فيه للعموم اذ لو نظرنا للعموم لم يكن تسليم واجيب بان العموم لازم
انتهى لان التمانع يلزم مع العموم لكن في الانتها استحال التصور اي اراد
بالتصور التصديق اي استحال ان يصدق العقل بان القدرة علي احدهما
غير القدرة على الاخر علي تقدير تسليمه اي تسليم ان توجد القدرة علي احدهما
دون الاخر لانه من الجائز الخ هذا احسن من كلام المتن وموافق لما
قلناه اولا من الالتفات الي الجواز قلت ويصح الخ هذا زائد علي ما في
المتن من الاجوبة عن هذا الايراد وهو ان احدهما يوجد الجواهر
والاخر يوجد الاعراض كما هو المتبادر من تعبيره بالنوع ويحتمل ان
المراد بالايراد قسم العام قسمين الصادق فيكون احدهما يوجد الجواهر
والاخر يوجد الاعراض والصادق بكونهما من الجواهر والاعراض بنوعيه
وعلي هذا فالمراد بالنوع القسم وعلي هذا فقوله دون نظيره الضمير
عائد علي احد الالهين لا علي احد النوعين لاجل ان يجري الكلام علي
ما اذا كان احد النوعين مماثلا او مخالفا بخلاف ما اذا رد لاحد النوعين
فلا يجري الا علي ما اذا كان احد النوعين مماثلا لان النظير هو المماثل
لمثل ذلك التخصيص اي تخصيص احدهما بايجاد الجواهر وتخصيص
الاخر بايجاد الاعراض وقوله باختيارهما اي بان اختار احدهما الجواهر واختار
الاخر الاعراض باختيارهما بان ينصرف الخ اما تفسير لتناهي التركيب
او للتركيب وعلي كل حال ففيه شي لانه ان كان الاول كانت الشرطية باطلة
لان المعنى لو كان التخصيص باختيارهما لتصرف احدهما في مقدور الاخر
وهو غير لازم لجواز ترك كل منهما مقدور الاخر وان كان الثاني فباطل
ايضا لان المعنى لو كان التخصيص باختيارهما لامكن ان ينصرف كل واحد
منهما في مقدور الاخر لكن التالي باطل للتمانع وفيه نظر لان التمانع انما يلزم
عند التصرف بالفعل ولا يترتب علي امكان التصرف فالامر مشكل علي
كل حال

كل حال وقد يقال المختار الثاني وقوله لما يلزم عليه من التمانع علي حذف
مضاف اي من امكان التمانع اولا فيلزم الخ صادق بصورتين وهما
التخصيص من غير مخصص والتخصيص القهري والشارح اقتصر لابطال الصورة
الاولى وسكت عن ابطال الثانية ما ذهب اليه الثنوية هم فرقة
من المجوس يسمون الخ الخير اذ دان والشر هو من يزعمون ان الخير
تعقل لو كان من ينازعه في ملكه فكيف يكون حاكي معه تحدث من تلك الفكرة
هو من فاسده واقتصاه فيقال لهم في الرد عليهم الشر منسوب لفاعل
الخير فان الذي حدث منه اصل محل شر تلك الفكرة ان كانت شرا فكيف
تصدر عن فاعل الخير وان كانت خيرا فكيف يصدر عنها الشر وبالجملة
ما قالوه هوس نعوذ بالله منه وبهذا المذهب تدين الفرس قبل الاسلام
وتدين به ايضا فرقة تقال لها المانوية نسبة الي ماني من ماز تحتا في اليوسي
او ابن صابر تملك المهدي كان زنديقا ينسبون الخير الي النور والشر الي
الظلمة فيقولون ان الاله اثنان الذي يخلق الخير وهو النور اي الضوء والذي
يخلق الشر وهو الظلمة وانظر هل المراد الضوء والظلمة المعروفان او غيرهما
وعلي الثاني ابن القاسم في شرح الورقات وكلام فقهائنا في باب
الذبائح يدل علي الاول وكلام المهدي موافق لهم وذكر في الضوء والظلمة
قولان هل هما من الاعراض او من الاجسام وانظر علي انهما من الاعراض
ما الجسم القائمان به قال شيخنا العلامة الهروي سئل شيخنا الشيخ
الملوي عن ذلك فتوقف فاستظهرت بحضرته انه كره الهويجي افتني
علي ذلك فتامل وشبهتهم في ذلك اي القول واختلاف
تفسير لما قبله ووجه دلالة الفعل بالتضاد لا يخفى ما في هذه
العبارة من الاطناب وعدم التحرير والاحسن ما عبر به ابن التلمساني
في شرح المعالم حيث قال واختلاف الفعل اي المفعولات بالتضاد يدل علي
اختلاف الفاعل فلو حذف الشارح لفظ وجه ولفظ اختلاف لكان موافقا
له ويمكن اجراء عبارة الشارح علي وجه يستقيم معه المعنى وذلك بان يجعل
اضافة وجه لما بعده بيانية وقوله بالتضاد متعلق باختلاف المقدر
اي واختلاف المفعولات بالتضاد يدل الخ ويصح جعل الاضافة بيانية

[illegible]

وقوله بالمتضاد صفة للفعل والباء للملابسة اي ودلالة المفعولات على
فاعلها الملتبسة بالتضاد اي الموصوفة به بدل الكل فدل على ان فاعل
الخير غير فاعل الشر لان الخير والشر ضدان والثاني ان الفاعل انما يفعل احد
الضدين ولا يفعلهما معا هذه الطريق اي وهي ان فاعل الخير غير فاعل
الشر قالوا الشر ليس من فعل الله اي بل من فعل العبد فهو الذي يقال له
شرير وانما زاد لفظ قالوا اشارة الى انهم قد صرحوا بهذه المقالة وقوله
ليس من فعل الله يحتمل ان من للابتداء والمراد بالفعل الايجاد ويحتمل
انها للتبعيض والمراد بالفعل المفعول اجاب المتكلمون عن شبهة
الثنوية ويرد ذلك الجواب ايضا على المعتزلة وحاصله ان الافعال تنسب لله
من جهة ايجاده لها بعد العدم وذلك وظيفة القدرة ومن جهة تخصيصها
ببعض ما يجوز عليها وذلك وظيفة الارادة ونسبة الافعال لله من الجهتين
لا تختلف بالخيرية والشرية لان الخيرية والشرية ليست صفات نفسية
للافعال حتى تكون الافعال متصفة بالتضاد فيختلف فاعلها بل كل من
الخيرية والشرية وصف نسبي لان الفعل يتصف بكونه خيرا بالنسبة لفعل
وشرا بالنسبة لفعل اخر وح فليس بين المفعولات تضاد حتى يقال ان
اختلافها بالتضاد يوجب اختلاف الفاعل وهذا الجواب مبني على تسليم
ان اختلاف المفعول بالتضاد يوجب اختلاف الفاعل والا فنحن نمنع ذلك
من حيث تجددها الاولى من حيث وجودها بعد العدم وهذا اخص من
التجدد وانما كان هذا اولى لانه وظيفة القدرة بخلاف التجدد وذلك اي
ما ذكر من ان نسبتها اي الافعال اليه تعالى من الجهتين لا يختلف اي لا يقتضي
اختلافها بالخيرية والشرية بحيث تكون بعضها اي الافعال خيرا وبعضها شرا
فالواو في قوله او شرا بمعنى الواو والضمير في كونها للافعال فانهما اي
الخيرية والشرية ليسا من صفات نفس الافعال اي ليسا من صفات
الافعال النفسية المقومة لها حتى تكون الافعال متضادة واذا كانت الخيرية
والشرية ليست من الصفات النفسية للافعال بل من الامور الاضافية فلا
يكون بين الافعال تضاد وح فلا يصح ان يقال ان اختلاف الافعال بالتضاد
يوجب اختلاف الفاعل فان قيل التحقيق المعين الذي بين بهذا ان الخيرية
والشرية

والشرية ليستا صفتين نفسيتين لان صفة النفس لا تختلف بالاضافة بل هي
ما تقومت بها الماهية واذا تحقق اي من خارج لا مما تقدم واعلم ان
الحسن هو الخير والقبيح هو الشر وان الحسن والقبيح بمعنى ملاءمة الطبع ومنافرته
عقليان اتفاقا لان العقل يدرك الملاءمة المذكورة والمنافرة له واما الحسن بمعنى
ترتب المدح والثنا في الدنيا والثواب في الاخرة والقبح بمعنى ترتب الذم في
الدنيا والعقاب في الاخرة فهما شرعيان عند اهل السنة بمعنى انه لا يعلم ذلك الا
من الشرع ولا مدخل للعقل فيه خلافا للمعتزلة حيث قالوا انهما بهذا المعنى عقليان
لان العقل اذا خلي ونفسه ادرك ذلك والشرع مؤكد لذلك اذا علمت هذا
فافعال الله لا تتصف بالحسن والقبح بالنسبة للعقل لان اسناد الافعال لله من
جهة الايجاد والتخصيص وكل منهما لا يقال فيه انه ملايم للطبع ولا منافر واذا
نظر لها بالنسبة للشرع فكلها حسنة لان الحسن شرعا ما للفاعل ان يفعله وما ورد
الثناء على فاعله والافعال كلها بالنسبة اليه تعالى كذلك اي له ان يفعلها وهو المثني
عليه في كل حال فقد صدق على افعاله تعالى انها حسنة بالاعتبارين فقول الشارح
واذا تحقق الخ شروع في الكلام على الخير والشر باعتبار معناهما في الشرع بعد الكلام
عليهما بالنسبة للعقل فكانه يقول ما قاله الخصوم من الشبهة لا ينهض سوا اعتبر
الحسن والقبح بالنظر للعقل والشرع وكان الانسب ان لو قال هذا ان اعتبر
الحسن والقبح طبعا بمعنى ملاءمة الطبع ومنافرته فان اعتبرا بالنسبة للشرع كانا
بمعنى ترتب المدح والذم عاجلا والثواب والعقاب فيكون الحسن هو المقول فيه
الخ يرجعان للشرع اي ولا مدخل للعقل فيهما افعلوه اي كالصلاة
والصوم ونحوهما من افعال الطاعات وقوله افعلوه اي سوا كان على وجه
الجزم اولا فيشمل الواجب والمندوب فكل منهما حسن وقوله المقول فيه
لا تفعلوه اي على وجه الجزم واما المكروه فهو وان كان يقال فيه لا تفعلوه
لكن لا يقال فيه قبيح وذلك لا يتحقق الخ اي لان العبيد هم الذين يقال لهم
افعلوا ولا تفعلوا وفي العبارة حذف اي لا بالنسبة الى الله تعالى وقوله
فالافعال الخ علة لذلك المحذوف وهذا اوضح من جعلها للتوزيع حسنة
اي لا بالمعنى المتقدم بل بمعنى اخر فالحسن له معنيان معنى يناسب الرب ومعنى
يناسب العبد اذ معنى الحسن الخ فناسب ان يقال في القبيح هو ما ليس لفاعله

[illegible] قوله [illegible] لا تفعلوه [illegible] افعال المعاصي

ان يفعل وما ورد الذم على فاعله   وما ورد الثنا على فاعله يحتمل
انه تفسير ثان والاول ما للفاعل ان يفعله فيدخل المباح في الاول دون
الثاني فلا واسطة بين الحسن والقبيح على الاول وبينهما واسطة وهو
المباح على الثاني ويحتمل ان قوله وما ورد الخ من عطف التفسير على ما قبله
فيخرج المباح   بالنسبة الى الله كذلك لان المولى فعلها ويستحق الثنا
عليها حتى الكفر يستحق عليه الثنا لان جميع الموجودات قاطعة بان الرب
خلقها وهذا معنى ثناها فهو صدق على الافعال بالنسبة اليه تعالى
انها حسنة بالاعتبارين   لانه تعالى له ان يفعله وهذا ناظر للتعريف
الاول وقوله وهو المثنى عليه بكل كمال اولى بكل حال اي على كل فعل ناظر
للثاني والمثنى بضم الميم وفتح النون او بفتح الميم وكسر النون   واما قول
المعتزلة الخ هذا جواب عما يقال كيف تكون البارى خالقا لجميع الافعال
حتى الشرور مع ان خالق الشر يسمى شريرا كما قالت المعتزلة والمولى لا يسمى
بذلك وحاصل ما ذكره من الجواب انه لا يلزم من كون فاعل الشر
شريرا ان يطلق ذلك على الله لان اسماءه تعالى محصورة في امرين اما توقيفية
واما غير توقيفية لكن لابد من اشعارها بمدح وحصرها في الامرين باجماع
من يعتد باجماعه فلا يلزمنا القول بقول المعتزلة لما علمت ان اسما الله تعالى
وان كانت غير توقيفية على القول المرجوح لكن لا يسمى الا بالاسما الحسنى
والحاصل ان المعتزلة اسندوا فعل الشر لغير الله هربا من ان يسمى
الله بالشرير بناء على ما ذكروا من ان فاعل الشر شرير فحافظوا على الادب
على زعمهم ووقعوا في الشرك بالله ونحن نقول ان الافعال كلها من الله ولا
يلزم من ذلك ان يسمى الله بالشرير لان اسما الله تعالى توقيفية فلا نسميه
الا بما سمى به نفسه وبذلك حصل لنا الادب مع الله والتوحيد معا
لان اسماءه تعالى توقيفية اي فلا نسميه سبحانه الا بما جاء به الشرع ووقفنا
عليه واشار بقوله الاسما الحسنى الى المذهب الاخر وهو ان اسماءه غير
توقيفية لكنها مقيدة بكونها لائقة به تعالى   والصفات العليا هذا
مما انجر اليه الكلام والا فاصل الكلام في الاسما فقط ولا يقال يا خالق القردة
والخنازير اي لعدم وروده ولما فيه من فوات الادب وان كان في الواقع
انه

انه خالق لها   ويصح اثبات الخ في هذا التعبير اشارة الى ان الاصل في
اثبات هذا العقد الدليل العقلي واراد بالاعتقاد المعتقد   ومنعه
اي منع اثباته بالدليل السمعي   وهو اي منع اثباته بالدليل السمعي رايي
اي مرادي ومعتقدي وذكره هذا الكلام في مقام نقل الخلاف عن مجتهدي
الفن يقتضي ان المصنف بلغ درجة الاجتهاد في هذا الفن   لان ثبوت
الصانع الخ هذا سند للمنع   لا يتحقق اي لا يعلم وجودها لانه لو كان معه
ثان للزم التمانع المقتضي للعجز وهو محال على الاله لما مر   ولا اثر للدليل
السمعي في ثبوت الصانع اي لان الاستدلال بالدليل السمعي على ثبوت الصانع
مفض الى الدور بيان ذلك ان ثبوت السمع وهو الكتاب والسنة متوقف على
صدق الرسول وصدقه متوقف على المعجزة وهي فعل فلا تعقل بدون فاعل
فهي متوقفة على ثبوت الصانع فلو استدل على ثبوت الصانع بالسمع
لكان متوقفا على السمع والحال ان السمع متوقف على ثبوت الصانع
فآل الامر الى ان ثبوت الصانع متوقف على ثبوت الصانع وان توقف الشي
على نفسه وهو دور محال   فكذا ما اي فكذلك الوحدانية التي يتوقف
ثبوت الصانع عليها   لا اثر للدليل السمعي فيها فالصلة جرت على غير
من هي له   عقود التوحيد اراد بالتوحيد الفن المعلوم الذي يبحث فيه عن
المعتقدات والعقود جمع عقد بمعنى المعتقد فالمعنى ان المعتقدات
المبحوث عنها في فن التوحيد على ثلاثة اقسام   وهو كل ما اي كل
معتقد قوله اذ لو استدل الخ هذا سند لما ادعاه من ان الوجود وما
معه لا يصح الاستدلال على ثبوتها الا بالدليل العقلي   والقدم والبقا
اي لو لم يكن قديما ولا باقيا لكان حادثا ولو كان حادثا لافتقر الى محدث
وهلم جرا وذلك يقتضي عدم وجوده اصلا فكيف يكون موجد الشي
وانت خبير بان هذا يقتضي عد المخالفة والقيام بالنفس من هذا
القسم لان الوجه الذي جرى في القدم والبقا يجري فيهما وكانهم لم يذكروهما
في هذا القسم لان الكلام فرض تمثيل ولا يقال انهم لم يذكروهما لانهما سلبيان
وليسا من الصفات الوجودية والكلام في الصفات الوجودية وذكر القدم
والبقا لانهما من المعاني لانا نقول الكلام في عقود التوحيد جميعا لا في

خصوص الصفات الوجودية ولان هذا التفصيل ليس مخصوصا بمن
يجعل القوم والبقا من المعاني ولانه لو كان الامر كذلك لزم تدخل الوحدانية في
التقسيم ولم يكن فيها نزاع   للزم الدور بيانه انه لو استدل على ثبوت
شيء مما ذكر بالسمع لكان ثبوته متوقفا على السمع والحال ان ثبوت السمع
متوقف على ثبوت صدق الرسول وصدقه متوقف على المعجزة والمعجزة
متوقفة على وجود الاله وقدرته وغير ذلك مما ذكر فال الامر الى ان ثبوت
ما ذكر متوقف على ما ذكر وهذا دور   كل ما يرجع اي كل معتقد
يرجع وقوله الى وقوع جائز اي عقلا   كالبعث اي مما يرجع لوقوع
جائز من رجوع الجزئي لكليه وكذا يقال في كل واحد مما بعده   مما لا يحصى
كثرة اي من جهة الكثرة   لان غاية الخ اي وانما كان وقوع هذه الامور
انما استدل عليه بالسمع لان غاية الخ   بحيث يستدل الخ اي وليس المراد
ان الاستدلال على هذا القسم لا يحصل الا بمجموع الامرين   وهو ما ليس
بوقوع جائز الخ اي وهو ما لا يكون من القسمين السابقين لانه اذا لم يكن
وقوع جائز لم يكن من القسم الثاني واذا لم يتوقف ثبوت المعجزة لم يكن من
القسم الاول ثم ان ما ليس وقوعا ولا يتوقف ثبوت المعجزة كونه واجبا او
جائزا لم يقع بالفعل فقوله وذلك كاثبات سمعه الخ مثال للواجب
وقوله وكجواز الخ مثال للجائز الذي لم يقع بالفعل   كاثبات سمعه الاولى
كثبوت سمعه لانه هو المعتقد وانما قال ثبوتها بمعنى وجودها دون
ثبوت قدمها وبقاها ووحدتها ونحو ذلك من احكامها لان هذا عقلي
فمعناه ان تثبت بالسمع تثبت لها هذه الاحكام بالعقل   وكجواز تلك
الامور التي اخبر الشارع بوقوعها اي كالحشر والنشر وما معهما فقد اخبر
الشارع بانها ستقع وهذا يستلزم الاخبار بجوازها لان الوقوع يستلزم
الجواز والعقل حاكم بجوازها ايضا فهذه الامور لها جهتان جهة وقوعها
وهذه لم تعلم الا من السمع وجهة جوازها وهذه تعلم من العقل ومن
السمع وقد اختلف في معرفة الوحدانية فيه نظر لان المعتقد الوحدانية
لا المعرفة ولان الخلاف في الوحدانية لا في المعرفة وكان الاولى حذف المعرفة
الا ان يجعل الاضافة من اضافة الصفة للموصوف اي الوحدانية
الموصوفة

الموصوفة   بمعنى ان محلها واحد الخ وليس المراد ان المخرج من التقليد
الاستدلال بالمجموع   من وصف التعليل الاضافة للبيان اي يخرج من
ذلك الى العلم   في عقد الوحدانية اي في معتقد هو الوحدانية فالاضافة
للبيان   واختلف في صحة الاستدلال فيها اي في عقد الوحدانية وانث
الضمير مراعاة لجانب المعنى اذ مصدوقه الوحدانية لان الاضافة للبيان
كما علمت ولان المضاف قد يكتسب التانيث والتذكير من المضاف اليه
والاول راي الامامين اي وهو مذهب الاكثر كما ذكره في شرح الوسطى
وذكر فيه ايضا ان الخلاف في الوحدانية مبني على الخلاف في ان الوحدانية هل
يتوقف عليها صدق الرسول لان المعجزة لا توجد ما لم يكن الاله واحدا لما
مر من التمانع او لا يتوقف عليها صدق الرسول لان المعجزة وان توقف
وجودها في نفس الامر على انتفاء التعدد لكن دلالتها على الصدق
لا يتوقف على العلم بانتفاء التعدد لانه قد يتوهم دلالتها على الصدق مع الذهول
عن كون موجدها واحدا او مشاركه لغيره   قال في المعالم كتاب للفخر
الرازي   بصحة النبوة اي بثبوتها   لا يتوقف على العلم الخ فنعلم ان
هذا نبي الله بمجرد ظهور المعجزة على يديه وان لم نعلم بالوحدانية   فلا جرم
اي حقا وهو في الاصل بمعنى لا قرار   واذا ثبت هذا اي امكان اثبات
الوحدانية بالادلة السمعية   فنقول هذا اشارة لقياس من الشكل
الثالث ذكر صغراه ونتيجته وحذف كبراه   اطبقت على التوحيد
اي اطبقت على كون الاله واحدا لا على وجوب اعتقاد الوحدة كما فهمه
ابن التلمساني   فوجب ان يكون الخ والكتب الالهية حق فوجب ان
يكون التوحيد اي كون الاله واحدا حقا   يعني اي الفخر   اعتقاد
الوحدانية فيه تطويل المتبادر منه ان المراد بالتوحيد كون الاله واحدا وعلى
ما فهمه ابن التلمساني يكون معنى قول الفخر ان الكتب الالهية اطبقت
على التوحيد اي على وجوب اعتقاده والاقرار به   والاقرار به
كلامه يقتضي انه شرط صحة للايمان وليس كذلك بل الاقرار شرط في
اجراء الاحكام الدنيوية فقط على المعتمد وقد يقال المراد انها اطبقت
على وجوب الاقرار بها على انها شرط لاجراء الاحكام الدنيوية او على انها

شرطا في صحة الايمان على ما فيه من الخلاف على ذلك اي على التوحيد
قال الله تعالى اي في القران وان كانت الكتب تشتمل عليه لكن لا يعرف
الا منه والمراد بسواهم الخ اي وليس المراد الامر بسوال الرسل حقيقة
لانقراضهم قبل وجوده ثم ان سوال الاتباع لا يتيسر الا في اتباع موسى
وعيسى لعدم انقراضهم ولا يتاتى في اتباع غيرهما لانقراض اتباع غيرهما
قبل وجوده عليه الصلاة والسلام والاخبار من الرسل الخ اي ان
ثبوت الوحدانية لله كما علم من الكتب السماوية علم ايضا من اخبار الرسل
الذين لهم كتب والذين لا كتب لهم وقوله باثبات الوحدانية الاولى
بثبوت الخ لان الرسالة انما تخبر بالثبوت لا بالاثبات والبحث في
امكان الاستدلال البحث مبتدا والمجرور بعده هو الخبر فالكلام مفيد
للحصر كما في الدرب اي وبحث العلماء ونزاعهم انما هو في الاستدلال
باخبار الرسل والكتب على منكر الوحدانية او لا يمكن والحاصل
انه لا شك في اشتمال الكتب على التوحيد ولا شك في اخبار الرسل به وانما
النزاع في انه يمكن ان يستدل بتلك الاخبار على منكر الوحدانية او لا
وقد احتج على ذلك اي احتج لذلك القول السابق وهو امكان
الاستدلال على الوحدانية بالدليل السمعي وهذا من كلام ابن التلمسانى في
الاجلة المنائية فانها من كلام المص افاد بها فاعل احتج فالاشارة في
قوله بذلك راجعة لكون الاله واحدا بصحة النبوة اي بثبوتها
لا يتوقف على العلم بذلك اي على كونه الاله واحدا فتعلم ان هذا نبي
الله وان لم نعلم ان الله منفرد بالالوهية اذا حدث حادث اي
وجد اي حادث كان وليس بلازم وجود الخلق بتمامهم
واستحال وجوده اي والحال انه استحال فقد ثبت وجوده
اي فقد افاد حدوث ذلك الحادث وجود الواجب لذاته العالم الى اخره
لاستحالة وجوده بنفسه على انه رسول اي رسول ذلك الاله الواجب
الموصوف بالصفات المذكورة تذكار الرسول وفي بعض النسخ واثبت
تصديقه اي واثبت ان الله صدقه فالمصدر مضاف للمفعول
فقد ثبت صدقه اي صدق ذلك الرسول من غير ان يتوقف على العلم
بكون

اي يمكن عليه الاستدلال عند منكر الوحدانية



بكون الاله واحدا والحاصل ان الرسول اذا ثبت صدق نفسه بتصديق
الله تعالى له بالمعجزة التي يظهرها على يديه فقد ثبت صدقه لان الشيء اذا ثبت
فقد ثبت ما ذا ثبت زيد علمه فقد ثبت والحاصل ان الشيء اذا وجد فقد
دل هذا الشيء على ان له صانعا وكونه واحدا ولا شيء اخر فاذا جاء انسان وقال
ان خلق هذا الشيء ارسلني فيطلب منه معجزة على ذلك فاذا اظهر معجزة صدق
في رسالته فالمعجزة متوقفة على ثبوت الصانع فقط والوحدانية وعدمها شيء
اخر فاذا اخبر بعد ذلك الرسول بان الاله الذي ارسله واحد فقد علمت
الوحدانية حينئذ من الرسول فتحقق ان الوحدانية علمت من السمع والسمع
انما يتوقف على ثبوت صانع ما كان واحدا او متعددا فلا دور
فاذا اخبر اي الرسول وهذه المقالة اي وهي ان العلم بصحة النبوة
لا يتوقف على العلم بكون الاله واحدا فتنقل عن ابي هاشم عبر بالمضارع
دون الماضي لحكاية الحال الماضية والقصد من نحو هذه المقالة لابي
هاشم الرد على من عزاها لغيره لا الاعتراض على الامام الرازي في كونه قد شارك
المعتزلة فيكون جاريا على مذهب اعتزالي لانه لا اعتزال في هذه المسالة
ويرد عليها اي هذه المقالة وهي ان العلم بثبوت النبوة لا يتوقف على
العلم بكون الاله واحدا وفي بعض النسخ ويرد عليه اي على ابي هاشم في
هذه المقالة بصحة النبوة اي بثبوتها لا يتوقف على ذلك اي على
ثبوت الوحدانية فلا بد له وجود الخ يعني انه اذا قال الانسان انا رسول
من خلق هذا الحادث ارسلني اليكم والدليل على صدقي كذا فوجود المعجزة
لا يدل على الصدق الا اذا تحقق ان الخالق للاشياء كلها واحد والا فمن الجائز ان
تكون هذه المعجزة فعل غير مرسله فلا يكون صادقا في قوله انا رسول من خلق
هذا الحادث الخ فثبوت الرسالة يتوقف على الوحدانية وهو المطلوب فلو
استدللنا على ثبوت الوحدانية بالسمع المتوقف على ثبوت الرسالة لزم الدور
ان القايل انا رسول اذا ادعى الرسالة ظاهره ان دعواه الرسالة
غير قوله انا رسول وليس كذلك ولو قال لان مدعي الرسالة كان احسن
ما لم يتحقق اي ما لم يعلم اي انه لا يدل الا اذا تحققنا ان هذا الفعل لا يقدر
عليه الا من ادعى انه ارسله ليكون فعله الخ مرتبط بقوله يتحقق الخ فاذا

قال انا رسول الله اليكم وعلامة صدقي ان يوجد الله هذا الخارق ووجد
ذلك الخارق وتحقق ان الله واحد وانه لا فاعل غيره ترتب عليه ان فعل
هذا المرسل بالكسر مطابق لتحدي هذا الرسول ومطابق لمسئوله ونازلا منزلة
قوله صدقت يا عبدي في دعواك انك رسولي فاذا لم يكن عندنا تحقيق بالوحدانية
فلا يترتب عليه ما ذكر لجواز ان يكون هذا الخارق فعل الغير فقوله ليكون الخ
علة للتحقيق والتحدي هو دعوى الرسالة بان يقول انا رسول الله او انا رسول
من اوجد هذا الحادث ارسلني اليكم ليكون فعله الخ اي يتحقق ليكون
فعله اي فعل مرسله مطابقا للتحدية ومسئوله وقوله مطابقا خبر يكون وقوله
نازلا خبر بعد خبر اي ويكون فعل مرسله نازلا منزلة قوله صدقت يا عبدي
في دعواك انك رسولي فاذا لم يكن لنا علم بنفي فاعلية غيره فلا نعلم
اي ذلك الخارق انه فعل مرسله لجواز ان يكون فعل غيره فلا يكون الرسول
صادقا في دعواه انه رسول الله او رسول من خلق ذلك الحادث ولا يتم
ذلك اي العلم بنفي فاعلية الغير الا بعد اثبات الخ ولا حاجة لذلك لفهمه
مما قبله وكان الاولى ان يقول والعلم بنفي فاعلية الغير موقوف على الوحدانية
فآل الامر الى ان ثبوت النبوة متوقف على الوحدانية وهو المطلوب فان قلت
نفي فاعلية الغير عين الوحدانية قلنا هما مختلفان في المفهوم وذلك
اي ثبوت ان هذا الخارق لا يفعله الا الله يتوقف الخ الى وجه الاستدلال
اي الى كيفية الاستدلال وليس المراد بوجه الاستدلال وجه الدليل وهو
الحد الذي ينتقل منه الذهن الى المطلوب لفسدتا اي لم توجد لحصول
التمانع لكن التالي باطل فيبطل المقدم فالاية افادت كيفية الاستدلال اي
بان تأتي بمقدمة شرطية وتستثني التالي فيبطل المقدم فيثبت نقيضه
اذا لذهب كل اله بما خلق يعني لو كان معه الالهة لتوحد كل واحد
بخلقه فدافع عنه الغير كما هو عادة ملوك الدنيا ولعلا بعضهم على
بعض لكن التالي باطل فيبطل المقدم فيثبت نقيضه والاية الاولى
الخ هذا بيان لنكتة تعداد الاي في المقام والاقتصار على الاثنين
واللام في قوله لوجه الخ للتعدية وفي قوله على ابطال الالهية اي على ابطال
ثبوت الالهية لما يقتضي الخ اللام بمعنى الباء متعلقة بالاستدلال
وفاعل

وفاعل ينقضه ضمير يعود على ثبوت الالهية والتمانع عطف تفسير على
الفساد والمنع والاية الاولى حاشية لوجه الاستدلال بالتمانع الذي يقتضي
اي يؤدي اثبات الالهية اليه فالصلة جرت على غير من هي له فكان الواجب
الابراز ثم ان ظاهر هذا الكلام يقتضي ان فساد السموات والارض
اريد به عدم وجودهما اصلا وان المعنى لو كان الهة غير الله لم توجد سما
ولا ارض للتمانع بينهم بالاختلاف او الاتفاق على ما مر وعلى هذا
فالاية برهانية لان الملازمة فيها عقلية وذهب بعضهم الى ان المراد
بفسادهما اختلال نظامهما وان الاية حجة اقناعية لان الملازمة
فيها عادية والمعنى لو كان فيهما الهة غير الله لاختل نظامهما على مقتضى
العادة باختلاف صاحبي الامر واختلال نظامهما باختلافهما وان جاز
عقلا اتفاقهما وعدم اختلاف نظامهما وانما جيء بالدليل الاقناعي دون
البرهاني لانه اللائق باهل العرف والعوام ومشى السعد في شرح العقائد
على هذا الاخير وغيره وغيره من المحققين على الاول ثم بشرة عبر
هنا ببشرة وفي الاولى بحاشية تفننا على غير ما يقدر عليه
الاخر هكذا في نسخة وفي نسخة على غير ما لا يقدر وعليها فلا زائدة
كما قالت الثنوية ما مصدرية اي كقول الثنوية فان كل واحد
الفاء بمعنى الباء اي بان كل واحد وهو متعلق بابطال ويلزم علو
كل واحد الخ هذا يقتضي ان اللازم في القياس هو العلو لا الذهاب
وهو خلاف ظاهر الاية من ان كلا منهما لازم ويلزم علو كل واحد
منهما اي كزيد وعمرو وقوله على الاخر هو المستعلى عليه كعمرو وقوله
عما يفعله الاخر اي وهو المستعلي بالكسر فالاخر الاول مصروف غير
مصروف الاخر الثاني وقوله فيكون اي الاخر المستعلي وقوله عاليا
عليه اي على الاخر المستعلى عليه وقوله بذلك اي بما يفعله ذلك الاخر
المستعلي والا لم يعلو الخ في قوة قولنا لكن التالي باطل لان الاله
يعلو الخ واصل الدليل لو كان فيهما الهة لذهب اي توجه كل واحد
الى الدفع عن مخلوقه ولعلا بعضهم على بعض لكن التالي باطل وهذا
الدليل انما يظهر في الرد على الثنوية الذين يقولون بانفراد كل الخ جهة

بخلقها ولا يرد على من يقول بالجهة كل العالم الصفات نعم الدليل
الاول يرد عليهم   قيل ولا يعرف الخ ليس مراد ابن التلمساني بقوله
قبل التضعيف بل النقل عن غيره وحاصله ان المقالة الثانية قد وجد
معتقدها وهم المردود عليهم بالاية الثانية واما المقالة الاولى فلم
يوجد من العقلاء من يقول بالرد بالاية الاولى على معتقدها على فرض
وجوده   على النعت الاول اي من كون كل منهما عام القدرة والعلم
وسائر الصفات   فانت ترى اي ابن التلمساني مفعول ترى محذوف
كيف قال الخ اي حيث قال ويرد على تلك المقالة انا لا نسلم ان العلم
بصحة النبوة لا يتوقف على كون الصانع واحدا الخ   في معرفة
الوحدانية الاولى حذف لفظ معرفة لان النزاع انما هو في كون السمع
يكفي في اثبات الوحدانية او لا يكفي   بما اورده من الحجة على ذلك اي
على عدم الكفاية وتلك الحجة هي قوله فيما تقدم وبيانه ان القايل
الخ وحاصلها انه لا يتاتى ان يعلم احد الوحدانية من النبوة لان ثبوت
النبوة متوقف على ثبوت الوحدانية فلو استدل على الوحدانية بالنبوة
اي بخبر النبي للزم الدور وهو محال فلا يكون دليل الوحدانية الا عقليا
وحاصل كلام المص في العقيدة انه لا يصح الاستدلال على الوحدانية
بالسمع لان ثبوت النبوة متوقف على ثبوت الصانع بالتعيين وثبوت
الصانع بالتعيين متوقف على الوحدانية فلو استدل على الوحدانية بالسمع
للزم الدور فعلمت ان ثبوت النبوة متوقف على الوحدانية بدون
واسطة على كلام ابن التلمساني وبواسطة على كلام المص والى ذلك اشار
الش بقوله والى قريب منه اشرت الخ   لفعل متعلق بالصانع وقوله على
سبيل متعلق بثبوت ففي كلامه لف ونشر مرتب وكانه قال يعني ان
الصانع لفعل من الافعال ثبوته على سبيل التعيين لا يتحقق الخ
عمومها اي عموم الوحدانية وقوله اذ على تقدير عمومها لا يدري الى اخره
هذه القضية عقلية وهي غير مسلمة لانه قد يدري   ومن جملة
ذلك اي من جملة كل فعل   فكيف يعرف الخ هذا استفهام انكاري
بمعنى النفي اي فلا يعرف من ذلك الخارق رسول ذلك المرسل المجهول لعدم
تبين

تبين بهذا ان ثبوت النبوة يتوقف على ثبوت الصانع على سبيل التعيين
وهو يتوقف على الوحدانية وح فلو استدل على الوحدانية بالسمع لجا الدور
يتوقف الوحدانية على ثبوت النبوة والحال ان ثبوت النبوة متوقف على
الوحدانية فلزم ان الوحدانية متوقفة على نفسها   من المرسل مفعول
لا يدري وكان الاولى ان يقول من الخالق لذلك الخارق الذي ظهر على يد
المرسول هل هو المرسل او غيره   وقد عرفت ان الرسول الخ هذا الكلام
مستانف اتى به ليتوصل الى الزام الدور على الاستدلال بالسمع على الوحدانية
وكانه قال ومن المعلوم ان الرسول لا يعرف الا من جهة مرسله ولو علم مرسله
منه لجا الدور   مرسله المعلوم اي المعلوم من اي حالة كانت وباي امر
كان وقوله يخلق افعال الخ المسببة متعلقة بقوله يعرف وقوله على
صفة مخصوصة نعت اول للافعال وجملة يدل على ذلك اي على معرفة
الرسول نعت ثان للافعال والمراد بالافعال الموصوفة بما ذكر الخوارق
والمعجزات ولا يخفى ان تقرير الدور على هذا الوجه يخالف ما قرر به اولا
لانه فيما تقدم قرر الدور بان الوحدانية لو اخذت من النبوة لجا الدور
لان الوحدانية متوقفة على النبوة والنبوة متوقفة على الوحدانية
فلزم ان الوحدانية متوقفة على نفسها وقرر الدور هنا بغير ذلك كما
علمت   وقد اعترض الخ اراد ببعض المعاصرين ابن زكري   المنسوبة
لابن الحاجب فيه اشارة الى انه لم يتحقق عنده تلك النسبة اذ من تعرض
لذكرها لم يذكرها وانما يظن ان تلك العقيدة له وعلى ذلك الظن
مشى المص في فصل الرؤية حيث قال عقيدة ابن الحاجب ويحتمل
ان تكون حصل له علم بتلك النسبة بعد هذا المحل وح فلا تعارض بين
المحلين وابن الحاجب هو الامام عثمان بن الحاجب كردي الاصل ولد
باسنا بلدة بالصعيد وكان والده حاجبا للامير بقوس ودفن في
اسكندرية بجوار ابي العباس المرسي   واشرنا اليها هذا يقتضي
ان الحجة التي اشار لها في العقيدة عين الحجة التي اعتمدها ابن
التلمساني وهذا يخالف قوله سابقا والى قريب منه اشرت في العقيدة
فان هذا يقتضي اختلاف الحجتين وقد يقال انه اعتبر فيما مر

تغايرهما نظرا للفظ واعتبرهنا اتحادهما نظرا الى ان مآلهما واحد . مانصه
متعلق بقوله واعترض وما وافقه على كلام   وقد يقال في جوابه اي
في جواب ايراد شرف الدين على المص نظر المتوقف فلابد لوجود الخارق على
صدقه مالم يتحقق الخ فان محصله انه لو استدل بالنبوة على الوحدانية
للزم الدور فيجاب بانه يمكن الاستدلال بالسمع على الوحدانية ولا دور
لان الخارق متى حصل دل دلالة قطعية على صدق الرسول وحينئذ
فتثبت النبوة بمجرد الخارق وان لم نعلم ان الاله واحد ونستدل
بكلام الرسول الصادق على ان الاله واحد ولا دور   على احد القولين
فيه انه سياتي لهم حكاية اقوال ثلاثة في دلالة الخارق على الصدق
هل هي وضعية او عقلية او عادية ويمكن الجمع بين الحلقين بان القول
بان الدلالة وضعية راجع للقول بان الدلالة عقلية وانما اختلفا في
كيفية الاستدلال وبهذا يظهر لك ان القول المقابل في المقام هو القول
بانها عادية   فلا يصح تخلف المدلول اي الذي هو صدق الرسول
وقوله عنها اي عن تلك الدلالة   والا لانقلب الخ اي والا بان صح
التخلف لزم الخ بيان الملازمة هو ان الشبهة ما اشتبه على الناظر
واعتقده دليلا وليس بدليل وهذا كذلك والتالي باطل لما يلزم
عليه من قلب الحقائق فالمقدم مثله   ونقول سلمنا توقفه اي توقف
صدق الرسول على ثبوت الوحدانية وحاصله انا نسلم توقف الصدق
على ثبوت الوحدانية ولا يكون هذا مانعا من الاستدلال بالسمع
على ثبوت الوحدانية لان الخارق يدل على الصدق وعلى ثبوت
الوحدانية معا فاذا اخبر من ظهر الخارق على يديه الذي ثبت صدقه
بذلك الخارق بان الله واحد استدللنا بكلامه على ثبوت الوحدانية
لله فورد ان السمع متوقف على الصدق المتوقف على الوحدانية
كما ان الوحدانية متوقفة عليه لان كلا منهما متوقف على مصاحبة
الاخر فيلزم الدور فاجاب بان الدور اللازم معي لا ضرر فيه
واليه اشار بقوله والدور الخ   فالدور اللازم اي للاستدلال على
ثبوت الوحدانية بالسمع   لانه دور معية المعية هو توقف وجود
كل

كل من الامرين في الخارج او في الذهن على مصاحبة الاخر كما في الجوهر
والعرض وكالابوة والبنوة الاول للخارج والثاني للذهن وكالعلم
بالوحدانية والصدق الذي هو ذو المقام ودور التقدم ان يتوقف كل من
الامرين في تحققه على تقدم الاخر عليه في الخارج او في الذهن كان يكون
كل منهما علة للاخر معلولا له او مؤثرا في الاخر اثرا له وهذا هو المحال
لاستلزامه تقدم الشيء على نفسه كما مر في فصل القدم   انتهى
اي كلام بعض المعاصرين   ولا يخفى ضعف جوابيه مما انظر قوله ضعف
مع ما ياتي له مما يقتضي فسادهما او فرق بين كون الشيء ضعيفا وكونه
فاسدا وقد يجاب بانه اطلق الضعف على الفساد تحسينا للعبارة والقرينة
على ذلك قوله في غاية اي حالة كون ضعفهما في غاية الضعف   وهو
التمسك اي وهو ذو التمسك لان الاول هو قوله قبل فقد يقال في جوابه ان
دلالة الخارق على صدق من تحدى به عقلية واذا كانت عقلية فلا يصح تخلف
مدلولها عنها وهذا عين التمسك المذكور   في ان بعض من بيان لقول
الاستاذ   فلا نعلم له ذلك اي الاول فاسد الاشارة فاعل نعلم ولا وجه
لعدوله عن مقتضى الظاهر من الاضمار والذي هو اظهر وابين الى الاظهار
وحاصل ما ذكره الش في رد الجواب الاول انه بعد تسليم ان دلالة
المعجزة عقلية ولا يتخلف عنها مدلولها نقول انما تعتبر كون تلك الدلالة
عقلية او غير عقلية بعد وجودها ولا توجد الا اذا اجتمع جميع اركان
المعجزة ضرورة ان الدليل لابد له من تمامه والا فليس بدليل واركان المعجزة
التي يتوقف دلالة المعجزة على وجودها منها كونها فعلا لله تعالى وكونها
امرا خارقا للعادة وكونها مقارنة للتحدي واذا كان كونها فعلا لله
تعالى ركنا فيها لم توجد دلالتها على الصدق حتى يعرف وجود الباري
متصفا بالصفات المصححة للفعل وانه لا شريك له ليعلم ان هذا
الفعل المصدق به رسوله هذا فتبين ان الصدق موقوف على الوحدانية
لتوقفه على الدلالة الموقوفة عليها والموقوف على الموقوف على شيء
موقوف على ذلك الشيء سواء جعلت الدلالة عقلية ام لا فظهر ان العلم
بصحة النبوة موقوف على العلم بالوحدانية كما قال ابن التلمساني في

ولم يظهر ما قاله ذلك المجيب الا لو لم يكن كون الخارق اي الذي هو المعجزة
وقوله ركنا من الدليل اي ركنا من المعجزة الدالة على الصدق اما ان كانت
اي كون الخارق ركنا من المعجزة الدالة فعلا لله ركنا وقوله فيه اي في الدليل
وهو لا يتحقق والحال ان كون الخارق فعلا لله دون غيره لا يتحقق الخ
لم يصح ما ذكر اي ذلك المجيب في جوابه من ان العلم بصحة النبوة لا يتوقف
على العلم بالوحدانية وانظر هذا مع قوله ولا يخفى ضعف الخ فان هذا
يقتضي فساد الجواب لا ضعفه وقد علمت جوابه وظاهره انه ركن اي
وظاهره ان كون الخارق فعلا لله ركن من المعجزة على كل قول من الاقوال الثلاثة
في دلالة المعجزة على صدق الرسول اذ مشى الخ لما ادعى الشارح ان كون
الخارق فعلا لله ركن من المعجزة على كل قول من الاقوال الثلاثة في دلالة
المعجزة على الصدق استدل على تلك الدعوى بقوله اذ مشى الخ لكن هذا الدليل
انما يثبت الركنية على بعض الاقوال وهو ان الدلالة عقلية فهو اخص من المدعى
على وفق دعواه اي انه رسول وتحديه عطف مرادف وتخصيصه
معطوف على التحدي وهو يرجع لقوله في المعنى او عطف سبب فيترتب على
التخصيص التحدي كما يدل الخ هذا تنظير لما قبله اتي به للايضاح والاشارة
بقوله ذلك راجعة لاختصاص الفعل وانت خبير بان المقام للاضمار
فلو قال على ارادته تعالى له لكان احسن وقوله والحال اي المعنى تحذفه من هنا
لدلالة ما قبله بالضرورة اي وجوبا فهو بيان لكيفية النسبة وليس
المراد بها البداهة لان دلالة الفعل على ارادة الله نظري لتصديقه
اللام زائدة للتقوية وهكذا في بقية الضمير في قوله عائد على
مبني كون دلالة المعجزة على الصدق عقلية والضمير المجرور في قوله على
ما ياتي فيه عائد على قول هذا القائل يدل على ارادة الله لتصديقه
وحاصل البحث ان التصديق خبر بالصدق وحينئذ فتصديق
الله للرسول قوله للرسول صدقت وانت رسولي فتصديقه تعالى يرجع
لكلامه القديم والارادة لا تتعلق بالقديم هذا حاصل ما ياتي له من
البحث وقد اجاب المصنف فيما ياتي عن هذا البحث بجوابين كذا قال ارباب
الحواشي وقال شيخنا البحث الذي ياتي هو ان يقال ان خلق الله للخارق انما
يدل على

يدل على ان الله ارادة واما التصديق فلا دلالة له عليه وهذا هو الذي يرد عليه
التنظير فتامل ثم ان سوق هذا الاستدلال على هذا الاسلوب اعني قوله
على ما ياتي الخ يوهم انه صلة لما قبله وان المعنى تقريرا جاريا على ما ياتي الى اخره
ولا معنى له فالمناسب ان لو قال على ان فيه بحثا ياتي في موضعه كيف جعلوا
اي الائمة وقوله خلق الله للفعل اي كيف جعلوا كون الفعل الخارق مخلوقا لله
تعالى وقوله جزا من الدليل اي جزا من المعجزة الدالة على الصدق وذلك
اي كون الفعل الخارق مخلوقا لله دون غيره لا يتم الخ وقوله الا بمعرفة الوحدانية
الاولى حذف معرفة لان كون الخارق فعلا لله انما يتوقف على ثبوت الوحدانية
لله في نفس الامر لا على معرفتها وهو ظاهر اي مضمون قوله وذلك لا يتم
الا بالوحدانية ولهذا قال الامام الخ الاشارة راجعة لقوله وظاهر انه
ركن اي ولاجل ما تقدم من ان كون الخارق فعلا لله ركن على كل قول قال
الامام الخ فظهر لك ان قوله وظاهر انه ركن على كل قول دعوى واسنده اولا
بقوله اذ مشى الخ ثم اسنده ثانيا بقوله ولهذا قال الامام ثم اسنده ثالثا
بقوله وقد صرح المقترح كل منهما سند للدعوى المذكورة ثم ان المتكلم
الاولى للمصنف ان يقول ولقول الامام الخ ولتصريح المقترح الخ لان جعل كل
منهما دليلا بعيد من اسلوبه ان المنكرين للنبوة اي على كل حال فلا يقولون
بدلالة المعجزة على صدق الرسول لا عقلا ولا عادة ولا وضعا ثم قلتم
انها فعل الله اي دون غيره فهذا اعتراف منهم بان اهل السنة يقولون
ان المعجزة فعل الله واما كون دلالتها على الصدق عقلية او عادية او
وضعية فهو شيء اخر فهو صادق على الاقوال الثلاثة ثم انه يلزم من
كونها فعلا لله ان يكون ذلك ركنا من ادلتها فصح قول الشارح بعد فانظر الخ
واندفع ما يقال ان الطعن بهذا الوجه انما يدل على ان اهل السنة
يقولون ان المعجزة فعل الله ولا يدل على انهم يقولون ان كونها فعلا لله
ركن من المعجزة الخ فلا يصح قول الشارح فانظر الخ ركن في دلالة المعجزة اي
لان المعجزة لا تدل الا اذا وجدت ولا توجد وتتحقق الا اذا كانت فعلا
لله خارقا مقارنا للتحدي فكون الخارق فعلا لله يصح اعتباره وكذا في المعجزة
وركنا في دلالتها لكن المناسب هنا حذف دلالة لان السياق في اعتباره ركنا

[illegible]

في المعجزة فتامل   وإثباته اي اثبات كون الخارق فعلا لله يتوقف علي
معرفة الوحدانية اي علي العلم بها   فيجب توقف معرفة النبوة علي الوحدانية
الاولي ان يزيد معرفة هنا ايضا قبل الوحدانية او يحذفها من الاول كما حذفها
من هنا اي واذا توقف معرفة الوكر النبوة علي الوحدانية صح ما قاله ابن
التلمساني من ان صحة النبوة متوقفة علي الوحدانية وبطل ما قاله بعض
المعاصرين من ان صحة النبوة لا تتوقف علي الوحدانية   ضرورة توقفها
اي النبوة علي دلالة المعجزة المتوقفة هي اي دلالة المعجزة علي الوحدانية
وقد صرح المقترح في شرح الارشاد اسم كتاب لامام الحرمين شرحه
المقترح بصحة الا   ركن في المعجزة اي علي كل قول   لانه قال الاولي فقال
الاوجه للتعليل   ما اي احد اي ما وصل احد من منكري النبوات الي
هذا الانكار بسبب جحده دلالة المعجزات الا من جهة جهله باركانها   في جحد
في للسببية متعلقة بمنكري النبوات وضمير اركانها للمعجزة   فقد يجهل
الي هذا التفريع علي الجهل باركانها اولي من ان اللام للتعليل   ثم قال اي المقترح
وهذا الصنيع يشعر بان الشارح تركه لا من كلام المقترح   وقد يعتقد
انه اي الخارق للعادة وقوله انه اي ما وقع به التحدي   والغوص في
العلوم الواضحة او   وعرف ان الذي اخذ هذا التفسير لسلوك مسلك
الحق ولو قال لان عرف الحاكمات اوضح   وهو اي الله تعالي   وانه اي
الذي وقع به التحدي وكذا قوله بعد وانه خارق للعادة   لم يسترب في
حصوله اي لم يشك في حصول العلم بالنبوة اي لم يشك في انه حصل له
تصديق ذلك الرسول في دعواه الرسالة وهذا جواب اما فكان الاولي
قرنه بالفا   ولا يختص ذلك بصورة اي ولا يختص ذلك الخارق بخارق
معين   ولا ينتقض اي ذلك الخارق الموصوف بما تقدم وقوله اي في دلالته
اي علي صدق الرسول الي مثال لان دلالته ضرورية واما ما يذكرونه
من ان دعوي الرسالة واظهار المعجزة بمنزلة قول رسول ملك انا رسول
هذا الملك اليكم لتفعلوا كذا بامره وتسمع وعلامة صدقي قيامه من
محله وقعوده ثلاث مرات والحال ان هذا علي خلاف عادته فيفعل ذلك الملك
فمن شاهد الملك يفعل هذا الفعل يقع في قلبه صدق مدعي انه رسول فهو
توضيح

توضيح وتبيين لان دلالة المعجزة يتوقف علي ذلك بحيث يكون هذا المثال
دليلا عليها حتي يقال لا يلزم من ثبوت ذلك في الشاهد ان يثبت في الغائب
في جواب صاحبنا اي وهو ابن زكري   جعل بعض الدليل اي
وهو ما عدي كون المعجزة فعلا لله اي انه جعل المعجزة الامر الخارق للعادة
المقارن لدعوي التحدي غير مضموم للبعض الثاني وهو كون ذلك الخارق
فعلا لله دون غيره وهذا من الغلط   واما جوابه الثاني وهو قوله
انا نسلم توقف الصدق علي ثبوت الوحدانية لكن لم لا يجوز ان يكون
ظهور الخارق دليلا علي الصدق وعلي ثبوت الوحدانية معا فالدور
اللازم غير ممتنع لانه دور معي لا سبقي والذي يثبت بالبرهان امتناعه
انما هو الثاني لا الاول   غير صحيح خبر ان ولا يخفي عدم مطابقته
لاسمها لانه مونث وحينئذ فلا بد ان يؤول دعواه بمدعاه او يحمل الخبر
علي حذف الموصوف اي امر غير صحيح والضمير في دعواه للمعترض وهو
ابن زكري   بل الذي يدل عليه اي علي ثبوت الوحدانية التمانع المذكور
للعجز بان نقول لو تعدد الاله لزم التمانع والتمانع يلزمه العجز والعجز يلزمه
عدم وجود الخارق لكن عدم وجود الخارق باطل لوجوده بالمشاهدة فبطل
ما استلزمه من التمانع والعجز فبطل ما استلزمه من التمانع فبطل ما استلزمه
من تعدد الاله فثبت نقيضه وهو الوحدة وهو المطلوب فظهر لك ان
الذي يدل علي ثبوت الوحدانية التمانع لا ظهور الخارق علي يد المتحدي كما
قال ابن زكري   وغاية ما يقال فيه اي في الخارق بالنظر لدلالته علي الوحدانية
فالضمير في فيه راجع للخارق المفهوم من الكلام   ان يقال الخاتم يسره ان
نقول لو تعدد الاله لزم التمانع والتمانع يلزمه عجز الالهين وعجزهما يلزمه
عدم وجود الخارق ومعلوم ان لازم اللازم لشيء لازم لذلك الشيء وحينئذ
فكلما تعدد الاله لم يوجد الخارق لكن التالي باطل لوجود الخارق بالمشاهدة
فبطل المقدم وهو تعدد الاله فثبت نقيضه وهو وحدته وهو المطلوب
هذا المحصل قوله وغاية ما يحاول فيه الخ وانت خبير بان ما قاله الشارح
لا يتعين اذ يمكن ان يقال لو كان لله شريك لما وجد الخارق لكن التالي باطل
لوجوده بالمشاهدة فالمقدم مثله وبيان الملازمة ان التعدد يستلزم

التمانع العقلي المستلزم للعجز المستلزم لعدم وجود الخارق فقول الش وغاية ما يحاول
مخالفه فيه نظر او عجز احدهما الخ سند للمقدمة الثانية وهي وعجز الالهين
لازم للتمانع وهو جواب عن ما يقال عليه انه عند التمانع ينفذ مراد احدهما
دون الاخر فاللازم للتمانع اما عجزهما او عجز احدهما فكيف يقول وعجز الالهين
لازم للتمانع وقد عرفت ان لازم اللازم لازم كان الاولى ان يقول وقد
عرفت ان لازم اللازم لشي لازم لذلك الشي فاذا كان ذلك اي فاذا عرفت
ذلك كان الاستدلال بالخارق على الوحدانية ان يقال لما تعدد الاله
لما شاهدة وقوع هذا الخارق هذا محل الشاهد فانه قد اخذ وقوع الخارق
هذا محل الشاهد دليلا لاحد مقدمتي دليل الوحدانية وهي الاستثنائية
ولم يوخذ دليلا مستقلا للوحدانية كما قال ابن زكري فالخارق اي
فوجود الخارق ووقوعه وقوله على احدى مقدمتي الوحدانية اي على
احدى مقدمتي دليل الوحدانية ففيه حذف مضاف لا انه اي الخارق
دليل على الوحدانية مستقل اي كما قال ابن زكري وقد يقال ان
الدليل بسيط عند الاصوليين وعند الاستدلال به يركب ومركب عند
المناطقة فالعالم دليل عند الاصوليين على ثبوت الصانع وعند الاستدلال
به يركب فكذلك الخارق يقال انه دليل على الوحدانية وعند الاستدلال به
عليها يركب فيمكن ان يكون كلام ابن زكري جاريا على طريق الاصوليين
وح فلا اعتراض عليه كما ذكره الش تامل موافقته الخ تعبيره بالموافقة
فيه تسمح لان المناظر يقول بذلك حتى ياتي بالموافقة فكان الانسب ان يقول
الثاني ان ما ذكره من ان الخارق دليل على الصدق والوحدانية معا تسليم
منه ان دليل الوحدانية عقلي تسليم منه ان دلالة الوحدانية عقلي
اي لان الخارق انما دل على الوحدانية من جهة حدوثه وهذه الدلالة
ليست الا عقلية كيف وهو في محاولة الخ الاستفهام انكاري بمعنى
النفي والواو بعده للحال اي لا يصح جريه على هذه الموافقة المقتضية
لتسليم ان دليل الوحدانية عقلي والحال انه في مقام محاولة الاستدلال
عليها بالسمع فهذا نقيض المقصود ولهذا قال المص فصار في هذا الجواب
نظير من يعتقد انه يبني بيتا وهو في الحقيقة يهدمه لانه في محاولة
الاستدلال



الاستدلال عليها بالسمع نظير من يعتقد انه يبني بيتا وتسليمه الاستدلال
عليها بالدليل العقلي حال المحاولة نظير من يهدم ذلك البيت حال بنائه
فلا يخفى فساده اي لاختلاف الجهة في نفس الامر لان دلالة الخارق على
الصدق من جهة كونه خارقا مقارنا للتحدي معجزا عن معارضته
ودلالته على الوحدانية من جهة كونه فعلا حادثا موجودا بعد عدم سواء
كان خارقا اولا اذ لو تعدد الاله لتمانعا فلا يوجد فعل من الافعال لا هذا
الخارق ولا غيره وهو واضح البطلان اي لانه لا يلزم من العلم بوجه دلالة
المعجزة على النبوة العلم بالوحدانية ولا يلزم من العلم بوجه دلالة المعجزة على
الوحدانية العلم بالنبوة مع اختلاف الوجه اي فان الخارق من جهة
حدوثه دليل على الوحدانية ومن جهة كونه مقارنا لدعوى التحدي
معجزة بطلت المعية اي التي ذكرها المجيب بمعنى انه لا يدل عليهما في آن
واحد لانهما اي الصدق وثبوت الوحدانية وقوله ح اي حين اذ
كانت دلالة الخارق عليهما معا مع اختلاف الجهة لا يجتمعان اي
لا يمكن ان يصاحب احدهما الاخر بل متى وجد احدهما عدم الاخر فالدور
اللازم هنا تقدمي وذلك لان صدق الرسول وثبوت الوحدانية كل واحد
منهما متوقف في تحققه على تقدم الاخر عليه لا دور معية لانه ما توقف
فيه وجود كل من امرين على مصاحبة الاخر في الخارج او الذهن كالجوهر
والعرض المتصاحبين في الخارج والابوة والبنوة المتصاحبين في الذهن
والضدان لا يتصاحبان ذهنا ولا خارجا الا على سبيل الوهم
الرابع الخ حاصله انا نسلم ان توقف كل من الصدق وثبوت الوحدانية
متوقف على الاخر من قبيل الدور المعي كما قلت لكن هذا لا يدفع لزوم الدور
السبقي على تقرير الاستدلال على ثبوت الوحدانية بالدليل السمعي وذلك
لان الدليل السمعي متوقف على الصدق والصدق مقارن للوحدانية
فتكون الوحدانية سابقة على الدليل السمعي لمقارنتها للصدق السابق
عليه فلو استدللنا بالدليل السمعي على الوحدانية كانت الوحدانية متاخرة
على الدليل السمعي ضرورة تاخر المدلول عن الدليل وقد كانت الوحدانية
متقدمة عليه فيلزم من الاستدلال به عليها ان يكون كل منهما متقدما على

نفسه متاخرا عنها وهذا دور لا يدفع خبران وقال على تقدير تسليمه
لما اقتضاه الوجه الثالث من منع تسليم دور المعية فهذا الوجه على سبيل
التنزل بالنسبة للثالث كما ان الثاني على سبيل التنازل بالنسبة للاول
بل هو اي دور المعية وقوله يحققه اي يحقق دور التقدم وقوله
وذلك اي وبيان ذلك اي كونه دور المعية لا يدفع دور التقدم بل يحققه
وقوله وجب ان يتقدم اي ثبوت الوحدانية وقوله على ما اي على شيء
وهو الدليل السمعي وقوله المتقدم بالجر نعت للدليل السمعي وقوله على ما
اي على وحدانية تستفاد منه اي من السمع فمصدوق ما الوحدانية
ومرفوع تستفاد عائد عليها والضمير المجرور بمن عائد على الدليل وانت
خبير بانه في غنية عن هذا وقوله متقدما على حذف اي التقدير ثم اي
متقدما وهو بيان للاشارة ضرورة ان الاستدلال الخ هذا اسند لقوله
فيجب ان يكون ثبوت الوحدانية كذلك ضرورة تاخر الخ هذا بيان
للملازمة وهذا جار على ان العلم بالنتيجة غير العلم بالدليل وانه على التعاقب
وقد تقدم تحريره لكنه في اول الكتاب لكنه ايضا اي دليل السمع وقوله
يتوقف عليها اي على الوحدانية فاتى بضمير الفصل تقرير الحكم
ضرورة تاخره اي الدليل السمعي وقوله عن دليله اي عن دليل السمع
وقوله وهو اي دليل الصدق وقوله لما سلمه المعترض تسليما تقوله ضرورة
تاخره اي دليل السمع ضرورة اي وجوبا فهو بيان لجهة القضية
وليس المراد بالضرورة البداهة والحاصل ان كون الصدق والوحدانية
متقارنين لما بينهما من الدور المعي لا يمنع من لزوم الدور السبقي اذا استدل
بالدليل السمعي على الوحدانية لان الصدق متقدم على دليل السمع
فتكون الوحدانية متقدمة عليه ايضا ضرورة ان ما تقدم عليه احد
المتقارنين يتقدم عليه الاخر ومن استدل على الوحدانية بالسمع
وجب ان يتقدم الدليل السمعي على الوحدانية ضرورة تقدم الدليل
على المدلول كيف وقد كانت الوحدانية متقدمة عليه مقارنة للصدق
المتقدم عليه ولو قال الش مثل ما قلنا كان اوضح واخصر مما ذكره ويصح
ان يستدل على الوحدانية الخ هذا عطف على قوله ويصح اثبات هذا العقد
بالدليل

بالدليل السمعي ومنعه بعض المحققين وهو راي وانما اتى بالاسم الظاهر
وهو الوحدانية مع ان المحل للضمير لطول الفصل وكان الاولى ان يقدم
هذا المعطوف على المعطوف عليه لانه دليل سمعي وهذا دليل عقلي وعبر
هنا بيصح لمناسبة المعطوف عليه والا فالاولى حذفها وكان المناسب ان
ياتي بايضا ليفيد انه تقدم دليل عقلي غير هذا بان يقول وايضا يستدل
على الوحدانية بما تقدم في وحدة الصفات اي بما تقدم نظيره في الاستدلال
على وحدة الصفات عددا اي من جهة العدد فهو منصوب على
التمييز ان تفرد اي الاله او الاحتياج عطف على وجود ان وقف
اي الاله على عدد دون ذلك اي اقل من عدد الممكنات وقضيته ان اللازم
توقف عدد الاله على عدد دون عدد الممكنات الاحتياج الى مخصص وليس
كذلك بل ويلزم عليه ايضا الترجيح من غير مرجح وبيان ذلك ان الاعداد
نسبتها واحدة فكون الاله واقفا على عدد دون غيره يفتقر لمخصص يخصصه
بالوقوف على ذلك العدد فان كان وقوفه لغير مخصص لزم الترجيح بدون
مرجح وكل من اللازمين باطل فكذا ملزومهما وهو تعدد الاله ووقوفه
على عدد اقل من عدد الممكنات وكلاهما محال اي وكل من الامرين
اعني وجود ما لا نهاية له عددا والاحتياج الى مخصص محال في جانب الاله
وقد سبق وجه استحالته واذا كان اللازم محالا كان ملزومه وهو
تعدد الاله محالا واذا استحال تعدده ثبتت وحدته وهو المطلوب
هذه الاشارة راجعة لكلام المتن وقوله دليلا اخر اي عقلي
وقد تقدم نظيره فيه اشارة الى ان قول المص لما تقدم في وحدة الصفات
فيه حذف مضاف اي بنظير ما تقدم الخ وبيانه اي ذلك الدليل
لم يخل اي الاله اولا اي اولا يتعدد بتعدد الممكنات بل يقف على
عدد دون عدد الممكنات ظاهرة اي لانه ليس هناك قسم ثالث اذ
لا واسطة بين الشيء ونقيضه ثم ان التعبير بقوله لم يخل يقتضي ان القضية
منفصلة مانعة خلو فقط مع انها منفصلة حقيقية مانعة جمع وخلو
معا الا ان يراد هنا بمانعة الخلو المعنى الاعم اي ما امتنع الخلو بين طرفيها
سواء امتنع اجتماعهما ايضا اولا فالحقيقية من افرادها والقسم الاول

اي وهو تعدد الاله بتعدد الممكنات لما فيه من وجود ما لا نهاية
لعدده اي وجود ذلك محال وفيه ان تلك الالهة لا تكون الا قديمة
ووجود ما لا نهاية له من القديم غير محال الا ترى ان الله يتصف بكمالات
وجودية لا نهاية لها والدليل انما قام على استحالة وجود حوادث
لا نهاية لها والقسم الثاني اي وهو وقوف الاله على عدد دون عدد
الممكنات وافتقار وجودها الواو للتعليل والضمير للالهة اي
لافتقار وجود الالهة وقوله على عددها متعلق بوجودها وقوله من
الاعداد المتساوية بيان للغير وقوله عقلا اي في العقل بالنسبة
اليها متعلق بالمتساوية والمناسب بالنسبة اليه اي الى العدد المخصوص
اي ان العدد المخصوص كمائة مثلا مساو في العقل لغيره من الاعداد
كمائتين او ثلاثمائة او اربعمائة فجميع الاعداد متساوية في العقل فوقوف
الالهة على مائة مثلا دون غيره من الاعداد يفتقر الى فاعل مختار
يخصصها بذلك العدد والا لزم الخ اي والا نفتقر في وجودها
على العدد المخصوص الى فاعل يخصصها به لزم ترجيح احد المتساويين
اي احد الاعداد المتساوية وهو العدد الذي وقفت عليه الالهة على
ما فوقه من الاعداد وما تحته منها بلا مرجح لا يقال يلزم الخ اي ان
ما لزم في تعدد الاله يلزم مثله في كونه واحدا وهذا التعبير يقتضي
ضعف السؤال بخلاف التعبير بان قلت وحاصل ذلك ان هذا
الدليل الذي دل على استحالة تعدد الاله موجود مثله في كون الاله واحدا
لان كونه واقفا على هذا العدد اما لمخصص خصصه به فيلزم افتقاره
وحدوثه واما لغير مخصص وهو ترجيح بلا مرجح لانا نقول الخ
حاصله انه قد قام البرهان على ان الاله واجب الوجود واقل ما يتحقق
فيه الوجوب ذات واحدة فوجبت له الذات الواحدة لاجل عدم تحقق
الوجود بدون ذات واحدة فالواحد واجب فلا يتعلق
به التخصيص لما سبق ان الارادة لا تتعلق بالواجب وانما تتعلق
بالممكن واما ما زاد على الواحد فان كان لا نهاية له لزم وجود ما لا نهاية
له عددا وان كان ~~لم نهاية يلزم وجود ما لا نهاية له عددا~~ وان كان له
نهاية

نهاية لزم اما الافتقار الى مخصص او الترجيح بلا مرجح وكلاهما محال فما استلزمهما
من التعدد محال لذلك اي لاجل عدم تحقق الوجود بدون ذات واحدة
وحينئذ فالواحد واجب لا يتعلق به تخصيص اما الزائد الخ هذا
راجع للعدد المتناهي اي اما الزائد المتناهي وقوله فنسبة الاعداد
اي المتناهية فيه متساوية ففيه حذف الصفة وانت خبير بان هذا
التفريع غير مستقيم لانه ينتج الحالية لا الاستغنائية فلو قال اما الزائد
فيستغنى عنه وهو محال لان نسبة الاعداد الخ لكان احسن ولا يمكن
وجود جميعها هذا راجع للعدد الغير المتناهي وكان المناسب ان ياتي
فيه باداة الانفصال هكذا واما الزائد الغير المتناهي فهو محال لانه لا يمكن
الخ وتخصيص الخ هذا من تتمة قوله اما الزائد الخ فكان المناسب
الاتيان به بلصقه فيقول فلو جاز عدد منها لجاز غيره وتخصيص جائز
منها بالوجود بدلا عن غيره يفتقر الى فاعل مختار فان قلت الخ اعلم
ان ما لا نهاية له يطلق باطلاقين الاول الموجود بالفعل الذي لا يقف على
حد الثاني ما لا يقف على حد وان كان الموجود له نهاية اذا علمت هذا
فحاصل السؤال لم لا يجوز ان يتعدد الاله بعدد الممكنات ولا يلزم وجود
ما لا يتناهى عددا لانا نريد بالممكنات ما سبق في علم الله انها توجد
وهذه لها نهاية لا جميع الممكنات وان كانت لا توجد فقولكم في الدليل
لو تعدد الاله بتعدد الممكنات لزم وجود ما لا يتناهى عددا ممنوع
وحاصل الجواب انا لو قلنا بذلك للزم ان الممكنات التي لم توجد بالفعل
مستحيلة لعدم وجود صانعها وهو باطل لما فيه من قلب الحقائق على انه
لو تعدد الاله بعدد الممكنات التي توجد بالفعل للزم ايضا عدم النهاية في
الاله لان الممكنات التي توجد لا تقف على حد وان كان الموجود بالفعل
من الممكنات متناهيا ولا يعقل ان يكون الاله مثلها بحيث يكون الموجود
من الالهة بالفعل متناهيا والذي يوجد لا يقف على حد لوجوب القدم
للاله فيلزم ان يكون جميع الالهة موجودة بالفعل فيلزم ان يكون جميع
الالهة اجتماع ما لا نهاية له في الوجود كما قررتم هنا لزم ما المانع الخ
ما استفهام تقريري قصد به حمل المخاطب على الاقرار بجواز تعدد الالهة

بعود الممكنات وهي خبر مقدم والمانع مبتدا موخر لانا نقول الخ علة
لقوله ولا يلزم منه فهو من جملة مقول السايل ماسبق قضا الله اي ماتعلقت
ارادة الله بانه يوجد صانعا اي الوجود علي ان ما يوجد الخ هذا جواب
ثان وهذا الاول تفريعه علي الجواب الذي قبله وهو قوله يلزم من قصر
عدد الالهة الخ لان الذي قبله جار علي التسليم وارخا العنان وهذا جار علي
المنع والابطال وذلك لان السايل يقول نحن نحكم بالممكنات ما اراد الله ايجاده
فلا يلزم وجود ما لا نهاية له عددا فيجاب بانا لو قلنا بذلك فالمحال لازم
لان ما اراد الله ايجاده من الممكنات لا يتناهي سلمنا ان المحال غير لازم
فيلزم عليه انقلاب الممكن مستحيلا وهو باطل لان لحيها في الوجود
الاجتماع اي وانها لا تقع علي حد ولا شك ان هذا النوع اي وهو
ما يوجد من الممكنات باعتبار عدم الانقطاع ونحوه من عدم النهاية الخ
من للتبعيض اي الذي هو فرد من افراد عدم النهاية لان عدم النهاية تحته
فردان كما علمت والحال الفرد الاخر وهو عدم النهاية مع الاجتماع
في الوجود وعدم النهاية الخ جواب عما يقال اذا كان هذا القسم ممكنا
في الممكنات فلم لا يجوز ان تكون الالهة كالممكنات في هذا النوع والجواب
ان الالهة لا يعقل فيها الا كونها من النوع الثاني لانها لا تكون الا قديمة
والقديم لا يكون الا موجودا المستحيل هنا اي من عدم النهاية
كما في الممكنات تشبيه في المنفي وبهذا الدليل الخ لما فرغ من الكلام
علي وحدة الصفات ووحدة الذات شرع في الكلام علي وحدة
الافعال فقال وبهذا الدليل الخ واتي باشارة القريب مع ان دليل التمانع
قد تقدم في اول المبحث وذكر بعده ادلة غيره لكونه قريبا كالمتقرر
في الذهن وذلك لان دليل التمانع هو العمدة في اثبات الوحدانية فهو
الذي في البال والخاطر بعينه اي بهذا التاكيد تبكيتا للخصوم
وهم القدرية لما هم عليه من الغباوة لانهم اعتبروه دليلا علي وحدانية
الذات ولم يعتبروه دليلا علي وحدانية الافعال فلزمهم ما لزم من
الفساد بعيني الخ اتي بالعناية دفعا لما يتوهم من رجوع الاشارة
للدليل القريب لافعال العباد اراد بها الافعال الاختيارية كالاكل
والشرب

والشرب وجميع الحركات الاختيارية سوا كانت صادرة من العباد او من
غيرهم والمطابق لذلك ان يقول نوقا للافعال الحيوانات لكنه غلب العباد
علي غيرهم وسكت عن صفاتهم كالبياض والسواد لان الخصم لا ينازع
في كونها مخلوقة لله كما ان الافعال الاضطرارية كذلك ولا تاثير
للقدرة الحادثة فيها اي في الافعال الاختيارية وهذه الجملة تقرير وتصريح
بما افهمه الحصر قبل وكانه اتي بها توطية لما بعدها بل هي اي قدرتهم
الحادثة وقوله موجودة اتي بها تمهيدا لما بعده وقوله مقارنة لها اي
للافعال واتي بهذا الانتقال للرد علي الجبرية صريحا وان كان ما قبله
يستلزم الرد عليهم بعينه ان الدليل اي اتي بالعناية لان كلام
المص ليس صريحا في ان الدليل جار في مذهب القدرية هو دليل التمانع بل
هو يقتضيه لحادثة للعباد الاولي للحيوان واللام متعلقة بمحذوف
حال من الضمير المرفوع في الحادثة هي المؤثرة في افعالهم اي في ذات
الفعل وفي اخص اوصافه ولا تاثير للقدرة القديمة اصلا اي لا في ذات
الفعل ولا في اخص وصفه خلافا لما نقل عن بعض اهل السنة من ان
الحركة باعتبار كونها فعلا اثر فيها الرب بقدرته ومن حيث كونها صلاة مثلا
اثر فيها العبد بقدرته وقوله ولا تاثير الخ عطف علي ان القدرة الحادثة علي
حذف ضمير الشان وانه لا تاثير الخ وهو عطف لازم علي ملزوم ولا جريان
لها اي للافعال الاختيارية علي وفق ارادته وظاهره سوا كانت خيرا او
شرا لان مرادهم بعدم جريانها علي وفق الارادة انه تعالي لا يخصصها
بل العبد هو الذي يؤثر عندهم في افعاله الاختيارية بقدرته وارادته
وليس المراد بعدم جريانها علي وفق ارادته انه لا يريدها لان هذا
لا يظهر الا فيما كان شرا واما الخير فمراد له اتفاقا لان الارادة عندهم
بمعني الامر وقوله جل وعلا ليس هذا من مقولهم بل من مقول المص
هو دليل التمانع هذا خبر ان واتي بضمير المنفصل لما وقع بين المبتدا
والخبر من الفصل وتقريره ان نقول لو وجد الاه موثر في فعل من الافعال
غير الله تعالي للزم التمانع لكن تمانع الالهين محال اذ لو حصل تمانعهما
للزم عجزهما وعجزهما محال اذ لو عجزا لما حصل فعل من الافعال لكن عدم

فعل باطل لوجوده بالمشاهدة ووجه لزوم التمانع انه لو توارد قدرتان على
فعل فاما ان يختلف مرادهما فيه او لا فان كان الاول وحصل باحدهما لزم عجز
الاخر وان حصل بهما على وفق الارادتين لزم اجتماع الضدين وان كان
الثاني وحصل بهما لزم اجتماع مؤثرين على اثر واحد وان حصل باحدهما
لزم عجز الاخر ويلزم من عجز احد المثلين عجز الثاني   في تعدد الاله بمعنى
على   ثبوت العجز قد اختصر الشارح في الدليل ولو اتى به من غير اختصار
لجعل اللازم التمانع والتمانع يلزمه العجز لكن نظر الشارح الى ان لازم اللازم لازم
ولكن اللازم الاخير عدم وجود الفعل   وذلك لازم بعينه في مذهب القدرية
الاشارة راجعة للازم في التمانع على تعدد الالهة وفي نسخة عجز اي وذلك
اللازم بعينه وهو العجز لازم على مذهب القدرية   ما نسخة مفعول
ثان لجعلوا وكان الاولى ان يقول ما نفيا بالتذكير لانه في الاصل خبر عن
تعلق وكانه انثه وان كان المبتدا مذكرا مراعاة لاكتسابه التانيث من
المضاف اليه يعني ان الاولى ان يقول ما نفي لان الارادة لها تعلق
مستقل وكذا القدرة   مع القطع بان ذلك الفعل الخ لا يتم الرد عليهم الا
بملاحظة هذا وان كانوا ينكرون ذلك وانما رد عليهم بذلك مع انكارهم له
لقيام الدليل القطعي عليه فانكارهم له لا يضر   بوصف العموم اي الآتي بمعنى
على وصف بمعنى وجه اي تعلقا اتيا على وجه العموم لجميعها اي لجميع
الممكنات وفي بعض النسخ بجميعها بالباء الموحدة وهي متعلقة بتعلق
فصار الذاتي اي فصار هذا الفعل اذا كانت قدرة الله وارادته عامتين
المتعلق قد توجهت اليه قدرة العبد وارادته وقدرة مولانا وارادته وحينئذ
اي التمانع فاتى العجز فاتى في عدم وجود الفعل   لما عرفت الخ المقام في غنية
عن هذا الاستثناء لانه عاقبله وهو قوله للقطع بان ذلك الفعل الخ
فترجعت القدرية الخ الاولى ان ياتي بهذا الكلام على وجه الاستدراك
على ما قلناه من اللوازم   مجوس هذه الامة وصف القدرية بهذا
الوصف لشبههم المجوس لان المجوس اثبتوا الهين فاعل للخير وفاعل للشر
والمعتزلة منعوا صدور الشر عن الله واضافوه الى ابليس تسببا وتسيبا
والى العبد مباشرة واصلا بل زادوا على المجوس باثبات الهة لا حصر لها
وهذا

وهذا تشنيع عليهم والا فهم ليسوا كفارا لنظر العقول ان قدرة العبد التي
يخلق بها افعاله مخلوقة لله وقوله مجوس هذه الامة اشارة للحديث المروي
عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال القدرية مجوس هذه الامة فانه
حديث رواه ابو داود وقال الدارقطني الصحيح انه موقوف على ابن عمر
اضعف القدرية التعبير باضعف يقتضي ان قدرة الله قد ثبت
لها الضعف فيحمل افعل ليس على بابه   الاقوال باثبات الشريك الخ هذا
تشنيع في الرد عليهم بحسب ما يلزمهم والا فهم لا يقولون بذلك
ووسم له بنقيصة العجز اي ووصف له بالنقيصة التي هي العجز واصل
الوسم العلامة بالنار   وغلبة الغير اي وغلبة الغير فهو بالجر عطف على
نقيصة   واذا كان الخ هذا تعريض بغباوة الخصوم   وعدم ذاته
اي من حيث هو لازم مع كونه مخلوقا مغلوبا ناقصا محال اما وجود الذات
عاريا عن وصف الالوهية فلا يمتنع   ولا ينفعهم الخ لما انهى الكلام
على بيان ما يلزم على مذهبهم من الفساد وكان الشان ان لهم جوابا
عن ذلك يتوجه لتقرير ورود فيه فقال ولا ينفعهم الخ لكن سياتي له ذكره
في المتن فكان المناسب ان ينبه على ذلك هنا بان يقول وما اجابوا به
فيما ياتي رده ويوخر الكلام عليه الى ذلك الموضع   قالوا اي في الجواب
بان يسلب عبده الخ هذا تصوير لجهة ايجاده تعالى لذلك الفعل
الذي اوجده عبده وال في القدرة والارادة بدل من الضمير   كما يفعل
بالبنا للفاعل والفاعل ضمير عائد على الله اي كما يفعل الله بالمرتعش من
سلب قدرته عن ذلك الفعل وارادته له   وهذا الجواب منهم قد افتضح
الخ اي ان هذا الجواب يقتضي انه تعالى عاجز في حالة وليس عاجزا في حالة
اخرى فلا يكون نافعا لهم في عدم لزوم العجز   فعل العبد اراد بفعله ما هو
جار على يديه   يتماصا عليه اي على الله تعالى   ويغلبه عليه اي
ويغلب الاله في ذلك الفعل فصلى بمعنى وقدرة فاعل يغلب
فما اشبه الخ اي اذا عرفت هذا فنذكر لك نظيرا ينادي بفضيحتهم
ونقول ما اشبه ضلالهم الخ   بان يسلب اسباب الخ هذا تصوير
للاحتيال اشار بذلك الى ان السيد لا يقدر على سلب العبد كما يقدر على

سلب اسبابها من الاكل والشرب بمن يصنع اي بضلال من يصنع اصناما
ففي العبارة حذف مضاف لان المشبه به ليس هو الذات وان كانت
الواو للحال ما تخيله من الجواب اشار بذلك الي ان ذلك الجواب هو توهم
ليس ناشئا عن تحقيق في غاية اي مع كونه في غاية من القوة
اما اذا امكنه اي اذا امكن السيد العبد التوهمات اراد بها الامور
الوهمية لان التوهمات فعل الشخص علي ان جوابهم الخ هذا الزام
لهم علي طريق ارخاء العنان اي سلمنا ما ذكروه من الجواب وانه يندفع
به ما لزمهم من عجز الاله لكن هذا الجواب لا يستقيم علي اصلهم الخ
من وجوب مراعاة الخ اي من وجوب ذلك وجوبا عقليا وانه
يستحيل الخ عطف علي قوله وجوب وهو من عطف اللازم علي الملزوم
والضمير للشان بعد ان كلمة ظاهره ان ازالتها قبل التعلق غير
مستحيل مع ان مقتضي قواعدهم استحالة سلبها مطلقا قبل
التعلق وبعده بما تيسر اي بقدرة وارادة يتيسر منه الافعال
بها واذا عرفت هذا اي ما ذكر من مذهب القدرية ودل عليه
ظاهر الخ اي والظواهر اذا كثرت افادة القوة وانما يقل ودل عليه
ما جاء في الكتاب لان ما جاء فيه لم يدل عليه نصا بل دلالته علي
ما ذكر احتمال راجح والحديث عطف علي الكتاب فهو مدخول
للظاهر والحديث قول غير قرآن نسب للنبي صلى الله عليه وسلم
وعبر بالحديث دون السنة التي هي اعم منه لانه هو الذي يدل علي
ما ذكر بخلاف غيره من افرادها قبل ظهور البدع اتي بهذا الظرف
ليفيد ان المراد بالسلف الصالح الصحابة ومن في معناهم من كبار
التابعين من ان الله الخ بيان لما قاله اهل السنة ذاتا كان او
فعلا اي سواء كان ذلك الفعل اختياريا او كان اضطراريا والمراد بالفعل
ما يشمل القول وكان عليه ان يزيد او لونا واعلم ان خلقه تعالي للذوات
والالوان والافعال الاضطرارية لا نزاع فيه والنزاع انما هو
في الاقوال والافعال الاختيارية في ملكه جميع الخ الاولي ان يقول ه
لا يشاركه في ايجاد ذلك شيء وان التاثير عطف علي ان الله وعطف
ايجاد الممكنات

ايجاد الممكنات علي التاثير من عطف الخاص علي العام بناء علي ان القدرة
الحادثة تؤثر في الاعدام كما تؤثر في الايجاد واما علي القول بانها لا تؤثر
الا في الايجاد فهو من عطف التفسير قال تعالي انا كل شيء خلقناه
بقدر والله خلقكم وما تعملون فقضية ان الايتين مما يدل لمذهب
اهل السنة من انفراد الله تعالي بالتاثير وبيان ذلك في الاية الاولي
ان كلا فيها روايتان رواية بالرفع ورواية بالنصب فعلي رواية
النصب يكون العامل فيها فعلا محذوفا يدل عليه ما بعدها
والتقدير انا خلقنا كل شيء خلقناه بقدر فيكون المعني علي عموم
خلق الممكنات الموجودة ودلالة العام من باب الظاهر فالاية علي
هذه الرواية حجة لنا وعلي رواية الرفع فيه احتمالان احتمال ان يكون
جملة خلقناه خبرا ودلالته كرواية النصب وعلي هذا الاحتمال
فالاية حجة لنا ايضا وعلي الاحتمال الاخر وهو ان يكون جملة خلقناه
صفة لكل شيء والظرف متعلق بمحذوف خبر فالاية لا تكون حجة لنا
ولا للمعتزلة وذلك لان التخصيص بالصفة يفهم ان غير المخلوق لله ليس
بقدر وغير المخلوق لله يحتمل ان يكون ذاته وصفاته ويحتمل ان
يكون ذاته وصفاته وافعال العباد الاختيارية فنحن نقول بالاول
والمعتزلة يقولون بالثاني فالاية لا تنهض علي هذا الاعتبار دليلا
لاحد الفريقين وبيان ذلك في الاية الثانية ان ما يحتمل ان تكون مصدرية
اي والله خلقكم وخلق عملكم ويحمل المصدر علي اسم المفعول
ليتعلق الخلق به او المراد بالمصدر المعني الحاصل لا المعني المصدري
اي وخلق معمولكم وتعتبر الاضافة للعموم لمناسبة السياق
ودلالة العام من باب الظاهر ويحتمل ان تكون نافية اي والله
خلقكم وما تعملون شيئا الي غير ذلك من الظواهر اي كقوله تعالي
الله خالق كل شيء اي ممكن بدليل العقل وكقوله افمن يخلق كمن لا يخلق
وانما جعل هذه ظواهر لا نصوصا لما فيها من الاحتمال وفي
قوله لا تنحصر مبالغة وفائدة ان يقول والظواهر اذا كثرت افادت
القطع كما افادته التواتر عما يدل عليه من ظواهر الاحاديث

والاجماع وماتقدم الخ لما انهي الكلام علي رد مذهب القدرية
وعلي بيان مذهب اهل السنة في هذا المقام وقد نقل عن بعض اهل
السنة مايقرب من مذهب القدرية تعرض لذكره وبيان فساده فقال
وما تقدم الخ من ان لا قول الخ هذا يقتضي انه قال بما تقوله الجماعة
وانه رجع عن هذا القول المنقول عنه هنا بان القدرة الحادثة
تؤثر في الافعال هذا من الاسناد للسبب لان المؤثر عنده انما هو العبد
لا قدرته وال في الافعال للعهد اي في افعاله الاختيارية بل علي
اقدار يبلغ الهمزة اي تقديرات وتخصيصات خصصها الله بارادته
من حيث وجود الفعل في الزمان المخصوص والمكان المخصوص وعلي الوجه
المخصوص فالعبد يوجد فعله بقدرته وتخصيص ذلك الفعل بالوجود
والزمان والمكان ونحو ذلك بارادة الله والحاصل ان القدرية
يقولون ان افعال العبد الاختيارية واقعة بقدرته الحادثة تبعا
لارادة الله وامام الحرمين يقول ان افعال العبد المذكورة واقعة بقدرته
الحادثة تبعا لارادة الله تخصيصه بما يجوز عليه لان العبد يستحيل
منه تخصيص الفعل لان تخصيصه يستدعي العلم به من كل وجه
وذلك انما هو لله تعالي فقد جعل المخصص غير الفاعل وفيه انه لا معنى
لتخصيص الفعل الا ايجاده علي وجه مخصوص وح فالمخصص هو
الفاعل وهذا القول يريد به صاحبه الجمع بين العقل والنقل لان
العقل يقتضي ان العبد لا يعلق بفعل غيره لما فيه من الجبر المنافي
للتكليف وانما يعلق بفعله واختراعه والنقل يدل علي عموم خلقه تعالي
كقوله تعالي الله خالق كل شيء وانا كل شيء خلقناه بقدر فحمل الخلق
في هذه الايات ونحوها علي التقدير فهو سبحانه خالق كل شيء
بمعنى مقدره اي مريد اكونه علي تقادير وتخاصيص وبحث فيه ان الجبر
منافي التكليف كما ياتي وح فيحمل الخلق في النقل علي حقيقته
وهو الايجاد والاختراع لا يصح القول به اي بالنسبة لمن له
اجتهاد في الظن وقوله ولا تقليدا اي بالنسبة لغير المجتهد ان
صح عنه هذا يقتضي ان هذا القول لم يثبت عنه فيخالف ما يقتضيه
ما مر من

ما مر من ثبوته عنه ورجوعه عنه لما قاله الجماعة وعدم جريه
علي السنة اي وعدم جريه علي ظاهر ما ورد في السنة واراد بها هنا القران
والحديث وقوله عقلا راجع لفساده قطعا وقوله ونقلا راجع لقوله
وعدم جريه علي السنة ففي الكلام لف ونشر مرتب بالنقل لما في العلة
وقوله لان القدرة الخ مستند لقوله عقلا ولم يتعرض للمستند بالنقل للعلم
الثاني لظهوره مما تقدم ولو قال الشارح لفساده قطعا عقلا ونقلا لعدم
جريه علي ظاهر ما ورد في السنة ولان القدرة الخ لكان اوضح واحسن
اولا دليل الحصر انه لا واسطة بين النقيضين فان كان الاول
اي فان ثبت الاول وهو ان الايجاد من صفة نفسها اي صفة نفسية
لها وكلا الامرين الاولي وكلا اللازمين وهما سلب الصفة النفسية
وغلبة قدرة مولانا محال فبطل المقدم وهو كون الايجاد صفة نفسية
للقدرة الحادثة وفرض ان الله تع اراد ان يوجد ذلك الفعل اي
بقدرته فاذا اوجده العبد لم يقع ما شاءه الله واراده فيكون مقهورا
مغلوبا هذا كلامه وانت خبير بان مذهب امام الحرمين ان المتعلق
بالفعل والمؤثر فيه انما هو قدرة العبد وقدرة الرب لا تاثير لها فيه وانما
الواقع من المولي تخصيص ذلك الفعل بارادته ليوجده العبد لا ليوجده
هو بقدرته وح فلا معنى لهذا الترديد الذي ذكره ولا يلزم شيء
من اللازمين المذكورين فكان الاحسن ان يقول فان كان الاول لزم
توقف الصفة النفسية علي شيء وهي لا تتوقف علي شيء اصلا وان كان
الثاني الخ ولا يدفع محذورا الخ جواب عما يقال ان الغلبة والعجز
وهو اللازم الثاني مرفوع من حيث ان التاثير بقدرة العبد موقوف
علي ارادة الله فقوله ولا يدفع بالبناء للفاعل وهو قول اي امام الحرمين
ولفظة محذورا بالنصب علي المفعولية وقوله في الثاني اي في
الامر الثاني لم يمكن ان يتوقف ثبوتها علي شيء اي وحينئذ
فلا يصح قول الامام ان تاثير قدرة العبد علي وفق ارادة الله تعالي
فلزمت الغلبة المذكورة وان كان الثاني هذا قسيم قوله فان
كان الاول والثاني هو ما اشار له سابقا بقوله اولا الي معنى

يقوم بها اي بالقدرة   هل ذلك اي هل ايجاب التاثير لما من صفة
نفس المعنى الذي اوجب لما التاثير او من اجل معنى قايم بذلك المعنى الذي
اوجب لما التاثير فان كان الاول لزم قيام المعنى بالمعنى واللازم باطل لان المعنى
الاول الذي اوجب لما اكتسا للقدرة التاثير والمعنى الثاني القدرة وان
كان الثاني لزم التسلسل وقيام المعنى بالمعنى فقوله الثم لزم التسلسل
راجع لما يليه وهو قوله او لمعنى قام به وقوله وقيام المعنى بالمعنى راجع
لما رجع اليه التسلسل ولما قبله   لزم ان يفتقر الي معنى ان قلت
قد يكون حالا قلنا الحال من لوازم متبعية لمعنى فذلك المعنى اما ان يكون
لاجل صفة نفسية للقدرة او لاجل معنى اخر قايم بها   عن القاضي المراد به
ابو بكر الباقلاني والمراد بالاستاذ ابو اسحاق الاسفرايني وهما امام
الحرمين من محققي مذهب الاشعري   تؤثر في اخص اذ حاصله ان الفعل
له جهة خصوص وجهة عموم من حيث انه فعل من الافعال متعلق لقدرة الرب
ومن حيث كونه صلاة او صوما متعلق لقدرة العبد والكون صلاة قيل
انه من قبيل الحال وقيل من قبيل الاعتبار والحال امر ثابت في الخارج
لم يصل الي مرتبة الوجود وتقدم دليله واما الاعتبار فامر معتبر في
الذهن وليس له ثبوت في الخارج بل ثبوته في الذهن فقط   لا في وجوده
اي الفعل اي لا في ذاته بقطع النظر عن وصفه بكونه صلاة لان المؤثر في
ذلك قدرة الرب   حالا اي لان القاضي يثبت الواسطة بين الموجود
والمعدوم والاستاذ ينفي الواسطة بينهما   واعتبارا عطف تفسير
وفرق اي الشهرستاني والمراد بالاختراع في المقام تعلق القدرة
بذات الفعل وبالكسب تعلقها به على وجه التاثير في اخص وصفه
من حيث هي حركة اي لا من حيث كونها صلاة   تنسب الي فعل الله
ايجادا الاولي حذف لفظ فعل ويقول تنسب الي الله ايجادا الاكسابا وقوله
واختراعا عطف مرادف   ويلزم من ذلك اي من ايجاده لها   علمه
بها اي بالحركة من جميع وجوهها لان المخترع للشي لا بد ان يكون عالما به
من جميع وجوهه ولا يخفى ان المراد بجميع وجوهها الوجوه المتعلقة
بها من حيث العموم لا المتعلقة بها من حيث الخصوص فلا يلزم علمها من
حيث

حيث انها صلاة   وانه لا يفعل في ذاته عطف على علمه اي ويلزم انه
لا يفعل في ذاته لان الموجد هو الله ومن قواعد اهل السنة ان المخترع
مقدوره لا يقوم به بل بغيره وجعل هذا لازما بالنظر لقواعد اهل السنة
لا بالنظر لقواعد المعتزلة واما بالنظر لقواعد المعتزلة فالمخترع قد يقوم به
فعله فان العبد يخلق فعله عندهم   ولا يتصف بها اي بالحركة
اتصاف قيام هذا لازم لما قبله   فلا تضاف اليه تفريع على قوله
تنسب الي الله من حيث انها حركة اي ان الحركة تنسب الي الله من حيث
انها حركة على جهة الايجاد والاختراع ولا تضاف اليه الحركة من حيث
خصوصها الكاين من العبد ككونها صلاة او سرقة فهو لا تضاف من
العبد اي فلا تضاف الحركة لله تعالي من حيث الخصوص الكاين من العبد
وعدم الجحود اهمها مابه   فيقال اوجدها واخترعها اي ولا يقال اوجد
الله الصلاة ولا انه مصلي ولا سارق وهذا اي قوله فيقال الخ راجع لما
قبله على سبيل اللف والنشر المرتب والاول تفسير لقوله فان الحركة من
حيث انها حركة تنسب الي الله ايجادا والثاني تفسير لقوله ولا يتصف بها
اتصاف قيام   وتنسب الي العبد من حيث خصوصها فيقال انه يصلي
وسارق وزان   وهو اي خصوصها كون تلك الصفة صلاة والي بقوله
تلك الصفة وان كان المناسب للسياق السابق تلك الحركة مراعاة لقوله
صلاة ولان الحركة فرض مثال   ولا تاثير الخ فهو المقابل لما قبله
وقوله الا في ذلك الوجه اي الحال الذي هو اخص وصف الفعل   ولا
يشترط علمه اي العبد وقوله من كل وجه اي بل المشترط علمه به من حيث
الخصوص والحاصل ان العبد لا يعلم الفعل من جهة عمومه لانه غير
مخلوقه وانما يعلمه من جهة خصوصه ومقتضي هذا القول ان
يقال انه تعالي لا يعلم الفعل من جهة خصوصه لانه غير مخلوق لله
ونعوذ بالله من ذلك   وذاته محل فعله وكسبه اي محل كسبه
وهو التاثير في اخص وصف الحركة فمحل الحركة من حيث العموم والخصوص
ذات العبد وقوله وكسبه اي ك   وتكون صفة له صفة بالنصب
خبر تكون واسمها ضمير يعود على الافعال المفهومة من السياق وقوله

[illegible] العبد [illegible] فعل [illegible] العبد والخصوص [illegible]

فتكون صفة له اي من حيث العموم والخصوص فقوله فيقال انه متحرك راجع
للاول ومصل وغاصب راجع للثاني   وان اتصل الخ هذا انتقال
للكلام على جهة الخصوص بعد ما تكلم على الامرين فقوله وان اتصل به
اي بالفعل امر فوقع ذلك الفعل على موافقة الامر سمي ذلك الفعل
طاعة وعبادة وقوله على خلافه اي على خلاف النهي   وذلك الوجه
اي وذلك الحال الذي هو اخص وصف الفعل ككون صلاة والكون
زنى   فيقال صلى الخ اي ولم يقل تحرك ولا تحرك   وهو المقابل
بالثواب والعقاب اي في الآجل وقوله بالمدح والذم اي في العاجل   لا من
حيث انه موجود عطف على المعنى اي والفعل متعلق به من حيث ذلك الوجه
اي كونه صلاة او غصبا او زنا او نحو ذلك من الخصوصيات لا من حيث
انه موجود والضمير في انه عائد على الفعل   فان ذلك الوجه اي
الوجود المفهوم من موجود وقوله لا يختلف به اي لا يختلف فيه الفعل
فالوجود قدر مشترك بين الافعال وح فلو امر بالصلاة من حيث هي
فعل موجود لكان كل موجود ما مورا به ولو نهي مثلا عن الغصب
من حيث انه فعل موجود لكان كل موجود منهيا عنه واللازم فيهما باطل
فكذلك الملزوم فوجب ان يكون التعلق انما توجه للافعال من حيث
خصوصها فقط وهو المطلوب فان قلت الملازمة ممنوعة اذ الامر
والنهي من قبل ما لا يقتضي الامر والنهي عن جميع الافعال
قلت متى توجه الامر والنهي باعتبار الوجود كان المراد افراده
التي يتحقق فيها لان الماهيات يستحيل ان تطلب من حيث هي مجردة
لاستحالة ايجادها مما يعادها وانما تطلب في التحقيق جزئياتها ولا
تنحصر في فرد من الافراد فيجب الجميع الاترى انه لما امر بالصلاة عم الامر
جميع افرادها ولما نهي عن الغصب عم النهي جميع افراده ولم ينحصر في
البعض فكذا لو امر بالوجود لوجب ان يعم الامر كل موجود ولو نهي عنه
لعم النهي كل موجود وهذا باطل   قال اي الشهرستاني
وهذا اي ما قاله القاضي والاستاذ من ان العبد يؤثر في اخص
وصف الفعل اعدل من قول المعتزلة من ان العبد يؤثر في افعاله
تبعا

تبعا لارادته والتعبير باعدل فيه تسمح اذ لا عدل في قول المعتزلة
فانهم اثبتوا الاثنا الخ حاصله ان المعتزلة قالوا بشيئية المعدوم
الممكن وان حقيقته واوصافه النفسية ثابتة متقررة في حال عدمه
والوجود عندهم زائد على الماهية مشترك بالاشتراك المعنوي
لانه عبارة عن ابراز المعدوم واظهاره مثلا الصلاة الواقعة من زيد
هذه كانت ثابتة ومتقررة في حال عدمها ولكنها كانت مستورة
والتمحض انما تعلقت قدرته باظهارها وكذا ذات زيد كانت متقررة
وثابتة في نفس الامر بلحمه وعظمه قبل ولادته وكانت مخباة مستورة
شبه شيء في صندوق والمولى انما اثر فيها بقدرته الوجود فقط
اي اظهرها وابرزها لخارج الاعيان فلم يصفوا الرب بالاقتدار على
خلق الذوات وانما اثر القادرية عندهم في اخراج الذوات الى
الوجود فعلى كلامهم يكون المتعلق به هو الوجود لانه متعلق القدرة
ويرد عليهم انه لو توجه التعلق كما يقولون بطلب الوجود للزم
التعلق بكل ما يقبل الوجود فيتعلق اذن بكل فعل وهو باطل فالتعلق
اذن انما هو بالخصوصيات فلم يؤمر بالصلاة من حيث امكانها والا
لكان الامر بها امرا بكل ممكن ولا من حيث كونها حركات وسكنات
والا لكان الامر بها امرا بكل حركة وسكون وانما امر بها من حيث كونها
صلاة وهو اخص اوصافها والحاصل انهم قالوا الحقايق واوصافها   فنا
النفسية ومن جملتها اخص الاوصاف ثابتة متقررة حالة العدم فلا
تكون الاخص مقدورا فصار المطلوب غير مقدور والمقدور الذي
هو الوجود غير مطلوب بخلاف مذهب القاضي فانه لا يقول بشيئية
المعدوم فالوصف النفسي الاخص مقدور للعبد فيصح التعلق به وقوله
للجبائي واصحابه القائلين بشيئية المعدوم لانه مصرح بقدم العالم
حيث اثبتوا الذوات موصوفة بالصفات في العدم   وهي اي
الوجود حال فانث الضمير العائد على الوجود نظرا لكونه صفة او انه
انثه مراعاة للخبر لان الحال يجوز تانيثها   لا تختلف معقولها
اي لا يختلف معناها وهو ابراز المعدوم واظهاره لخارج الاعيان

وقوله باختلاف الحقائق اي باختلاف افرادها بطلب تلك الحال اي
التي هي الوجود ليلا يلزم التعليق بكل ما يقبل الوجود فيتعلق اذن بكل
فعل وهو باطل وباعتبارها الخ فالفعل من حيث كونه صلاة حسن
ومن حيث كونه زنا قبيح فما توجه التعليق غير مقدور لان الخصوصية
ثابتة مع الحقيقة في حالة العدم والذي يقدر عليه وهو الوحدانية
لم يتوجه به التعليق لان الشخص ليس متعلقا بمطلق حركة بل بعيد
كونها صلاة او زكاة اي والفان ان يقع التعليق بالمقدور
بخلاف ما ذهب اليه القاضي فان الخصوصيات عنده مقدورة للعبد
لانه لا يقول بشيئية المعدوم وحينئذ يقع التعليق بها فكان
ما صار اليه مطابقا للقضايا العقلية والشرعية اما العقلية فلانه
اسند وجود الحركة واخترعها لله اذ هو العالم بها من كل وجه و بذلك
يقع تخصيصها وايجادها واما الشرعية فلا اسند الخصوصية للعبد
فيقع التعليق الوارد في الشرع بها بخلاف المعتزلة فانهم لم يوافقوا
العقل ولا الشرع لان ما توجه به التعليق ليس مقدورا وما هو مقدور
لم يتوجه به التعليق وانت خبير بانه سياتي رد هذا القول وجعله
باطلا فكيف يكون مطابقا للقضايا الشرعية مع ان المتبادر من الشرعية
المعمول بها فتامل قال شرف الدين الخ لما ذكر سابقا انه لا يخفي
فساد ما نقل القاضي والاستاذ وبين جهة الاختلاف بينهما عن
وبين ما ذكره الشهرستاني من ان مذهب القاضي مستقيم بخلاف مذهب
المعتزلة تعرض هنا لسند الفساد فقال قال شرف الدين الخ وما ذكره
الضمير عائد على القاضي وانما عدله كالشهرستاني والاستاذ
وحاصل ذلك ان الاشاعرة لما قالوا ان الافعال الصادرة على
ايدي العباد كلها مخلوقة لله بقدرته على وفق ارادته ولا تاثير
لقدرة العبد اصلا الزمهم المعتزلة بالتعليق بالمحال لان تعليق العبد
بما ليس من فعله محال عندهم ولان التعليق على هذا التقدير يكون
حاصله افعل يا من لا فعل لك مما انا فاعله وهذا عبث لا يحصل له
فلما اورد واهذا على اهل السنة قال القاضي والاستاذ ان قدرة
العبد

العبد تتعلق بخصوص وصف الفعل وهو المعلق به قال ابن التلمساني
هذا الذي ذكره القاضي والاستاذ وان كان فيه خروج عن تشنيعات
المعتزلة اي التشنيعات الواقعة منهم على الاشاعرة دفعا وعن الزام
التعليق بالمحال اي اللازم للاشاعرة يتعذر اي على تقدير وهو
متعلق بتشنيعات وكذلك قوله حيث قالوا والضمير فيه للمعتزلة
والمقول له الاشاعرة وجواب ما قالوه انا نقول بموجب ذلك ولا يلزم
عليه شي بل التعليق على هذا نصب امارة الثواب والعقاب ولله ان
ان ينصب امارة على ذلك ما شا ولو جعل الاشكال والالوان والمقادير
ونحوها امارة على ذلك لم يلزم عليه محال فكذا ان يجعل على ذلك امارة
افعالا خاصة يخلقها في العبد وهذا جواب على سبيل التنازل وارخا
العنان وسياتي رد هذا التشنيع عند قول المصنف من تعلق القدرة
الحادثة الخ على هذا التقدير وهو ان الخالق لجميع الافعال هو الله
الا انه ضعيف خبر عن قوله وما ذكره فكان المناسب حذف قوله
الا انه كان المناسب لما بعد الخبر من السنداني قول غير مستقيم لان
كلامه الاتي بعد السند يقتضي ان ما ذكره فاسد لا انه ضعيف كان
معتمد القاضي الخ هذا سند للضعف امكانها اي فالعلة في
التاثير الامكان والامكان يتحقق في جهة العموم وفي جهة الخصوص
فمقتضاه تاثير قدرته تعالى في كل من الجهتين وح فليس تخصيص
بعضها الذي هو الوجود في اسناده اليه تعالى باولى من بعضها الذي
هو اخص وصف الفعل في عدم اسناده له تعالى وكذا اي
المعتمد اي واذا كان معتمدهم فيما اضافوه للعبد الامكان فليس
تخصيص بعض جهات الفعل الذي هو اخص وصفه من اسناده للعبد
باولى من بعض الذي هو الوجود في عدم اسناده اليه فان هذا
الوجه اي الذي هو اخص وصف الفعل وهذا سند لما قبله
وانت خبير بانه غير مناسب لان الموضوع انه ممكن وان كان صحيحا
من جهة المعنى فالمناسب ان لو قال وذلك يطرد فيما اضافوه للعبد
فيجب اضافته لقدرته تعالى وحينئذ فتفرقة القاضي تفرقة من غير

فارق في نسبة سائر الممكنات المراد بسائر باقي الممكنات وهو جهة
العموم ولا يصح تفسيرها بجميع لانه يدخل فيه جهة الخصوص مع انه لا يقول
بانها مخلوقة لله وجب اضافته الي قدرة الله لما تقدم من العلة
امتنع نسبته الي قدرة ما فلا يضاف للعبد ولا لله وقالوا باضافته
للعبد وما قرر الخ حاصله ان القاضي واصحابه انما ذهبوا
لهذا المذهب لاجل الفرار من الجبر اللازم لاهل السنة مع ان الجبر لازم
لهم علي هذا المذهب كما بينه الشارح فقول الشارح وما فرط عنه الضمير
للقاضي واصحابه وعن بمعنى من لان تلك الحال اي التي هي اخص
وصف الفعل وكان الاولي ان يقول لان اخص الوصف الخ لان هذا
رد علي القاضي والاستاذ والاستاذ لا يقول بالحال بل انما يقول
بالوجه والاعتبار وقوله الي ايجادها الضمير للحال وفيه ان الحال
لا يتصف بالوجود ولا بالعدم وقد يجاب بانه اطلق الوجود
علي الثبوت اي لا يتصور القصد الي اثباتها علي حيالها بالحاء
المهملة المكسورة اي علي حدتها دون الذوات ما لم يقصد الله
الخ اي مدة عدم قصد الله تلك الذات الموصوفة باخص الوصف وهي
الفعل واراد بالذات الحقيقة وهذا اي الالزام وقوله فان الوجه
الخ توجيه للاشدية والضمير في يكون للوجه والاعتبار ولم يقل يكونان
اشارة الي ان الاعتبار تفسير للوجه ما ليس له وجود في
الخارج الاولي ما ليس له ثبوت لان الحال ثابتة في الخارج وتتعلق
به القدرة بخلاف الاعتبار وقوله فكيف يصح الخ استفهام انكاري
بمعنى النفي اي لا يصح توجه القصد الي ما ليس له ثبوت وقوله انتهى
اي كلام شرف الدين بن التلمساني والحاصل اي وحاصل
تحرير الكلام في مسألة الافعال التي يقال فيها انها مقدورة للعبد
لا تاثير لها اي لا في ذات الفعل ولا في اخص وصفه وانما هي اي
القدرة الحادثة مقارنة في الوجود لمقدورها وهو الحركة وذلك لان
العبد اذا عزم علي الشيء يخلق الله امرين القدرة والحركة ولا يرد
علينا الزام المعتزلة من الجبر كما تقدم لان هذه الافعال لم يجعلها
الرب



الرب علاما للثواب والعقاب بل انما جعلها امارات وعلامات وسيأتي
توضيحه ما حكي عن الامام اي عن امام الحرمين وقوله ان القدرة
الحادثة اي من ان القدرة الحادثة فهو بفتح الهمزة عطفا علي من
البيانية وقوله علي اقدار اي تقديرات وتخصيصات قدرها
وعينها الباري تعالي بارادته كالوجود والكون في زمن كذا او مكان
كذا او مقدار كذا الخ ان ما نقله المص عن الامام خلاف ما نقله الخيالي
وعبد الحكيم عليه وكذا السعد في المقاصد والمص في المواقف من ان
الذي يقول به الامام ان الفعل حاصل بمجموع القدرتين الحادثة والقديمة
فالقدرة الحادثة عنده جزء مؤثر لانها مؤثرة استقلالا فلعل النقل
عنه اختلف لكونه له قولان الجبرية بفتح البا المزاوجة القدرية
وبالتسكين نسبة للجبر وانما المخلوق للعبد اي في العبد المقدور
وهو الحركة وقوله فقط اي دون قدرة فالرب عندهم يخلق في العبد الحركة
والسكون دون قدرة بخلاف مذهب اهل السنة فان المخلوق في العبد
امران مقترنان المقدور وهو الحركة والقدرة الحادثة وساووا
اي الجبرية بين المضطر والمختار وهذا انتقيض بعضا ومنهم علي
سبيل الاستقلال اي منشأ لارادة العبد فقدرة العبد مؤثرة وفق
مراده كلها باطلة قد تقدم بيان بطلان ثلاثة منها وهي قول
امام الحرمين وقول القاضي وقول القدرية وسيأتي له بيان بطلان القول
الرابع وهو مذهب الجبرية واياه اعتمدت في هذه العقيدة
بل وفي غيرها فلا مفهوم للظرف لانه اعتمده ايضا في غير هذه العقيدة
ولو حذفه لكان احسن من القول الذي نقل عن الامام اي امام
الحرمين وهذا يقتضي ان التعجب من احسن القول وقوله كيف يصح انه
يقول يقتضي ان التعجب من الامام وفي الحقيقة التعجب من الامام
كيف يصح الخ الاستفهام للاستبعاد وهو بيان لجهة التعجب
مع ما اكثر الخ ما مصدرية اي مع اكثاره ويحتمل ان تكون اسم
موصول من الادلة متعلق باكثر او بيان لما علي انها اسم موصول
لتصحيح المذهب الحق من ان الافعال مخلوقة للرب خلقا وفي ارادته

ومبالغة عطف على ما اكثر   والتضليل لمن يعتقد ان للقدرة
الحادثة تاثيرا ما اي اي تاثير كان في ذات الفعل او في اخص
وصفه   وكذلك الخ الاشارة راجعة لقوله واعجب اي واعجب من القول
الذي نقل عن القاضي والاستاذ   مما يضاده اي مما يضاد ذلك
القول المنقول عنهما وهو طريقة الاشعري   وبالجملة اي واقول
قولا مجملا فالذي اقطع به   ولعل ذلك انما صدر الخ هذا ايراد
ما قبله من تنزه هولاء الائمة لان هذا اعتراف بصدور ما ذكر عنهم
وما مر مخالفة واجيب بان معنى ما مر الذي اقطع به تنزه هولاء الائمة
عن اعتقاد ما نقل عنهم على انه قول ومذهب لهم   جدلية نسبة
للجدل وهو مقابلة الحجة بالحجة   لالحام خصم اي لاعجازه   قويت
منافرته للحق الخ حاصله ان المعتزلة قالوا كيف يكون الفعل مخلوقا
لله مع انه يلوم العبد به وكيف يطلبه بما ليس مقدورا له وهذا
تناقض وتهافت لان محصل التعليق ح افعل يا من لا فعل له او افعل
لا يفعل الا انا وكيف يثيب العبد او يعاقبه على غير ما فعل فقال لهم
الامام مع ذلك ما الزمتم بتقدير ان يكون الفعل مخلوقا للعبد لكن تابعا
لارادة الرب وتخصيصه لذلك الفعل وفي هذا موافقة للقول الدال
على ان الله خالق كل شيء فيعمل الخلق على التقدير ومن اين يلزم ان
يكون التخصيص بارادة العبد وح فلا يلزم العبث والتهافت ولا
اثابة العبد وتعذيبه على غير فعله وقال لهم القاضي والاستاذ
التعليق انما وقع باخص وصف الفعل وهو المقابل بالثواب
والعقاب فيكون هو فقط بخلق العبد واختراعه ومن اين يلزم
ان ذات الفعل بخلق العبد بل الخالق لذلك هو الله كما يدل عليه
الايات القرانية نحو الله خالق كل شيء والله خلقكم وما تعملون فانها
تدل على ان ذات الفعل بخلق الله واختراعه وليس قصد امام الحرمين
الاستمرار على القول بذلك بل قصده جر الخصم الى الحق لانه دافعه في   واعتقاده
بعض غرضه وخالفه في البعض فيرجى انجراره الى جميع الحق لانه يجره
شيا فشيا وكذا يقال في الاستاذ فيوافق اهل الاعتزال في ان العبد
خالق



خالق لكن لاخص وصف الفعل فيوافق في بعض مدعاه رجا لانجراره لانه
لو خالفه من اول وهلة في جميع مدعاه لنفر ثم ان ما ذكره الشارح من تنزه هولا
الائمة عن ان يكون ما نقل عنهم مذهبا لهم وجه حسن وان كان مخالفا
لما نقله الشهرستاني وابن التلمساني من ان ذلك قولا ومذهبا
لهولاء الائمة   ولهذا الخ الاشارة راجعة لمضمون قوله والذي اقطع
به الخ او راجعة لمحذوف يفهم مما تقدم في الاصل ولعل ذلك انما صدر
منهم في مناظرة جدلية اي وما يصدر في المناظرة لا يعد قولا ومذهبا
لقايله ولهذا الخ   يعني الخ جملة المنافية اعتراضية ليست من كلام
الشريف بل من كلام المص   تؤثر في الحال التعبير بالحال فيه قصور لان
الاستاذ يقول بالوجه والاعتبار لا بالحال فالمناسب للنقل عن كل
من القاضي والاستاذ ان يقول تؤثر في اخص وصف الفعل   والا
فحاشا الخ فيه شيء مع ما سلف عن الشهرستاني وعن شرف الدين
ابن التلمساني فانهما نقلا ذلك على وجه انه قول ومذهب لهولاء الائمة
وفهمهما مما يعتمد عليه   كيف وقد نقل اي الشارح والاستفهام
للاستبعاد وما نقله من الاجماع غير مسلم لاقتضائه كفر المعتزلة
والحق انهم غير كفار بل مومنون ثم ان ذكر المص من نقل القاضي الاجماع
على كفر من نسب الاختراع لغير الله احتجاجا على بطلان ما نقل عنه
من القول بتاثير قدرة العبد في اخص وصف الفعل فيه نظر لانه يمكن
ان يكون التكفير الذي نقله في من نسب الاختراع لغير الله انما هو في
الاختراع بمعنى الايجاد للفعل نفسه كما يقول القدرية لا بمعنى مطلق
التاثير حتى يدخل فيه جعل الفعل موصوفا بالصفة الذي ذهب هو
اليه ويؤيده ما تقدم من التفرقة بين الاختراع والكسب بان الاختراع
ايجاد الفعل نفسه والكسب اثبات وصف لذات الفعل وح فالتاثير
الذي اثبته القاضي للعبد لا يسمى اختراعا وانما يصدق الاختراع على
التاثير الذي قالت به القدرية وعليه يصدق التكفير الذي نقله
نعم لو نقل الاجماع على كفر من نسب التاثير مطلقا لغير الله صح
الاستدلال   من لم يقل بعموم صفات الله اي بعموم تعلقها بان قص

القدرة مثلا على التأثير في الذوات والالوان والافعال غير الاختيارية
وهذا الاجماع اي غير مسلم ونقله لهذا الاجماع ينافي قوله بالتأثير في
الاخص وهذا الاجماع عين ما قبله في الحقيقة   واذ لقال اي الشريف
وقولهم هذا اي ما ذكر من التبرية التي هي مضمون قوله   مع خفتها
بالنسبة الخ وجه الخفة انهما يقولان ذات الفعل واوصافه النفسية
العامة بايجاد الله واختراعه وقدرة العبد انما تؤثر في اخص اوصاف
الفعل بخلاف امام الحرمين فانه يقول ذات الفعل واخص اوصافه
بقدرة العبد فهو اشنع مما قبله وحيث كان قوله اشنع فيكون
الاعتذار عنه وتنزيهه عن هذه المقالة احرى   والله تعالى
يعلم الخ هذا جار على الانصاف ولا يخفى ما فيه مع قوله والذي
اقطع به وكذا ما نقل عن الشريف   فعلى اي وجه صدرت اي هل
صدرت على انها مذهب لهم او على وجه الرد على الخصم   وهو سبحانه
حسيبي الخ اي لان نقلها مع التراخي عن ما ذكر يوجب تقليد
الغير لهم في ذلك واعتقاده   عن بيان فسادها اي على تقدير
صدورها منهم وقوله او دفعها اي نفيها عنهم بالمرة وقد شمر المصنف
عن ساعد الجد فاولا بين فساد تلك الاقوال على تقدير انها صدرت
منهم على انها مذاهب لهم ثم نزههم عنها ونفى ان تكون اقوالا لهم
ان امكنه ذلك لان بيان الفساد انما يكون من عالم ذي قوة في
الافهام وكذا الرفع وان كان ممكنا من اي فرد لكن الرفع المعتد به
لا يكون الا من عالم مقتدى به   وانما قلنا بوجود قدرة مقارنة
الخ اعلم ان قول المص سابقا وبهذا الدليل يعني دليل التمانع يستدل على
انه تعالى هو الموجد لافعال العباد ولا تاثير لقدرتهم الحادثة فيها
بل هي موجودة مقارنة لما يتضمن الرد على القدرية والجبرية
وقد تقدم الدليل الدال على بطلان مذهب القدرية وبقي الدليل
الدال على بطلان مذهب الجبرية فتوجه اليه المص بقوله وانما قلنا الى اخره
ليوسسه لقوله سابقا بل هي موجودة مقارنة لها وانت خبير بان
قول المص بل هي موجودة مقارنة لها يتضمن امرين الاول وجود
القدرة

القدرة والثانية مقارنتها للافعال والمص الذي ذكره وهو قوله
لما نجده الخ انما يناسب ما ذكره الامر الاول وهو الوجود وكانه ترك بيان
الامر الثاني اعتمادا على ظهوره لان القدرة من باب العرض وقد تقدم انه
لا يبقى بل ينعدم عقب وجوده   لما نجده اي معشر العقلاء   من
الفرق الضروري الخ اي من حيث انه حركة الاختياري نحس انها في الوسع
بخلاف حركة الاضطرار فانا نحس انها ليست في الوسع والمراد بحركة
الاختيار الحركة التي من شانها ان يتعلق بها الاختيار ليدخل حركة
الذاهل   اما مقارنته هذا دليل على الدعوة الثانية وهي المقارنة
التي لم يبينها في المتن واخر الكلام على دليل الدعوة الاولى المذكورة في
المتن ولا يخفى عدم حسنه والمراد بمقارنة القدرة للمقدور المقارنة
في الوجود فقط مقارنة زمانية لا في التعقل لان القدرة سابقة
بحسب التعقل على المقدور   وهذا الحكم اي وهو مقارنة القدرة
الحادثة لمقدورها في الوجود   ليس ثابتا لها من حيث انها
قدرة اي لانها من حيث كونها قدرة لا يقتضي ذلك ولا يستلزمه
واستحالة الخ عطف على انعدامه عطف لازم على ملزوم وهو في
قوة كبرى قائلة وكل عرض لا يبقى زمانين والصغرى القدرة عرض
فينتج القدرة لا تبقى زمانين   وقوله واذ ابتت الخ مرتب على
النتيجة   لزم من ذلك اي من استحالة بقائها   اذ لو تقدمت الخ
بيان للملازمة التي حكمت بها الشرطية قبل وحاصله انه قد مر انها
لا تبقى زمانين فبنفس وجودها تنعدم فيلزم من تقدمها على
مقدورها عدمها حال وجوده   فيكون مقدورا بقدرة معدومة
اي على تقدير عدم وجود مثلها وقوله بقاء الا انه على تقدير وجود عدم
المثل انما يلزم وجود شيء بدون قدرة واما المقدورية لذلك الشيء
فلا يترتب على ما تقدم لانه اذا انعدمت القدرة انعدم تعلقها واذا
انعدم تعلقها فلا مقدورية ولو قال فيكون موجودا بقدرة معدومة
كان اولى   وذلك محال اي وكون الشيء مقدورا بقدرة معدومة
محال   وتقرير ذلك اي تقرير كون المقدور بقدرة معدومة محالا

اي تقريرسنده فهو علي حذف مضاف وحاصل ذلك الدليل ان
تقول لوحصل المقدور بقدرة معدومة لزم اجتماع الضدين
لكن التالي باطل فبطل المقدم وبيان الملازمة انه لو انعدمت القدرة
جاز وجود ضدها وهو العجز فيلزم ان تكون ذلك الشي مقدورا عليه
حال وجود العجز والعجز يستدعي معجوزا عنه فيكون ذلك الشي الحاصل
حال وقوعه مقدورا عليه معجوزا عنه وانه محال لما فيه من اجتماع
الضدين جاز وجود ضدها انما قال جاز لان القدرة عما تقدير
انعدامها بمجرد وجودها لا يلزم وجود العجز لجواز وجود مثل لها
فيلزم كونه اي الفعل وذلك محال اي وكون الشي مقدورا عليه
معجوزا عنه محال قال المقترح وهذا اي ما ذكر من الدليل علي
المقارنة فيه نظر عندي من حيث ان امتناع التقدم انما لوحظ من
حيث استحالة بقايها زمانين لا من حيث انها علة وحاصله انه
حيث لوحظ ان القدرة ليست مؤثرة ولا علة فلا مانع من تقدمها
علي الفعل ووجود مثلها اذا عدمت وهكذا ووجود الفعل مقارنا
للقدرة الاخيرة وكل تلك القدر متعلقة بالفعل لانها غير موثرة
والمؤثر هو الله فلا ضرر في وجود قدر متعددة متعاقبة
متعلقة بالفعل اذ لا تاثير لها وقد اوجد الله الفعل عند القدرة
الاخيرة لان القدرة اذا لم يكن لها تاثير فلا تتميز السابقة عن
المقارنة فدعوي عدم التقدم لا وجه له والحاصل ان
الجميع متعلق وان كان السابق قد انعدم ويصح ان يقال ان القدرة
السابقة كانت متعلقة بالفعل قبل انعدامها ولما انعدمت انعدم
تعلقها ووجد مثلها فالاحتمالان اتفقا علي تعلق السابقة
واختلفا في انعدام هذا التعلق عند انعدام القدرة هل ينعدم او
لا ينعدم ونظير ذلك العلم فانه يجوز ان يتعلق بالشي علوم متعددة
احدها مقارن لحصوله والباقي سابق عليه لان القدرة لا تاثير لها
كالعلوم ماخوذا اي ملحوظا فالقدرة اي فصارت القدرة في
التحقيق اي في الحقيقة ونفس الامر غير موثرة فاذا لم يكن من حكمها

وجود

وجود المقدور اي التاثير في القدرة وجوده فالمقارنة متعلقة
والسابقة متعلقة اي ولو عدمت وحينئذ فدعوي امتناع التقدم لا وجه
له ويصح ان يقال هذا هو الاحتمال الثاني وقد علمت الفرق بين
الاحتمالين وقوله ويصح الخ مقابل لقوله فالمقارنة متعلقة والسابقة
متعلقة والاحتمالان مبنيان علي ان انعدام القدرة لطرو مثلها
لا يمنع تعلقها او يمنعه كانت تلك القدرة اي السابقة وقوله اي
بالمقدور وقوله ثم انتفت اي ثم لما انتفت انتفي تعلقها وهذا
الاشارة راجعة لمضمون قوله فيجوز وجودها قبل وقوع الفعل
المقدور الخ وهذا التنظير جاء به طلبا للايضاح مثلا راجع لقوله
طلوع الفجر وقوله بانا متعلق بعلم ثم قدرنا بتجدد الخ اراد
بالوقت المعلوم طلوع الفجر اي ثم قدرنا ان ذلك العلم انعدم بمجرد
وجوده وتجدد علم مثله بوجود زيد عند طلوع الفجر واستمر ذلك
العلم بوجوده بالفعل في الوقت المعلوم وكذا لو قدرنا تجدد علوم
مترتبة من وقت الابتدا الي وقت الوجود بالفعل فقوله الي حالة
متعلق بمحذوف اي واستمر ذلك العلم المتجدد الي حالة الخ فالعلوم
اي وهو وجود زيد واحدهما اي احد العلمين متقدم اي علي
الاخر والاخر متاخر عنه وليس المراد ان احدهما متقدم علي
المعلوم والاخر متاخر عنه اذ هذا فاسد ولو قال الشارح فاحدهما متقدم
والاخر مقارن كان اظهر وهذا التنظير مناسب للطرف الاول
من طرفي المنظر له وهو قوله والمقارنة متعلقة والسابقة متعلقة
وان قدر وجود ضد العلم الخ اراد بالضد الضد اللغوي لاجل
ان يشمل الجهل البسيط الذي هو عدمي وهذا انتهض لمفهوم قوله
في التنظير ثم قدرنا تجدد علم الخ لاجل افادة ان مسئلة القدرة
كمسئلة العلم من كل وجه لكان مجهولا اي لكان المعلوم مجهولا
بسبب ما قارنه وقد كان اي المعلوم متعلقا لما سبق من العلم
اي وكذلك القدرة فانها اذا عدمت وطرا مثلها ووجد المقدور
مقارنا لذلك المثل لا يمنع ذلك من تعلق القدرة السابقة بذلك

المقدور والحاصل انه كما يجوز تعلق العلم السابق بالمعلوم اللاحق وطرو
الضد لا يمنع من تعلقه فلا مانع من تعلق القدرة السابقة بالمقدور
اللاحق وان افترقا من جهة ان العلم السابق طرا عليه ضد والقدرة
السابقة طرا عليها مثل وحرف القدرة الحادثة لا يلزم فيها المقارنة
للمقدور فزعم بعض المتكلمين امتناع تقدمها لا يتم وان نظر الخ هذا
تنظير بين العلم والقدرة على الاحتمال الثاني اي اذا قلنا ان المعلوم
لا يكون متعلقا للعلم السابق في حال الوجود فكذلك المقدور لا يكون
متعلقا للقدرة السابقة في الوجود لانعدام كل منهما وان كان سبب
عدمهما مختلفا لان سبب عدم القدرة طرو مثلها وسبب عدم العلم
طرو ضده والحاصل انه اذا قلنا ان طرو الضد على العلم لا يمنع العلم
السابق من التعلق فكذا ايضا طرو المثل على القدرة لا يمنع تعلقها وان
قلنا ان طرو الضد في العلم يمنع تعلقه فكذلك طرو المثل على القدرة يمنع
تعلقها ولا يمنع هذا اي ولا يمنع كون المقدور ليس متعلقا للقدرة
السابقة في حال الوجود تقدم وجود القدرة على المقدور وحينئذ
فدعوى بعض المتكلمين امتناع تقدمها في المقدور ممنوع لا سيما
على قول الخ الاولى حذف هذا لانه الموضوع كما تقول في تعلق
العلم بالمعلوم اي فانه تعلق لا على وجه التاثير فاي شيء يمنع من
تعلق القدرة الصواب من تقدم القدرة لان النزاع في التقدم لا في
التعلق حتى ان الانسان الخ هذا انتقال لقول فاي شيء يمنع الخ وقوله
يحس اي يجد ويدرك قبل الفعل متعلق بيحس اي حتى ان
الانسان يجد من نفسه قبل الفعل تفرقة بين يديه في حال رعشته
والاولى في حالي رعشته وسلامته اي ففي حال رعشته لا يجد
طاقة وفي حال سلامته يجد طاقة وهذه الطاقة لا تكون الا
بسبب القدرة الموجودة عنده وما ذلك اي الاحساس من نفسه
بالفرق في الحالتين وضمير انه للحال والشان صفة اي وجد القدرة
في حال السلامة والعجز في حال الارتعاش بين يديه اي يدي الانسان
في حال رعشته اي تفرقة حاصلة في حالة رعشته وحالة سلامته
قوله واذا

قوله واذا صح الخ هذا استدلال لقوله سابقا فيجوز وجودها قبل وجود
المقدور ويعدم ويوجد مثلها اي واذا صح ان اللون تتجدد امثاله
فالقدرة ايضا تتجدد امثالها الى حالة وجود المقدور لان كلا من
اللون والقدرة من قبيل العرض فينبني على ذلك صحة تقدم القدرة
انتهى اي كلام المقترح وحاصل ما يقال بعد التامل ان
الاصحاب ان اعتبروا في القدرة التعلق التنجيزي وهو مقارنتها
للمقدور فما ذكره المقترح لا يرد عليهم وان اعتبروا فيها التعلق
الصلاحي فالايراد صحيح لكن سياق كلامهم يقتضي مراعاة التنجيزي
وقوة كلام المقترح تقتضي انه اعتبر الصلاحي كذا في المعاوي
هذا دليل الخ محصله ان الشارح لما تعرض لشرح المتن قدم الكلام على دليل
المقارنة ولما انهى الكلام عليه توجه للكلام على دليل وجود
القدرة الحادثة وكان الانسب العكس والاشارة بهذا راجعة لمضمون
قوله لما نجد الخ وان كانت لا توثر اي والحال انها لا توثر كما هو
مذهب اهل السنة ويصح ان يكون للمبالغة لان الرد على الجبرية حاصل
على كل حال ردا اي حالة كون ذلك الدليل ردا اي رادا على
الجبرية وان يكون الموجود المقدور فقط اي وهو الحركة والسكون
وظاهره ان الجبرية يعبرون عن الحركة والسكون بالمقدور مع انهم
لا يقولون بالقدرة للعبد والمقدور يقتضي قدرة الا ان يقال انهم
قدرة م جعلوها مقدورة باعتبار تعلق الرب بها القائلين بنفيها
اي بانتفائها لو ليها اظهار في محل الاضمار من النقل اه وهو
ان القدرة تسبق المقدور والله اعلم اي بذلك لان هذا
الترجيح من اجتهاده ونصرته ولا ينبغي للانسان ان يجزم بصحة
اجتهاده وتقرير الدليل الخ فيه ان تقرير الدليل عبارة عن
تمشية الدليل المعنوي على الدليل الصناعي بان يؤتى بالدليل المعنوي
بصورة قياس اقتراني واستثنائي وهو لم يتعرض للصناعي وانما
تعرض لبيان ما جرى عليه في المتن من الدليل المعنوي فالاولى ان يقول
وبيان الدليل وقوله الذي اشرنا اليه جرت عادتهم باستعمال الاشارة

يعني الذكر الصادق بالمفهوم حقيقة عرفية فاندفع ما يقال قضيته
انه انما ذكر الدليل في المتن على وجه الاشارة وليس كذلك بل ذكره على
وجه الصراحة   انا نفرض حركتين اي وقوع حركتين من زيد متحدتين
في الجهة بان تكون الحركتان لجهة واحدة ومتحدان في الحيز اي في
المكان الذي يصدر منه وفيه فاراد بالحيز ما يشمل الذات القايم بها
الحركة كزيد والفراغ الحال فيه العضو المتحرك واراد بالجهات احدى
الجهات الست واما الزمان فلا يعقل اتحادهما فيه كما هو ظاهر لان
الفرض اتحادهما في الحيز ومتى كانت الذات التي صدرت منها الحركتان
واحدة فلابد من اختلاف زمانهما   الا ان احداهما ضرورية اي
اضطرارية نسبة الى الضرورة بمعنى الاضطرار والجبر   والاخرى مكتسبة
اي اختيارية   انا نجد اي ندرك وقوله تفرقة ضرورية نسبة
للضرورة بمعنى بداهة العقل اي فبلا شك انا ندرك ببداهة
العقل تفرقة بين هاتين الحركتين لانه في حالة الاضطرار لا يجد طاقة
وفي الحالة الاخرى يجد طاقة   ويبطل رجوع الخ كان الاولى ان
يقول ثم لابد للتفرقة بين الحركتين المذكورتين من موجب لامتناع
ان تكون لا لموجب ثم يتوجه لتعيين ذلك الموجب بطريق السبر
فيقول فيبطل رجوعه الى نفس الحركتين الخ   ويبطل رجوع التفرقة
اي رجوع موجبها وقوله لنفس الحركتين اي بحيث تكون الموجب
للتفرقة نفس الحركتين وقوله لتماثلهما اي والتماثل لا يوجب التفرقة
وانما يوجب التساوي   ولا الى ذات المتحرك اي ولا يصح رجوع
موجب التفرقة الى نفس المتحرك وذاته لانها حاصلة في الحالتين
المختلفتين وهما حالة الاختيار وحالة الاضطرار والموجب للاختلاف
لا يعقل وجوده في الحالتين المختلفتين وانما يوجد في احداهما
لان معقولها اي مفهومها في الحالين واحد اي لانها توجد كما هي في
الحالين   فينبغي ان ترجع التفرقة اي فينبغي ان يرجع موجب التفرقة
الى صفة زائدة في المتحرك اي وذلك الزائد اما ان تكون نفيا او
اثباتا لا جايز ان يكون نفيا وعدما لان العدم لا يحس والموجب
يحس فينبغي

يحس فينبغي ان يرجع موجب التفرقة الى امر ثبوتي وهو اما حال
او وجودي لا جايز ان يكون حالا وهو المشار له بقوله ثم يبطل رجوعها
الى حال فهي كلام الشيخ نقص   ثم يبطل رجوعها اي رجوع موجبها
الى حال اي صفة ثبوتية غير موجودة ولا معدومة وهي
تنقسم الى قسمين حال نفسية وهي التي لا تعقل الذات بدونها ومعنوية
وهي التابعة لمعنى فهي على كل حال لا تعقل بذاتها وانما تعقل تبعا
لتعقل الذات او المعنى فلا يصح ان يكون الموجب للتفرقة بين الحركتين
حالا نفسية للذات المتحركة طارية عليها والنفسية دايمة بدوام الذات
والدايم انما يوجب التفرقة بين الامرين الواقعين ولا يصح ان يكون
الموجب للتفرقة حالا معنوية لما قاله الشيخ فقوله لان الحال اي المعنوية
لان ما ذكره من الدليل انما يظهر بالنسبة اليها   لا تنطابق دونها
على الجوهر اي وهو الذات المتحركة وانما يطلق عليها تبعا للمعنى الذي
اوجبها وحينئذ فلا يحصل بها التفرقة بين الحركتين وانما
يحصل بمتبوعها   والازم اي والازم ان تنتهي بحال اخرى تقوم
بها اي بحال معنوية ووجه انها حادثة وصحة احداثها بان علقت
على حياتها اي على حدوثها يستدعي المقصد اليها وذلك يستدعي تمييزها
والعلم بها وكونها متميزة حال ثم يقال في هذه الحال كذلك اي ان صحة
احداثها يتوقف على القصد اليها والقصد اليها يقتضي تمييزها
والعلم بها وكونها مميزة حال وهكذا فيلزم التسلسل والتسلسل
باطل فما ادى اليه وهو كون الحال تعقل على حدتها باطل كذا قرره
العارف وقد يقرر كلام الشيخ بغير ما قاله العارف بان يقال لو
علقت اي ثبتت علما حدوثها للزم توقفها على حال اخرى تمييزها
وهو اي كونها ثابتة لان الذي يعقل عما حيا لا بد له من حال غيره
وهو ثبوته المعبر به اعني كونه ثابتا فكذلك هذه الحال ان علقت
بنفسها فلا بد لها من حال تميزها وهو ثبوتها المعبر به اعني كونها
ثابتة وهذا الكون حال فيقال فيه ما قيل في ما قبله ونظير
ذلك ما قاله اهل السنة في الاجرام فان جميعها متماثلة في التركب من

[illegible]

جواهر فردة وغيرها انما هو بالوجود المقيد بها فقط   ثم حال حالها
الاولى ان يقول ثم حالها او ابطل كون الموجب للتفرقة بين الحركتين
حال الاتصاف بالنسبة والمعنوية فتعين ان يكون ذلك الموجب امرا
وجوديا لا جائز ان تكون صحة النسبة واليه اشار بقوله ويبطل رجوعها
الى الصحة النسبية   ولا كون غيره محركا له اي وهي الحركة الحاصلة
من كون غيره محركا ليده مثلا وليس المراد بحركة الاضطرار خصوص
حركة الساقط من مكان عالي كجبل   مع وجدان التفرقة اي انها
غير مفقودة في حال حركة الاضطرار رح فلا يصح التفرقة بها لانها
مشتركة مع انه قد وجدت التفرقة فتعين ان تكون تلك الصفة اي
الموجبة للتفرقة بين الحركتين عرضا اي قائما بالمتحرك وظاهره ان
الصحة غير عرض والحق ان الصحة عرض اي معنى وجودي قائم
بالشخص ينتفي عند المرض وان لم نطلع عليه كما قالوه في الجوع وقد
يجاب بان المراد ينبغي ان تكون تلك الصفة عرضا اخر وكان المناسب
ان يذكر اولا ما يؤذن بذلك بان يقول بعد قوله ويلزم التسلسل
فتعين ان يكون ذلك الامر عرضا ويبطل ان يكون صحة نسبية لانها
غير مقصودة الخ فتعين ان يكون غيره ثم لا يخلو الخ   ثم لا يخلوا
الخ اي ذلك العرض القائم بالمتحرك الموجب للتفرقة بين الحركتين
لانه لا تعلق له بالحركة اي ولا يوجب التفرقة بين الحركتين
الا ما له تعلق بها وقوله كالالوان مثال للثاني اي وذلك كالالوان
والطعوم وكون الانسان لو جابه بلصقه   والطعوم والروائح
اي فلا يقال الموجب للتفرقة بين الحركتين الحلاوة القائمة بالمتحرك
لوجودها في العسل الساكن ولا الرائحة الطيبة لوجودها في ذي
الرائحة الساكن   ولانه مشترك بين الحركتين اي ولان الذي لا يشترط
فيه الحياة مشترك الخ وفيه نظر لان هذا ليس من المشترك اللفظي
ولا المعنوي اي ليس موضوعا لهما لفظا وليس موضوعا للقدر
المشترك وكان الاولى ان يقول لانه موجود في الحالتين والموجود
فيهما لا تصح التفرقة به بينهما   او حياة الاولى حذفه لان المقام
في تقسيم

في تقسيم ما يشترط في ثبوته الحياة ولا يقال الحياة يشترط في ثبوتها
الحياة لانه يؤدي للتسلسل   لوجود العلم مع ثبوت الحركتين
اي ومن المعلوم ان الموجود في الحالتين لا تصح التفرقة به بينهما
وتعبيرها لا حاجة له لتنويع الدايرة فقط لان اصل الموضوع
وجود الحركتين   ويبطل كونه ارادة الخ اي ويبطل ايضا كونه سمعا
او بصرا لوجوده في الحالتين وكان الاولى للشارح ذكرهما ايضا لان المطلب
في مقام السبر ذكر جميع الاطراف فالحاصل ان الاعراض قد انتفت
والوجوديات كذلك غير القدرة فتعين ان يكون ذلك الموجب هو
القدرة   وتعلق ما عطف على نبه عطف تفسير والتعبير بما
يقتضي ضعف التعلق فيكون خاصا بمذهب اهل السنة ولا يكون
جاريا على المذهبين فالاولى حذف لفظة ما فيكون جاريا على كل من
المذهبين لانه يصدق على ما اذا كان التعلق ضعيفا كما هو مذهب
اهل السنة او قويا بان كان على طريق التاثير كما يقوله المعتزلة
وتعبيرنا الخ هو مبتدا وقوله معناه خبر والجملة خبر الاول يقال
اتصور بمعنى اسم المفعول اي ومعبرنا   التي من شانها الاختيار
اي سواء تعلق بها الاختيار بالفعل كحركة الغافل والنايم   والا
فالفعل الخ اي والا نقل معناه ما ذكر بل معناه الحركة التي تعلق بها
الاختيار بالفعل فلا يصح لان الفعل المكتسب وهو الذي قارنته
قدرة العبد قد يقع بغير اختيار كضرب النايم فانه بغير اختيار
ومكتسب له   ولهذا اي لاجل ان الفعل المكتسب قد يقع بغير
اختيار   في الحركة الثانية اي وهي المقابلة للاضطرارية   لكان
احسن اي لاجل ان يشمل الحالتين   وعبارتنا في المقدمة
هذا التوجيه لما جرى عليه في المتن   وجوابه ان المراد اي بحركة
الاختيار ما فسرناه به من انما هي التي من شانها ان يتعلق بها
الاختيار سوا تعلق بها الاختيار بالفعل او لا كحركة النايم والغافل
فعل تفسيرا اي سوا عبر بحركة الاختيار او الاكتساب   فانهم
ادعوا انه علة لمؤثر فالرد على الجبرية حاصل بكل تفسير وقوله

ادعوا الخ اي يقولون لا قدرة للعبد علي فعل من الافعال فيناقضه
الخ اي فيناقضه ما يقوله اهل السنة ان بعض الافعال للعبد عليه
قدرة وهو ما كان بالقصد والاختيار ولما كان مكتسبا وبعضها لا قدرة
له عليه وهو الاضطراري لان الكلية السالبة اي التي تدعيها الجبرية
وقوله يناقضها موجبة جزئية اي وهي التي تدعيها الاشاعرة
فالجبرية يدعون انه لا قدرة للعبد علي فعل والاشاعرة يدعون ان
للعبد قدرة علي بعض الافعال وعن تعلق الخ هذا اشارة لتعريف
الكسب علي طريق الشيخ الاشعري واتباعه وهو الحق وحقيقته
تعلق القدرة الحادثة بالمقدور في محلها من غير تاثير والمراد بالمقدور
الحركات في المكسوبة وقوله في محلها حال من المقدور اي حالة
كون المقدور في محل القدرة فاليد مثلا محل للقدرة وللمقدور وهو
الحركة واحترز بالحادثة من القدرة القديمة فان تعلقها بالفعل
لا يسمى كسبا بل اختراعا فلا يسمى المولى مكتسبا بل مخترعا فالعبد عند
اهل السنة مكتسب غير خالق والله تعالى خالق لا مكتسب واحترز
بالمحل عن ما خرج عن محل القدرة كانقطاع الرقبة مثلا وانكسار الراس
ونحوه فان ذلك ليس كسبا للعبد ولا مكسوبا له وانما اثيب وعوقب
عليه لكونه ناشيا عن مكسوبه وهو الحركة واحترز بقيد عدم التاثير
عن مذهب القدرية فان التعلق للقدرة عندهم علي سبيل التاثير
فان قلت هذا الاخير حكم من احكام القدرة فلا ينبغي ان يوخذ في
التعريف قلت ذكر العلامة اليوسي ان محل امتناع اخذ الحكم في التعريف
اذا اخذ من حيث انه حكم تصديقي اما ان اخذ من حيث انه
وصف مميز فلا ضرر فيه بالمقدور اراد به ما شانه ان يكون
مقدورا للقدرة الحادثة فاطلق عليه مقدورا بمجاز العلاقة الاولية
مقارنته له حال من القدرة وهو في الحقيقة بيان للتعلق فلو قال
وهو مقارنتها له كان اوضح من غير تاثير متعلق بتعلق وهو
متعلق التكليف ظاهره ان الضمير عائد علي الكسب وانت خبير
بان متعلق التكليف هو الافعال المقدورة لا الكسب الذي هو مقارنة
القدرة

القدرة الحادثة للمقدور ولان هذا امر اعتباري لا يتعلق به تكليف
والزام واجيب بان الضمير عائد علي الكسب بمعنى المكسوب ففي
الكلام استخدام او ان الضمير عائد علي الكسب بمعنى تعلق القدرة لكن في
الكلام حذف مضاف اي ومتعلق الكسب متعلق التكليف والتكليف
الزام ما فيه كلفة وامارة الخ عطف علي متعلق التكليف اي ومتعلق
الكسب وهو الافعال المقدورة متعلق التكليف اي الالزام وامارة
علي الثواب والعقاب ويصح ان يقال انه سبب شرعي لهما وليس علة
فيهما فبطل اذن الخ اي اذا علمت ان للعبد قدرة وانها غير موثرة
تعلم ان مذهب كل من الجبرية والقدرية باطل لان الجبرية تنفي
قدرة العبد من اصلها والقدرية وان كانوا يثبتونها الا انهم يقولون
بتاثيرها لما فيه من جحد الضرورة اي جحد الامر الضروري وهو وجود
القدرة الموجبة للتفرقة بين حركتي العبد الاختيارية والاضطرارية
وقوله لما فيه الخ سند لبطلان مذهب الجبرية وفيه انه لا حاجة له لان
ابطاله بالفا يقتضي ان المفرع عليه وهو ثبوت وجود قدرة للعبد
سنده وان الدليل قد تقدم الا ان يقال اتي بهذا السند لكونه اتم
مما مر في الابطال نظرا لما انطوي عليه من ابطال محل التكليف وهو
ما في الوسع من الافعال الاختيارية وهذا مصادم للشريعة
لا يكلف الله نفسا الا وسعها وامارة الثواب والعقاب عطف
علي محل التكليف عطف مرادف لان الافعال الاكتسابية هي محل التكليف
وامارة الثواب والعقاب ومن هنا اي من اجل ما في هذا المذهب
من ابطال محل التكليف وامارة الثواب والعقاب كان هذا المذهب
بدعة اي قادحة في الايمان فيحرم اعتقاده ومذهب القدرية
عطف علي مذهب الجبرية اي ويبطل مذهب القدرية واتى بسنده
وان كان ما انبني عليه من كون قدرة العبد لا توثر يفيده لان
هذا السند اتم يخترع افعاله بالقدرة التي خلقها الله فيه اي علي
وفق مراده لا علي وفق مراد الله ايا كان اي سواء كان موثرا في
الذوات او الصفات او الافعال كان قديما او حادثا الذي قال به

اهل السنة ظاهر عموم المتولية لاهل السنة وانت خبير بان هذا يخالف
ما تقدم من النقل عن القاضي والاستاذ فانهما يفسران الكسب بانه تاثير
القدرة الحادثة في اخص وصف الفعل كما عند المقترح وكذلك امام الحرمين
يفسره بانه تاثير القدرة الحادثة في ايجاد الفعل على وفق ارادة الله الا ان
يحمل كلام الشارح على ان المراد الذي قال به معظم اهل السنة واما ان يحمل على
انه لم يثق بالنقل عن هولاء الايمة وثانيا ولو على فرض صحته نجزم بان الكسب
الذي قال به اهل السنة جميعا هو صرف المعين لاشياخ   وهو درجة
وسط لان الضمير راجع لما قاله اهل السنة وذلك لان الجبرية قالوا بنفي القدرة
عن العبد راسا وانها مجبورة ظاهرا وباطنا والقدرية قالوا ان لها قدرة
حادثة موجودة تفعل بها افعالها الاختيارية من غير تاثير فيها فهم
مجبورون فالمختار انهم بحسب الظاهر فاعلون مختارون وبحسب
الباطن والحقيقة مجبورون فخرج مذهبهم من بين فرث ودم
لبنا خالصا سائغا للشاربين   ان معنى الكسب الذي يعبر به اهل
السنة   لها تاثير ما الاولى حذف لفظة ما لانها لا تناسب التفصيل
الاتي لانه وان ناسب الطرفين الاولين لا يناسب الطرف الثالث على ان
الاولى ان يقول ان معنى الكسب تاثير القدرة الحادثة في صدورها وقوله
وهو اما تاثير الاولى ان يقول ثم هذا التاثير الخ   ان اراد ان القدرة
الخ العائد محذوف اي ان اراد به والاولى ذكره فجملة الربط خبر عن الرابط
لان جملة الشرط وجوابه خبر عن المبتدا ولا رابط فيها   في حال الفعل اي
في اخص وصف وكان الاولى للشارح ان يعبر بذلك لانه المناسب للنقل عن
كل من القاضي والاستاذ بخلاف التعبير بالحال فانه انما يناسب النقل عن
القاضي فقط   وان اراد اي هذا الجاهل وهو عطف على ان اراد وقد
علمت انه خبر والمعطوف على الخبر خبر وهو ايضا خال عن الرابط فالاولى
ان يقول وان اراد الخ   لا على الاستقلال تفسير لما قبله   وتشعبه
عطف على فساد اي وتقدم تشعبه وفيه نظر اذ لم يتقدم فكان الاولى
ان يقول ولا يخفى تشعبه من مذهب القدرية   منزلة
العالم اي بعد انكشاف الامر وظهور الحق   اصول الدين بدل مما قبله
او عطف

موجودة
نسخة

او عطف بيان   وان اراد الخ عطف على ما مر من جملة الشرط وهو ايضا خال
من الرابط فكان الاولى وان اراد به ولا يخفى ان هذا الطرف لا يناسب
لفظة ما السابقة في قوله كون القدرة الحادثة لها تاثير ما كما مر
كيف شاء اي تبعا لا لارادته   وعلى سبيل الاستقلال تفسير لما قبله
وتشعبه عطف على فساد اي وتقدم تشعبه وفيه نظر اذ لم يتقدم
فكان الاولى ان يقول ولا يخفى تشعبه من مذهب القدرية   منزلة
العالم اي بعد انكشاف الامر وظهور الحق فهو اذن عين الخلاف يتعرض لبيان
فساد هذا الطرف كما صنع في الطرفين الاولين اعتمادا على ظهور فساده لان
كونه من مذهب القدرية يكفي في بيان فساده ويغني عن التعرض له
بخلاف الطرفين الاولين فانهما منقولان عن بعض ايمة السنة فينبغي ان يعتنى
ببيان فسادهما   وانما قدمت الخ هذا جواب عما يقال اذا كان هذا
المجرور متعلقا بقدمت فاوجه تقديمه على عامله واشار بقوله الا ان معناه
الخ الى ان القصر في المقام قصر قلب لانه ضد ما اعتقده الغير فقصر قلب المعتقد
الغير اعتقاده   تاثيرا ما الاولى حذف ما لان الرد عليه بهذا القصر هم
القدرية وهم يقولون ان قدرة العبد تؤثر استقلالا لا تبعا للارادة   كما
تعتقده الجهلة المراد بهم القدرية وقوله في معنى الكسب متعلق بتعتقده
وقوله الذي هو مذهب اهل السنة صفة لقوله الا هذا اي لا معنى للكسب
الا هذا المعنى الذي هو مذهب اهل السنة لان معناه تاثير القدرة الحادثة
كما يعتقده القدرية في معنى الكسب   اي الكسب هذا تفسير
للضمير وهو مبتدا وقوله هو الذي يتعلق به الشرع خبر واما قوله وهو وجود
المقدور الخ جملة اعتراضية بين المبتدا والخبر لبيان المبتدا واضافة وجود
للمقدور من اضافة الصفة للموصوف اي والكسب بمعنى المقدور الوجود
المصاحب للقدرة الحادثة هو الذي يتعلق به الشرع وفي علامة اشارة
لما قلناه سابقا من الاستخدام حيث ذكر الكسب اولا بمعنى وهو تعلق
القدرة الحادثة من غير تاثير واعاد عليه الضمير بمعنى اخر وهو المكتسب
اعني الحركات التي قارنتها القدرة   فيما يتعلق به اي في جميع ما يتعلق به
من صلاة وزكاة وصوم الى غير ذلك وحاصله ان كل ما تعلق به

وج

الشرع لا يخرج عن كونه مكتسبا وذلك لان الخطاب اما ان يتعلق بالفعل
على سبيل التخيير او على سبيل الاقتضا فالاول المباح كالاكل والنكاح ه
والثاني اما ان يقتضي الخطاب الفعل اقتضا جازما بان لم يجز تركه
فالواجب كالصلاة والصوم او غير جازم فالمندوب كصلاة النافلة وان
اقتضى الخطاب الترك للفعل اقتضا جازما بان لم يجز فعله فحرام كالزنى او غير
جازم فمكروه   لان وقوع الخ هذا تعليل لما اقتضاه الحصر المستفاد من
الجملة السابقة المفيدة الطرفية وهو ان غير المكتسب ليس متعلقا به
لان وقوع ذلك المقدور الخ فيه تدافع فان الوصف بالمقدورية يقتضي
انه غير عار عن القدرة وهو مخالف قوله بعد عاريا عن القدرة الا ان يراد
بالمقدور هنا المقدور بالنسبة للقدرة القديمة   نفيا قلنا متعلقين
به من حيث الترك او الفعل ولما قال تفضل مولانا اشارة الى ان سقوط
التعليق عن المضطر انما هو محض كرم وجود من المولى لانه تعالى تعليق
العبد بالحركات الاضطرارية وبالمحالات العقلية والعادية كجمع الوجود
والعدم وكالصعود الى السما والتردد الى الارض من غير قبح في ذلك
ولا امتناع وهذا مذهب الاشعري واتباعه فانهم يرون جواز
التعلق بالمحالات كلها لان الله حاكم مختار والافعال ليست امارات ولا
تاثير للعباد فالحركة كلها عند التحقيق بالنسبة الى قدرة العبد سوا
اذ هو في الحقيقة عاجز ومضطر في جميعها لكن تفضل المولى بعدم
التعليق بالمحال الا افرادا واحادا وهو ما تعلق علم الله بعدم وقوعه
فالتعليق به واقع اتفاقا لانه في وسع المعلق بحسب الظاهر   ولو عكس
اي بان جعل غير المكتسب متعلقا للتعليق وقوله او علق بالجميع اي
بالمكتسب وغير المكتسب   لكان حسنا اي خلافا للمعتزلة القائلين
ان التعليق بما ليس في الوسع قبيح والقبيح عندهم ممتنع   اذ لا تاثير الخ
علة للحسن   نصبها الشرع اي جعلها الشارع سبحانه وليس المراد
بالشرع حقيقته الذي هو وضعه الذي يتبع فيه العباد مصالحهم في
العاجل والاجل   كالقدرة والارادة مثال للاعراض   امارة ويصح ان
تسمى بالسبب الشرعي   فبالوجه الخ هذا تفريع على قوله اذ لا تاثير
للقدرة

لقدرة العبد في الجميع يعني انه كما صح ان يجعل الاختياري امارة على الثواب
او العقاب يصح ان يجعل الاضطراري امارة عليهما مع عدم التاثير في كل فقوله
بعض افعاله سبحانه اراد بها المكتسبة والضمير في افعاله عائد على عمله وضمير
الفعل الاخر القدرة والارادة   صح جعلها اي بعض الافعال امارة على ما شا
من ثواب او عقاب حالة كون بعض الافعال المذكورة مجردا عن غيره اي عن
مقارنة غيره وذلك كالافعال الاضطرارية فللمولى ان يجعلها امارة على
ما شا من ثواب او عقاب   من ثواب الخ فجعل فعل الواجب والمندوب
والكف عن الحرام والمكروه بنية الامتثال علامة على الثواب وجعل فعل
الحرام والكف عن الواجب علامة على العقاب وجعل فعل المباح والمكروه والكف
عن الحرام والمكروه لا بنية الامتثال علامة على عدم الثواب والعقاب
اذ لا ثواب فيها فيما ذكر ولا عقاب فقوله او غيرهما اي غير الثواب والعقاب
والمراد بغيرهما عدمهما ويحتمل ان يراد بغيرهما المدح والذم والاول اقصد
او جعل غيره اي غير الفعل كالالوان والمقادير مثل البياض والسواد
والطول والقصر فللمولى ان يجعل الاول منهما علامة على الثواب والثاني
علامة على العقاب   لان الدلالة في ذلك جعلية علة لصحة الجعل اي لان
دلالة الفعل الكسبي على الثواب والعقاب فما كان منه طاعة يدل على
الثواب وما كان منه معصية يدل على العقاب دلالة بالوضع وبالجعل
فيصح فيها التحويل بان يجعل الدال على الثواب البياض والطول مثلا
وعلى العقاب السواد والقصر مثلا او يجعل الفعل المجرد عن القدرة والارادة
كحركة الاضطرار امارة على الثواب والعقاب وليست تلك الدلالة بالعقل
حتى لا يصح فيها ذلك لان الدليل العقلي لا يتصور وجوده غير دال
لما يلزم عليه من انقلاب الدليل شبهة والعلم جهلا وقلب الحقائق
محال   الى اخره اي ومذهب القدرية   من دليل اثبات القدرة الخ
بيان لما سبق وهو راجع للمذهبين على سبيل اللف والنشر المرتب فالرد
على مذهب الجبرية مسبب عن دليل اثبات القدرة الحادثة وهو قوله
سابقا وان قلنا بوجود قدرة مقارنة لما نجده من الفرق الضروري بين
حركة الاضطرار والاختيار والرد على مذهب القدرية مسبب عن

دليل ابطال تاثير القدرة الحادثة في مقدورها وهو قوله سابقا وبهذا
الدليل بعينه اعني دليل التمانع يستدل على انه جل وعلا هو الموجد لافعال
العباد ولا تاثير لقدرتهم فيها   وقد اعاد الدليلين هنا على سبيل الاجمال
اي بعد ان ذكرهما سابقا على سبيل التفصيل فاعادة دليل اثبات القدرة
بالنظر لقوله لما فيه من عجز القدرة واعادة دليل ابطال تاثيرها في
مقدورها بالنظر لقوله لما علمت من دليل الوحدانية   لما فيه هكذا
بغير فاء في نسخة فقوله بالفاء اولى احسن لان قصده بيان الضرورة
الواقعة في المتن وقوله مبتدا خبره ما بعده من التفسير بالنظر للمعنى
اي معناه الضرورة التي تقدمت الخ فان قلت الذي سبق له الفرق بين
حركة الاختيار والاضطرار وحركة الاكتساب اعم من حركة الاختيار فكيف
ياتي بالاكتساب بدل الاختيار قلت سهل ذلك ما قرره من ان
مراده بحركة الاختيار الحركة التي شانها ان يتعلق بها الاختيار سوا
تعلق بها بالفعل وهي بهذا المعنى مساوية لحركة الاكتساب لا ما تعلق
بها الاختيار بالفعل حتى تكون اخص منها   يعني انه لو لم يكن الخ لما
كان ابطال مذهب الجبرية لمحل التعليق فيه خفا اتى بالعناية وسا ذكره
الشارح اشارة لقياس استثنائي فقوله لو لم يكن الخ شرطية وقوله اذ غاية الخ
دليل لما احتوت عليه من الملازمة وقوله كيف الخ في قوة الاستثنائية
اذ غاية ما يلزم فيه اي في مذهبهم اي عليه   وضيق النفس تفسير
لما قبله   كيف اي كيف يكون امره سهلا والاستفهام انكاري بمعنى
النفي وهو راجع للتالي اي لا يصح ان يكون امره سهلا وقوله والمذهب الخ
الواو للتعليل فيكون سندا للاستثنائية فكانه قال لكن التالي وهو
كونه سهلا باطل لان مذهبهم الخ   لانها قد جاءت الخ هذا سند لمصادمة
مذهب الجبرية للشريعة واشار بقوله عادة الى ان عموم تمكن العبد من الافعال
حيث لا قدرة له عادي لا عقلي كما ان تمكنه منها وكونها في طاقته وطوع
يده مع وجود القدرة انما هو بحسب الظاهر والعادة واما بحسب
نفس الامر فليس في طاقته شيء من ذلك لانه مجبور باطنا   من
الاتصاف بوجودها متعلق بالتمكن واشار بالاتصاف الى ان

فعل

فعل العبد وصفه لا اختراعه   وبالتعليق الخ معطوف على باسقاط
التعليق   بما يتيسر اي بفعل يتيسر منها على العبد فعله وفيه تسمح
لان الفعل لا يتعلق به فعل كما هو معتاده ولو قال وبالتعليق عما يتمكن
العبد عادة من الاتصاف بوجوده وعدمه كان احسن ولما كانت
الافعال المنسوبة للعبد تجامع التاثير فيها والكسب لما نفى التاثير
بقوله ولا تاثير له في شيء من افعاله اشارة لمذهب اهل السنة دون
مذهب القدرية   من افعاله اظهار في محل الاضمار   حتى يصح لنا
الخ اي وانما زدنا هذه الزيادة اعني قوله ولا تاثير الخ لاجل ان يصح لنا
التفريق بين المعلق به وغير المعلق به بالتيسر   كما يزعم القدرية راجع
للمنفي اي كما يزعمونه من تاثيره في افعاله الاختيارية فالمثبت للتفريق
بين المعلق به وغيره على مذهب اهل السنة تيسر الفعل بسبب مقارنته   تعسر صح
للقدرة وعدم تيسره والمثبت لها عند القدرية التاثير وعدمه
فلم يبق ما تفرق الخ اي فلم يبق ما نفرق به باعتبار مذهبنا الا الاكتساب
وعدمه واما باعتبار مذهب المعتزلة فلم يبق الا التاثير وعدمه
ولو استوت الافعال الخ لو شرطية واتى بثلاث تاليات حيث قال لبطل
الخ وبطل الخ وكانت الافعال الخ   وهو الفعل الذي في وسع المعلق
اي بحسب العادة والظاهر من حيث ان الله يجازي العبد على حسب
قصده بان يخلق له الافعال على مقتضى قصده حتى يتوهم العبد انه يفعل
واما بحسب الحقيقة فنحن نقول بالجبر وليس في وسع العبد شيء اصلا
فلا تعليق الخ متفرع على التالي الاخير   وهذا ابطال الخ اي وعدم
التعليق بشيء منها ابطال والمشار اليه ما تفرع على التالي الاخير ويحتمل
ان الاشارة لما ذكر من اللوازم الثلاثة لان هذا الاشارة للاستثنائية
فكانه يقول لكن اللوازم باطلة لمصادمتها ولا يخفى عليك ان احد
التوالي الثلاثة لم يذكره المتن وهو الوسط ولم يذكر هنا ما عطف عليه
في الملم فقوله والى هذا اشرت الخ اي والى بعض هذه اللوازم وهو اللازم
الاخير اشرت بقولي الخ واما قوله ولزوم انتفا الخ فلم يشر له في التوالي الثلاثة
وان كان الملم ذكره   اي من اجل لزوم الخ اي من اجل ان الجبر يلزمه

ابطال محل التعليق ويلزم ما انتفا الخ ولو عبر الشارح بهذا وبقوله ومن اجل
لزوم الجبر ابطال محل التعليق كان اولى   في عقايد الايمان اي في
معتقدات متعلقة للايمان اي التصديق فهو من اضافة المتعلق بالفتح
للمتعلق بالكسر وفي بعض النسخ موثرة في عقد الايمان اي تاثيركم كما صرح
به بعضهم فهم اشد من القدرية لان الجبرية هم الجهمية نسبة لرجل من
الزنادقة يقال له صفوان بن الجهم والجهمية قد صرح بكفرهم لما صدر
منهم من المقالات الشنيعة كهذه المقالة اللازم لها لزوما بينا ابطال التعليق
وكقولهم القران ليس كلام الله   ويلزم فيه الضمير عايد على اقرب مذكور
وهو مذهب القدرية اي ويلزم في مذهب القدرية اي يلزم عليه ففي بمعنى
على وقوله ايضا اي كما لزم عليه العجز كما يقتضيه دليل التمانع السابق
استحالة ما علم امكانه اي لكن اللازم وهو استحالة ما علم امكانه
باطل لما فيه من قلب الحقايق فليكن الملزوم وهو لزوم القدرية باطلا وقوله مذهبهم
ما علم امكانه اي بالمعنى الاعم وكذلك لان افعال العباد عدم امكانها
ليس واجبا بل مستحيل   اذ الافعال اي الاكتسابية وقوله يصح تعلق
الخ اي لما مر من وجوب عموم تعلق القدرة القديمة بكل ممكن وصلاحيتها
لذلك ومحل اتفاق بيننا وبين الخصوم وهم القدرية وقوله قبل تعلق   هذا
القدرة الحادثة اي على سبيل التاثير كما يقول الخصم او على وجه المقارنة
كما نقول نحن   فلو منعتها القدرة الحادثة اي بعد وجودها من المولى
التعلق   لزم ما ذكر اي وهو استحالة ما علم امكانه   وترجيح المرجوح
اي وهو القدرة الحادثة على الراجح وهو القدرة القديمة وهو عطف
على استحالة وحاصله ان اللازم على مذهبهم شيئان الاستحالة
المذكورة والترجيح المذكور وكل منهما باطل فليكن الملزوم وهو مذهبهم
باطلا   اي يلزم فيه الاولى اي يلزم على مذهب القدرية لان المقام مقام
تفسير والاظهار فيه اولى من الاضمار   احدهما لزوم الخ الاولى حذف لزوم
ويقول احدهما عود الممكن الخ لانه بصدد تفصيل المحذور اللازم   وتقرير
الاول اي وهو لزوم عود الممكن مستحيلا   فعل العبد قبل ان تخلق الى اخره
اطلق عليه فعل العبد نظرا للمال فهو من باب تسمية الشي باسم ما يؤول اليه
قال



قال الصاري وتعبيره في الشرح بقوله قبل ان يخلق له القدرة انسب من تعبيره
في المتن بقبل تعلقها اذ محل الاتفاق بيننا وبين الخصوم هو امكان الفعل
قبل وجود القدرة الحادثة ولذا لم يتعرض لنسخ الصغرى اه وقد يقال
ان القدرة الحادثة قبل تعلقها لم تكن موجودة وقبل وجودها لم تكن
متعلقة فالعبارتان متساويتان وانما التفنن في التعبير فتامل   وكل
ممكن مقدور للباري اي بحسب التنجيز والصلاحية ولم يتعرض لنسخ هذه
الكبرى لانها واضحة لان كل ممكن بحسب الصلاحية مقدور للباري اي
بحسب التنجيز والصلاحية ولم يتعرض لنسخ هذه الكبرى لانها واضحة لان
كل ممكن بحسب الصلاحية مقدور للباري لا ينازعون فيه   ينتج فعل
العبد مقدور للباري اي متعلق لقدرته تعلقا صلوحيا وكان الاولى ان
يقول ينتج فعل العبد قبل ان تخلق له القدرة الحادثة مقدور للباري فيطابق
اسلوب الدليل   وصار اذ ذاك الخ اعلم انهم حيث ما صرحوا بتلك
الاستحالة فلا معنى لقول المص ويلزم فيه استحالة ما علم امكانه لانهم حيث
ما صرحوا بهذا الامر فلا معنى لالزامهم   وصار اذ ذاك اي وصار عند
خلق الله القدرة الحادثة مستحيل الوجود بالقدرة القديمة   فقد لزم
ان ما كان ممكنا اي فقد لزم ان وجود الفعل الذي كان ممكنا باعتبار الخ
لا يقال استحالته اي استحالة وجود الفعل بالقدرة القديمة عارضة
والاستحالة العارضة لا تخرج الخ الا ترى الايمان ابي جهل فانه ممكن
لذاته وقد استحال وقوعه نظرا لتعلق علم الله بعدم وقوعه   لانا نقول
الخ حاصله ان الاستحالة العارضة لا بد لها من موجب ولا موجب هنا
في هذا المقام والقدرة الحادثة لا تصلح ان تكون سببا موجبا للمنع فتعين
ان تكون الاستحالة على مذهبهم ذاتية كذا قال الشارح وقد يقال
للخصم ان لا يسلم ان القدرة الحادثة لا تصلح ان تكون مانعة بل يدعي ان
الاستحالة عرضية وان القدرة الحادثة صالحة لمنع القديمة من التعلق
فلا بد من اثبات عدم صلاحية القدرة الحادثة بامر عام من انه لا تاثير لها
البتة وبهذا تعلم ان هذا الدليل المذكور ليس بشيء وانه لو اعتمد عليه
في الاستدلال على انه لا تاثير للقدرة الحادثة لزم الدور والمصادرة

فتتعين مجاز عنهم اي فتعين علي مذهب القدرية ان تكون الاستحالة
ذاتية وانما عبر بزعمهم المقتضي لعدم المزعوم ولم يقل علي مذهبهم
للتشكيك عليهم لان القدرة الحادثة لا علة لعقود لم يظهر لهذه
الاستحالة سبب يصح و كان الاولى تعريعها عما قوله فتعين لا وقرر
المقترح الا حاصله انهم استدلوا على بطلان القول بتاثير القدرة الحادثة
بادلة منها انه لو كان لها تاثير للزم عود الممكن مستحيلا لكن التالي باطل
فبطل المقدم وبيان الملازمة ان كل فعل للعبد قبل وجود قدرته عليه
ممكن وكل ممكن مقدور لله ينتج كل فعل للعبد قبل وجود قدرته عليه
مقدور لله فاذا خلق الله قدرة في العبد وكانت ما نعة من تعلق قدرة
الله به كما يقول الخصم لزم ما ذكر من عود الممكن مستحيلا ومنها ان قدرته تعالى
عامة التعلق بكل ممكن وكذا ارادته ومعلوم ان تعلق الارادة تابع
لتعلق العلم فاذا كان الفعل معلوم الثبوت كان وجوده مراد الله تعالى
فاذا اراد ايجاده واوجده غيره لزم عجزه لعدم نفوذ ارادته ونفوذ ارادة
غيره لكن عجزه لانه باطل فبطل ما استلزمه من تاثير غيره تعالى فالمصنف في المتن
استدل على بطلان تاثير القدرة بلزوم عود الممكن مستحيلا وهو الدليل
الاول والمقترح استدل بالثاني اذا علمت هذا فقول الشارح وقرر المقترح هذا
الدليل اي دليل المحظور الاول وهو عود الممكن مستحيلا والمراد دليله من حيث
ابطاله لتاثير القدرة الحادثة وبما قررناه من ان المراد بالدليل دليل المحظور
الاول باعتبار الحيثية المذكورة اندفع ما يرد على ظاهر العبارة من ان الاشارة
للدليل القريب وكلام المقترح الاتي لا ينتجه .بمعنى ان كل ممكن الخ بيان
للاعمية اي فليس المراد بعموم التعلق العموم التنجيزي لانه لا يعم كل الممكنات
فكذلك ايضا لا يراد ان يريد اي بالفعل وقوله وجوده او عدمه بخلاف
القدرة انتفاؤه اي كل ممكن وانما قلنا بالفعل لان تعلق الارادة انما هو تنجيزي
قديم فقط عام فالممكن اما ان يراد بالفعل وجوده او عدمه بخلاف القدرة
فان لها تعلقان صلوحي قديم و تنجيزي حادث والعموم انما هو للصلوحي
فاذا كان الفعل الخ الاولى الاتيان بثم بدل الفا لانه انتقال وبيان
الملازمة ما سبق من عموم تعلق الارادة مع ما هو معلوم من ان الارادة
عا وفق



عا وفق العلم فكان ذلك اي فقصر ايقاع الفعل وذلك اي عدم نفوذ
ارادته ونفوذ ارادة غيره هو الذي معناه اي وذلك باطل فبطل ما استلزمه
وهو ايقاع الغير له وحاصله انه لو وقع فعل بغير ارادة الله لكان المولى عاجزا
لكن التالي باطل فبطل تاثير العبد ثم ان ظاهر عبارة الشارح ان الممكنات التي
علم الله انتفاءها يقال فيها اراد الله انتفاءها لانه قال لا بد ان يريد
الله وجوده او انتفاءه مع ان الحديث ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن
فعدم الوجود متفرع علي عدم ارادة الوجود كما هو ظاهر الحديث لا علي ارادة عدم
العدم كما هو ظاهر كلامه فتعلق الارادة التنجيزي انما يتعلق بالوجود
ولا يتعلق بالعدم خلافا لظاهر كلامه في عدم كون الجار سلطانا سببه
عدم ارادة وجود ذلك لا ان سببه عموم ارادة ذلك فلا يقال اراد الله عدم
كون الجار سلطانا وانما يقال لم يرد ذلك المولى والمراد بالاعدام التي لا يتعلق
بها الارادة الاعدام الاصلية واما الاعدام الطارئة فتتعلق بها قطعا ضرورة
ان القدرة تتعلق بها على المختار وتعلق القدرة تابع لتعلق الارادة وايضا
لو لم تتعلق بها لزم ان يقع في ملكه ما لا يريد واللازم باطل فكذا الملزوم
ان يحمل الحجة اي على بطلان تاثير القدرة الحادثة برهانية اي مركبة من
مقدمات كلها يقينية لا الزامية اي مشتملة علي مقدمة مسلمة
للخصم يذكرها المستدل مجاراة للخصم لاجل الزامه ولا شك ان دليل المقترح
وهو الثاني مقدماته كلها يقينية والدليل الاول الزامي لان المستدل
به التفت فيه لمقدمة مسلمة عند الخصم وهي ان القدرة الحادثة اذا وجدت
وتعلقت بالفعل منعت من تعلق القدرة القديمة لاجل الزامه قلب
الممكن مستحيلا غير مقدورة له تعالى اي بعد وجود القدرة الحادثة
وانها بعد وجودها منعت القدرة القديمة من تعلقها بها لانها
اي افعال العباد الاختيارية وقوله لم تزل مقدورة له تعالى اي حتى
بعد وجود القدرة الحادثة وقوله وان تعلق القدرة اي الحادثة بايقاعها
بمنزلة لكذا اي بعود الممكن مستحيلا وانما يرد عليهم بما ورد علي امام
الحرمين فيما سبق الدلالة اي علي بطلان تاثير القدرة الحادثة
حتى يرد الخ اي وانما عينها لاجل ان يرد بهذا التعميم وهو قوله في شيء

من الافعال وقوله على كل حال من الاحوال فالاول يرد به على الامام كما يرد
به مذهب القدرية والثاني يرد به مذهب المشايخ والاستاذ ففي الكلام
لف ونشر مرتب كذا في الدرس والذي قرره شيخنا ان المعنى وانما عممها لاجل
ان يراد بهذا الدليل ما حكاه الخ على كل حال اي كانت تابعة لمشيئة
الرب او العبد كائنة بالذات او في اخص وصف الفعل قالوا اي في الجواب
عن ما لزمهم من عجز الاله وانقلاب الممكن مستحيلا وترجيح المرجوح لم
يزل اي المولى يقدر عليها اي على افعال العبد عند تعلق القدرة الحادثة بها
ومع قدرة الرب عليها في تلك الحالة ان يسلب القدرة الحادثة ويعلق
قدرته هو بها اي وحيث كان لم يزل يقدر عليها اندفع ما الزمونا به فلا عجز
ولا انقلاب ولا ترجيح مرجوح فنقول لهم اي وح فيلزم في تلك الحالة
قلب الممكن مستحيلا وعجز الاله وترجيح المرجوح وايضا من اصلكم
الخ هذا رد بالابطال لما ادعوه من سلب القدرة الحادثة وحاصله
ان السلب عندكم مستحيل حينئذ لا يقدر على السلب فتاتي اللوازم
الثلاثة المتقدمة واما ما تقدم فهو رد بالتسليم والمناسب تقديم جواب
المنع على جواب التسليم لان الثاني مرتب على الاول والمراد بالاصل القاعدة
والاصلح الواو بمعنى او فان بعضهم يقول بوجوب الاصلح والصلاح
ما قابله فساد والاصلح ما قابله صلاح مراعاة الصلاح اي وجوب
ذلك على الله تعالى وجوبا عقليا فيستحيل تخلفها عندهم بعد التعليق
الاولى مع التعليق لان بعد التعليق يكون الشخص عاجزا لان المعلق اذا
انقطع بالموت كان الشخص عاجزا الآن يراد بالعجز التحقيق تقرير
هذا الذي اجابوا به اي عن ما لزمهم من العجز وانقلاب الممكن مستحيلا
وترجيح المرجوح الكل تقرير راجع لتقرير الجواب وتقرير الرد والمناسب
تاخيره الى هذا المحل وانه بعيد لطول العهد المسالة مفعول
لفعل محذوف اي راجع المسالة وقوله وانظره الخ وانظر ما ذكر من تقرير
جوابهم وتقرير الرد عليه قالوا فكيف يصح الخ لما انهى الكلام على
رد ما اجاب به القدرية عن ما الزموا من الامور الثلاثة توجه للكلام
على تقرير ما تمسكوا به وبنوا عليه مذهبهم وتوهموه حجة وهو شبهة
وعلى دفعه



وعلى دفعه فقال فكيف لو اي المعتزلة والاستفهام انكاري وتقرير هذه الشبهة
التي تمسكوا بها ان قالوا لو لم يكن لقدرة العبد تاثير في فعله لما صح ان يثاب
عليه او يعاقب عليه والتالي باطل لما جاء من نصوص الشرع فالمقدم مثله
وبيان الملازمة ما يأتي في الشرح فلا نطيل به ومبنى الغلط فيما توهموه
حجة اعتقادهم ان الافعال علل في الثواب والعقاب وليس كذلك بل
هي امارات والثواب والعقاب محض فضله تعالى والى ذلك اشار بقوله
والثواب والعقاب غير معللين وانما الافعال امارات الخ يخلق
الله منها اي من الافعال فعل ميسر الخ اي فعل شخص مهيئ للحالة
التي خلق لها اي للحالة التي هي عاقبته من ثواب او عقاب لجعل
الناس امة واحدة اي لكن جعلهم على حالتين فمنهم من عاقبته للثواب
ومنهم من عاقبته للعقاب حسن الخاتمة هي الموت على الايمان
بفضله اي وذلك من فضله واحسانه لا وجوبا عليه والتالي
معلوم البطلان اي فلا حاجة لاقامة الدليل عليه وانما كان معلوم البطلان
لما جاء في نصوص الشرع من الاثابة على الافعال ان كانت طاعة والعقاب
عليها ان كانت معصية بخلاف الملازمة فان فيها نوع خفا فلذا اقام
عليها دليلا اجاب اهل السنة الخ حاصله انا نمنع الملازمة
ونقول ان الافعال مخلوقة لله ويعذب ويثيب من يشاء والافعال
انما هي امارات وعلامات على ما يحصل في الاخرة من ثواب وعقاب
ولا يلزم من عدم العلامة عدم المعلم لا انها علة للثواب والعقاب يلزم
من عدمها عدمهما كما فهمتم وقولكم في بيان الملازمة لو لم يوثر في
افعاله لكانت لا فرق بينها وبين الالوان ونحوها مسلم ونحن نقول لا فرق
وقولكم فكما انه لا يثاب على الالوان لعدم تاثيره فيها فكذلك يلزم ان
لا يثاب ولا يعاقب على اعماله لانه لا تاثير له في شيء منها ممنوع لان عدم
الثواب في المقيس عليه وهو الالوان ليس لاجل عدم تاثيره فيها بل
لكون المولى لم يرتب الثواب والعقاب عليها على مقتضى مشيئته
ولو رتبه على الالوان او على الاكوان او على شيء من المعاني او الجواهر
بمحض فضله واختياره لكان ذلك ثابتا صحيحا ولا علة ولا باعث في
حق الله فكما اسقط الثواب والعقاب في غير هذه الافعال الاختيارية

لا لاجل تاثير العبد فيها بل علي حسب ارادته واختياره فبطل ما ادعيتموه
ثم اعلم ان المناظران كان مانعا فدفعه بالجواب وان كان مستدلا فدفعه
بالمنع وحينئذ فقوله واجاب اهل السنة غير مناسب بل المناسب ان
يقول وقد منع اهل السنة ذلك لان هذه الشبهة قررها الشارح علي انها
دليل كالاتي من قبل السنة منع نعم لو قررها علي وجه الالزام لاهل
السنة لكان الاتي من قبلهم جوابا هو كذلك عندنا هو اينا سبب
الالزام لا الاستدلال وبين كون سببهما اي سبب الثواب والعقاب
كيف وقد علمتم الخ استفهام انكاري بمعنى النفي اي لا يصح ان يكون
سببهما فعل المعلق لانكم قد علمتم قالوا وتعليلية ايضا وحينئذ فما ذكرتموه
لا يلزمنا والافعال الخ هذا جواب عما يقال من طرف المعتزلة اذا كانت
الافعال الواقعة من العبد مخلوقة لله وان لله ان يثيب من يشاء ويعذب
من يشاء فما فائدة تلك الاعمال وما وجه ترتيب الثواب والعقاب عليها
في النصوص الشرعية وحاصل الجواب ان ترتيب الثواب والعقاب لكونها
وصفتها امارة عليهما باختياره لا لاجل تاثير العبد فيها والالوان ونحوها
لم يثب عليها لكونه لم يجعلها امارة عليهما باختياره لا لاجل عدم تاثير
العبد فيها ومذهب خصومهم اي وهم نحن معشر اهل السنة
ان يعاقب البري الخالي من الذنوب علي السعادة والشقاوة فيه ان
الافعال انما جعلت امارة علي الثواب والعقاب لا علي السعادة اعني الموت
علي الاسلام والشقاوة اعني الموت علي الكفر والجواب ان المراد بالسعادة
والشقاوة هنا الثواب والعقاب امارات عليهما مفعول ثاني
لوضع علي انه مضمن معنى جعل علة عقلية اي واما الامارة الشرعية
فموجودة وكل ما اطلق الخ جواب عما يقال من طرف الخصوم كيف لا يكون
للثواب والعقاب علة عقلية تقتضيهما مع انه قد جاءت السببية في
النصوص الشرعية ووقع التسامح الخ المراد بالتسامح التجوز وظاهره
ان السبب حقيقة في العلة العقلية ومجاز في الامارة اذ لا مشاحة
في الالفاظ اللغوية اذا فهمت المقاصد منها اي فهمت بدليل خارجي
وان كان هذا المفهوم منها معنى مجازيا ثم انه لا حاجة لهذه العلة اذ السبب
في كلام

في كلام الشارع حقيقة عرفية في الامارة تامل قالوا لكنه يمدح الخ هذا
من جملة الادلة التي تمسك بها المعتزلة علي مذهبهم كالذي سبق وقوله لكنه
الخ في قوة قياس استثنائي تقريره لو لم يكن العبد مخترعا للافعال لما صح انه
يمدح او يذم علي فعل من الافعال لان زيدا لا يمدح بطول عمرو ولا يذم بظلمه
لكن التالي باطل فبطل المقدم وثبت نقيضه وهو المطلوب ويلزم
ان يكون الخ اي ويلزم علي عدم تاثير العبد في فعله ان يكون للعباد الخ وهذا
اشارة الي دليل اخر لهم في هذا المقام وتقريره لو لم يكن العبد مخترعا
للافعال لزم ان يكون للعباد الحجة علي الله في الاخرة لكن التالي باطل فبطل
المقدم وثبت نقيضه وقد قال تعالي الواو للتعليل اي لانه
تعالي قال الخ وهذا دليل للاستثنائية المطوية قلنا من معنى
ما قبله اي قلنا يجاب عما ذكر بجواب من منع ما قبله فما واقعة علي
الجواب السابق اي انه يجاب عما ذكر بجواب علي نهج الجواب الذي قبله وهو
منع الملازمة وهذا جواب عن الطرفين وحاصل الجواب عن الاول
لا نسلم الملازمة اي لان الانسان لا يمدح ولا يذم الا علي فعله المخترع له
كيف والشخص يمدح علي البياض واعتدال القامة والجمال وحسن الخلق ونحوها
مما لا كسب للممدوح فيه اصلا ويذم علي اضدادها والحال انه لا كسب فيه
للمذموم وحاصل الجواب عن الثاني لا نسلم الملازمة بين حجة
العباد علي الله وبين عدم اختراعهم لافعالهم وانما هذه الملازمة مبنية
علي ما اعتقدتموه من ان الثواب والعقاب معللان بالاعمال وقد علمت
انهما غير معللين وانما الافعال امارات والثواب والعقاب بمحض اختياره
لا يسال عما يفعل وايضا فيبطل الخ هذا راجع للمعطوف الثاني وهو
قوله ويلزم ان يكون الخ فالضمير في يبطل عائد علي لزوم كون العباد
لهم حجة علي الله وكان الاولي عدم تعبيره بايضا لانها مرجوعة للطرفين
وكان الافتراق لو قال علي ان ما فروا منه لازم لهم بمسالة خلق الداعي
والقدرة والمراد بما فروا منه قيام الحجة للعباد في الاخرة علي الله واذا
كان لازما لهم فلا يكون دليلا لهم لانه يصير مشتركا الالزام وهو لا يلزم
وحاصله انهم قالوا ان العبد مخترع لفعله اذ لو كان فعله غير مخترع

له للزم ان يكون له الحجة الاخرى على الله فيقول لهم انتم قد وافقتمونا على
ان الله هو الخالق للقدرة الحادثة وللشهوة كذلك الفعل ولقوة العزم عليه
واذا كانت اسباب الفعل كلها من الله والفعل منها لا يمكن عدمه صار
العبد ملجا من الله على ذلك الفعل وهو سبحانه وتعالى مع ذلك عالم بما يفعله
ذلك العبد من طاعة او معصية فلو كان للعاصي ان يحتج على الله
على مذهبنا للزم ان يحتج عليه على مذهبكم والحاصل ان احتجاج
العبد على الله لازما لهم على ما فروا منه الزمهم وليس لهم ان يلزمونا به لانه
مشترك الالزام وهو لا يلزم خلق الداعي اي خلق اسباب الفعل وهي
القدرة عليه والداعي له وهو الشهوة له وقوة تصميم العزم عليه اي الارادة
له فالداعي له امران والخصوم قد وافقونا على ان البارئ سبحانه هو الخالق
للداعي للفعل وللقدرة عليه وبعلمه القديم الباء بمعنى مع والواو زائدة
لان ابطال اللازم ليس بنفس العلم بل بخلق الداعي والقدرة الحادثة مع
علمه تعالى في الازل بما يصدر من العبد من طاعة او معصية مجبور في قالب
مختار اي في صورة مختار والقالب بكسر اللام وفتحها وهو اكثر اي ان العبد
مجبور حقيقة الا انه بالنظر الى صورته الظاهرة مختار يتحرك ان شاء ويسكن
ان شاء وقوله والحق ان العبد الخ ظاهره ان ما تقدم لاهل السنة من الرد
والدفع خلاف الحق والحق هو المذكور هنا وليس الامر كذلك واجيب
بانه ليس المراد ان ما تقدم خلاف الحق بل المراد ان المذكور هنا هو الحق لا ما نقل
عن الجبرية من ان العبد مجبور ظاهرا وباطنا وعن المعتزلة من انه مختار في
الظاهر والباطن ولو تخلى الخ وان سلم ما ذكرتم من الدليل فالعبد عندنا
مجبور في قالب مختار كان احسن لعدم الابهام فحسن فيه اي في العبد
رعي الامرين اي مراعاة الامرين وهما الجبر بالنظر للباطن والاختيار
بالنظر للظاهر فراعينا جبره في الباطن فقلنا انه لا تاثير له وراعينا
اختياره في الظاهر فقلنا نقطع يده لاستحقاقه للعقاب وقوله فحسن
اي شرعا وعقلا لكن الحسن العقلي على تقدير تسليم اصل التحسين
والتقبيح العقليين لا الشرعيين ولا الطبيعيين لو لم يكن العبد
اي لكن التالي باطل فحذف الاستثنا بينه ودليلها والجواب على نهج
الخ

الخ هذا الاسلوب لانه انسب فقوله احتجوا الخ فالمناسب له ان يقول
ويرد عليهم والنهج بسكون الها الطريق الواضح كالمنهج والمنهاج والنهج
بفتح الها ما انتفخ من الارض والمراد هنا الاول وقوله انه اي من اذاي
الحال والشان والاعتماد مبتدا خبره قوله بعد من ادلة ليس يعني ان
ما اعتمدوا عليه هنا من بطلان مدح الانسان وذمه بما يفعله غيره
عائد لما انتاهيهم في الغباوة لان بطلان مدح الانسان وذمه بما فعله
غيره مما يدل على انتهائهم في الغباوة اذ قد يمدح الانسان بفعل غيره امر عرفي اصطلاحي غير منضبط
اي غير مطرد وغير لازم اذ قد يمدح الشخص عرفا على فعل غيره كالخلقة
الحسنة والجمال وقد يمدح الجمادات كاللؤلؤة والثوب والبناء بما اتصفا
به من الاوصاف مع انها لم تفعلها ولم تتركها ان تنفذ اي تصل
لمراشدها اي ولم تتركها ان تدرك الادلة التي فيها رشدها على
انا لو سلمنا الخ فيه ان هذا عين قوله لا ينضبط امره فهو يغني عنه فلو قال
الشارح بدله وانما كان بطلان الخ مدح الانسان وذمه على فعل غيره امرا عرفيا
غير منضبط لانه تقرر المدح على الجمال الخ كان احسن في هذه اي المسئلة
اي عدم صحة المدح والذم على فعل الغير وقوله لما اقتضى اي العرف وهذا
جواب اخر فقوله نافية كيف الخ استفهام انكاري بمعنى النفي اي لا يصح
ان يكون سببا للمدح والذم فعلا للممدوح والمذموم اذ قد تقرر في العرف
المدح على الجمال الخ فاللوا وتعليلية وضمير تقرر للعرف والباء في قوله
بالجمال بمعنى على وحسن الخلقة بفتح الخاء وسكون اللام وهو من اضافة
الصفة للموصوف اي والخلقة الحسنة وح فعطفه على الجمال عطف
تفسير واذا كان معنى المدح الخ ترقى لبيان معنى المدح والذم
لاجل ان يرتب عليه مذهب اهل السنة حسن مدح الخ جواب اذا
وهذا مذهب اهل السنة والمحاسن الجسمانية والروحانية المحاسن
الروحانية كالعلوم والمعارف والمحاسن الجسمانية المتعلقة بالجسم
كصباحة الوجه اي نوره واشراقه وكاعتدال القامة والجمال وجميع ذلك
في الاخرة بدليل قوله الذي هو ما لا عين رات الخ ولا مانع من حصول المعارف
والعلوم في الاخرة واما حصول الكمالات الجسمانية في الاخرة فامر ظاهر

ويحتمل حصول ذلك في الدنيا فان لاولياء الله علوما لا عين رأتها ولا
اذن سمعت بها ولا خطرت على قلب بشر لكانت للعصاة حجة على الله
اي لكن التالي باطل فبطل المقدم وثبت نقيضه وهو مطلوبهم او اعدام
شي الخ المراد بالاعدام الكف والترك وعبر عن ذلك بالاعدام تجوزا لمناسبة
الايجاد ونحن نتردد الخ لا يخفى انهم حينئذ الامر بهم الي الصواب غير
مترددين فيه والجواب ان هذا بحسب المال ان مثار الغلط اي
المحل الذي ثار وهاج فيه الغلط اي الذي نشا منه الغلط والاولى حذف
لفظ مثار لان المثار هو نفس ما اعتقدوه لا انه ناشئ مما اعتقدوه
والمثار بالفتح من اثار فيما توهموه اي من لزوم الحجة للعباد على الله
لعدم اختراعهم لافعالهم لا يسال عما يفعل اي وحينئذ فلا حجة لاحد عليه
وما يبطل مذهب المعتزلة الخ هذا الخ ان فاعل يبطل في المتن م يقتضيه
ضمير عائد على مذهب القدرية وهو خلاف المتبادر من انه ضمير عائد
على لزوم حجية العباد على الله في الاخرة ففي هذا الحل شي وما يبطل
مذهب المعتزلة اي وهو ان العبد خالق لافعاله الاختيارية وان قالوا
الخ الواو للحال وهي حال مؤكدة لان هذا هو مذهبهم بان القدرة
الحادثة الخ اسناد التاثير لها مجاز لانهم يقولون المؤثر هو العبد
بواسطة القدرة وانما قالوا ذلك ولم يقولوا ان تلك الافعال مخلوقة لله
بقدرته كما قال اهل السنة فرارا من لزوم الحجة للعباد على الله في الاخرة
وذلك اي وبيان ذلك اي وبيان كون ما فروا منه لازما لهم
والداعي معطوف على القدرة اي وخلق الداعي تصميم العزم
الاضافة للبيان من الشهوة فيه بيان للداعي وفي بمعنى اللام
لا يمكن تركه تفسير لكون الفعل معها واجبا وهو الذي الجاه اي
قهره على ذلك الفعل فصار للعبد حجة بان خلق الخ البا سببية
وما بعده في عطف مرادف ومع ذلك فيه اشارة الى ما قررناه
في المتن من ان البا سببية مع واسم الاشارة راجع لخلقه سبحانه جميع
اسباب الفعل وقوله عالم بما يفعل الخ اي وما علم لا بد من حصوله والا
لانقلب العلم جهلا من طاعة او معصية اي او غيرهما لو صحت
الحجة

الحجة الظاهر ان محله التاخير الشهوة فيها اي في المعاصي وفي بمعنى
اللام ولم خلقتني اصلا اي ولم اوقعت على اصل الخلق لا امر بعد
قوله بن عكم بيان لحال المعنى فلم خلقتني اي لم اوقعت على
التعليق اي يبطل الخ تعليل الخ فيه انه مخالف لما تقدم من ان فاعل
يبطل عائد على مذهب المعتزلة ومخالف لما هو المتبادر من كلام المتن
من ان الفاعل عائد على لزوم الحجة ويمكن الجواب عن مخالفته هذا لما
تقدم بان يقال مراده بمذهب المعتزلة فيما تقدم تعليل الثواب
والعقاب بالافعال لا خلق العبد لافعاله الاختيارية وحينئذ
فيوافق ما هنا ما تقدم الا انه خلاف المتبادر من المتن من عود الضمير
للزوم حجة العباد على الله في الاخرة ومسالة العلم الخ كلام مستانف
فهو مبتدا وقوله هي التي حلقت لحا المعتزلة اي اخجلتهم واظهرت
فضيحتهم خبر والمراد بالعلم علم الله المحيط بكل شي وانما كانت تلك
المسالة مفحمة لهم لانه لو صح للعبد ان يحتج على ربه لاحتج بخلق الداعي
والقدرة مع العلم بما يقع من العبد حتى على مذهبهم بان يقول لم خلقت
في القدرة والشهوة للمعصية وانت تعلم اني اعصي الخ هي التي
حلقت لحا المعتزلة اي ابطلت كلمتهم بالكلية لا قحامها لهم واظهارها
لفضيحتهم فهو كناية مركبة لانه يلزم من حلق اللحا الفضيحة وابطال
الكلمة ويمكن ان تقول شبه الهيئة المنتزعة من ابطال الكلمة
والفضيحة بالهيئة المنتزعة من اللحا وحلقها بجامع التنقص في كل
واستعير المركب الدال على الهيئة المشبه بها للهيئة المشبهة على
طريق الاستعارة المركبة المصرحة ولهذا اي لاجل كون مسالة العلم
وخلق الداعي حلقت لحاهم قال الخ لولا مسالة العلم اي مع خلق
الداعي الدسة من الدس وهو الاخفا والدسة بضم الدال وفتحها الخفية
فهم ضالون وتلك العقيدة دسوها واخفوها لنفسد وابها عقائد
المسلمين وقيل الدسة بضم الدال المثلثة وبفتحها وكسرها بمعنى الخفية
اي لولا مسالة العلم لراجت هذه العقيدة لهم اي فقصدهم بهذه
العقيدة افساد عقائد المسلمين ولكن اظهر هذا الفساد مسالة العلم

وهذا الكلام يقتضي ان هذا غير مذهبهم في الواقع وانهم لا يقولون به
فهذا جواب آخر اي فلانه يقول سلمنا لكم ما ذكرتموه من الدليل لكن لنا
جواب عنه وهو ان العبد مجبور في قالب مختار اي انه مجبور في الباطن
مختار بحسب الظاهر لانه خالق لافعاله بحسب الظاهر ويكفي هذا
القدر في استحقاقه المدح والذم على افعاله وفي قطع حجته على الله
فقولكم في الشرطية المتقدمة لو لم يكن العبد خالقا لافعاله لما صح ان يمدح
او يذم على فعل من الافعال ولكانت له الحجة على الله نسلمها لكن نقول انه
خالق بحسب الظاهر والفعل علة عقلية للثواب والعقاب ولو كان
صدور الفعل من العبد بحسب الظاهر في حسن الثواب والعقاب
اي ملتبس بحسن تعليق الثواب والعقاب بالافعال عقلا اي بحسنه
عقلا وصرنا حين الجواب بما ذكر نقول بالتحسين العقلي وفاقا للمعتزلة
ووجه ذلك اي وجه كونه مجبورا في قالب مختار بامداد
العبد بالارادة الخ اي بخلقها فيه او الجاء اليه تنويع في التعبير والمعنى
واحد صمم العبد عليه ان العزم لا يتعلق به تصميم لانه نفس التصميم
واجيب بانه اراد بالعزم الارادة وفي اليوسي نعا كصمم في الامداد
مضى فيه فنصب العزم بصمم غير جيد الا ان يكون نصب المفعول
المطلق او على اسقاط الخافض ومهما صمم العبد الخ معطوف على
لما وجواب لما محذوف اي صار العبد خالقا بحسب الظاهر واما قوله
امده الخ فجواب مهما من كان يريد العاجلة اي الحالة العاجلة
وهي الدنيا قربت اي المولى اذا شا اي المولى الامداد بالتوفيق
اي الذي هو خلق الطاعة والقدرة عليها والخذلان الذي هو خلق
المعصية والقدرة عليها فصار العبد اي فلما كان العبد بهذه الحالة
مهما صمم على ارادة شيء امده الله بخلقه وخلق القدرة عليه صار الخ
كان موجدا الاولى حذف لفظ كان لا يشعان في ذلك اي في ان
ذلك الفعل فعل للعبد وقد ضل بهما اي بالوهم والخيال اي
بسببهما كثير من الخلق وهم القدرية فقالوا ان الافعال الاختيارية
مخترعة للعبد وفيه ان هذا الضلال من الوهم لا من الخيال الا ان يكون
مراده

مراده بالوهم والخيال الخ واحد والتسمية بحسب الظاهر ويدل على ذلك
اقتصاره فيما بعد على التوهمات فخرقوا حجب التوهمات اي فخرقوا
التوهمات الشبيهة بالحجب فهو من اضافة المشبه به الى المشبه وخرقوا
ترشيح للتشبيه بمعنى جاوزوها وبعدوا عنها وبرزوا اي
ظهروا الى المعرفة الشبيهة بالشمس فكان المعرفة وراء التوهمات المظلمة
فادركوها اي بتلك العقول المؤيدة كيف هو اي ادركوا الامر
على حقيقته فليس القصد الاستفهام فعاينوا كنهه هو جواب
لولا ان الله ايد الخ اي لولا ذلك لعاينوا كنهه هو من التورية وان
كان العبد لا حاجة له لانه علم مما تقدم وبهذا المعنى اي وهو كون
العبد موجدا الافعال بحسب الظاهر فسر بعضهم معنى الكسب
اي فقال هو ايجاد العبد للفعل بحسب الظاهر وصح معنى كون العبد
كاسبا انه موجد لافعاله بحسب الظاهر ولم يفسر ذلك البعض الكسب
بمقارنة القدرة الحادثة للمقدور كما تقدم له فتعليق الثواب الخ
اي اذا علمت ان العبد موجد لافعاله بحسب الظاهر فتعليق الثواب والعقاب
على فعله حسن عقلا لانه علة لهما واما قوله عرفا وشرعا فلا يترتب على
ما قبله فهو علم مما تقدم انه حسن شرعا لانه امارة على الثواب والعقاب
واما كونه حسنا عرفا فيعلم مما مر اصلا والعقاب ليس عطفا على
الثواب والا لزم الاخبار بالمثنى عن المفرد بل هو عطف على تعليق
على حذف المضاف وابقاء المضاف اليه على جره اي تعليق الثواب
وتعليق العقاب على فعله حسنان ولهذا اي لاجل كون العبد
موجدا الافعال بحسب الظاهر يحسن الخ واما ان نظرنا الخ اي هذا
اي ما ذكر من تعليق الثواب والعقاب على الفعل حسن عقلا ان لم ننظر
للباطن الخ سببا اي عقليا ونحوه الاولى حذفه فلا استغنا
عنه بذكر نحو اولا بلغوه الاولى بلغوها اي الافعال اي ملاحظة
الافعال ولعله اي ولعل ما ذكر من مجيء القرآن بملاحظة الافعال
ومجيء السنة بعدم ملاحظتها وهذا اشارة لوجه الجمع بين الآية والحديث
فلا يقال ان بينهما تنافيا الجبر بحسب نفس الامر راجع لما جاء

في السنة من عدم ملاحظة الافعال وقوله والاختيار راجع لما في القران
من ملاحظة الافعال ويحتمل ان يكون ذلك الاختلاف اي الذي جا
به القران والسنة وهذا وجه اخر للجمع بين الاية والحديث وحاصله ان
ذلك الاختلاف الواقع بينهما للملاحظة كون الفعل امارة شرعية على
الثواب والعقاب وعليه درج القران وملاحظة عدم دلالته عقلا عليهما
وعليه درج الحديث فسببية الحديث المنفية عقلية فلم يرد الايجاب والنفي
على شي واحد فقول الشارح بملاحظة كونه اي الفعل امارة شرعية اي
على الثواب والعقاب وقوله وملاحظة نفي الدلالة اي وملاحظة نفي
دلالته عليهما حال كون الدلالة المنفية عقلية والحاصل ان الجمع عليهما
جمع بين الاية والحديث بامرين احدهما مراعاة الظاهر والباطن من غير
ملاحظة الشرع والثاني ملاحظة الشرع والعقل ولا يخفى ان العقل هنا
هو مرجع الباطن في الوجه الاول والشرع هنا مرتبط على الظاهر في الوجه
الاول وحينئذ فالامران متقاربان فصل واذ قد عرفت
اعلم ان القدرية قد نسبوا القدرة العبد التاثير مباشرة وتولدا
فتاثيرها مباشرة هو تاثيرها في محلها بدون واسطة وتاثيرها بطريق
التولد هو تاثيرها في غير محلها بواسطة ولما انهى المصنف الكلام على
بطلان تاثيرها مباشرة في محلها اتبعه بالكلام على بطلان تاثيرها
بواسطة في غير محلها ولما كان هذا مغايرا لما سبق اتى بالترجمة
وحذف المترجم له ايجازا في محلها اي في الحال في محلها او في صفة
محلها وهي الحركات والسكنات القائمة باليد مثلا بطل لذلك اي
بطلا جاما عرفت من الاستحالة المذكورة تاثيرها الحادث وعدا ولا
بالاستحالة وثانيا بالبطلان نفسه في غير محلها اي في الحال في
غير محلها كرمي الحجارة والضرب بالسيف مثال للحال في غير محلها
واعلم ان رمي الحجر فيه مقدوران احدهما حركة اليد والثاني حركة
الحجارة عند رميها وانفصالها من اليد فالاول في محل القدرة لانه صفة
لليد والثاني ليس في محلها بل مسبب عن الاول الذي هو صفة اليد
وكذلك الضرب بالسيف فيه مقدوران حركة اليد وصدم الحديد لما يلاقيه
والاول

والاول في محل القدرة والثاني ليس في محلها وكذلك اذا حركت يدك وفيها
مفتاح او خاتم فحركة اليد مقدور في محل القدرة لانه صفة لليد والثاني حركة
المفتاح او الخاتم وهذا ليس في محل القدرة وهو مسبب عن الاول وكل من
المقدورين مخلوق لله تعالى عند اهل السنة ومخلوق للعبد بقدرته مباشرة
الحادثة عند القدرية لكن الاول مخلوق له بقدرته مباشرة والثاني تولدا
فالمتولد عندهم ايجاد حادث بواسطة مقدور القدرة الحادثة ونحو
ذلك اي كالحرارة الناشئة من تحكيم باخرى وخروج النار عن اصطكاك
الزناد بالحجر مثلا راجع لليد اي او الرجل وهو اي ما يوجد عادة
بواسطة حركة اليد المسمى بالتولد وفيه ان ما يوجد بواسطة حركة اليد
يسمى متولدا لا تولدا لان التولد ايجاد امر بواسطة حركة اليد الى اخره
والحاصل ان الضرب مثلا متولد من حركة اليد وناشئ عنها باتفاق
لكن اهل السنة يقولون الخالق لحركة اليد وما نشا عنها هو الله والقدرية
يقولون انهما مخلوقان للعبد بقدرته الحادثة مع ما فيه الخ متعلق
بقوله بطل لذلك تاثيرها اي مع ما في التولد زيادة على ما سبق في رد
مذهبهم من وجود اثر بين مؤثرين فقدرة العبد وحركة اليد اثرا في
الضرب مثلا فقد صدق انه وجد اثر وهو الضرب بين مؤثرين وهما
القدرة الحادثة وحركة اليد واما على مذهب اهل السنة فالضرب وان
نشا عن الحركة لكن بحسب الظاهر والمؤثر حقيقة في كل منهما هو الله
تعالى فلا يلزم وجود اثر بين مؤثرين ووجود فعل من غير فاعل
عطف على موجود من وتوضيحه انه اذا فرض ان زيدا رمى سبعا
بسهم ومات زيد الرامي قبل وصول السهم للسبع المرمي ثم وصل
السهم بعد موته للسبع المرمي فجرحه وقتله فقد وجد الفعل وهو
الجرح والالم بدون فاعل لانه لما مات ذلك الفاعل صار كالعدم
اوفاعل من غير ارادة وعلم اي اذا نظرنا لذاته لكنها خالية عنهما
ولم نلاحظ انها صارت بالموت كالعدم وقوله اوفاعل عطف على فعل
واو للترديد اي انه يلزم على التولد اما كذا اوكذا او قرر بعضهم كلام الشارح
بغير ذلك فالاول على تقدير ان الفاعل هلك ذاته بالموت ولم يبق

لها اثر والثاني مما انفرد بروايته مع ثقته اذ انه وحرفا و للتنويع اي ومن المعلوم
ان وجود الفعل بدون فاعل باطل وكون انتساب الفعل لميت مع انتفاء مصححات
الفعل منه وهي الحياة والقدرة والعلم باطل لما فيه من ابطال دلالة الفعل
على كون الفاعل حيا وانه يمنع الاستدلال بوجود الحوادث على وجود
صانعها   واتفق الاكثر اي من المعتزلة وهم المحصلون منهم
وحاصله ان الانسان اذا اكل ونشا من الاكل شبع او شرب
ونشا عن الشرب ري فالاكثر من المعتزلة على ان الاكل والشرب فعل العبد
والشبع او الري مخلوق لله تعالى والاقل منهم على ان كلا من الاكل
والشبع وكذلك الشرب والري مخلوق للعبد بقدرته الا ان الاكل والشرب
مخلوق له مباشرة والشبع والري مخلوق له تولدا ويرد على الاقل
بان اتفاق اكثرهم على عدم التولد في ذلك دليل على بطلان قول هولا
الاقل بالتولد اذ لو كان للتولد مستند عقلي لقال به اكثرهم لا سيما وهم
المحصلون منهم ومما يرد على الاقل ايضا انه يلزمهم ان تكون الاجسام
متولدة مع انها ليست من جنس مقدور العبد بالاجماع وذلك انه يسقط
النار عند الافتراح يقع على حسب الدواعي فاذا تولد كما يقول الاقل
لزم ان يتولد سائر الاجسام لتماثلها فان زعموا ان النار كانت كامنة
في الجسم فتحركت وان المتولد حركة جسم لا وجوده كان هوسا لا يرضى
بقوله عاقل فان الحجر والزناد قبل القدح ليس فيهما شي   ونحوهما
اي كالحرارة الناشئة عن احتكاك جسم باخر وكالنار الساقطة عند
قدح الزناد فقالوا بعدم التولد في ذلك كله   عن الاكل والشرب الحاصل
ونشر مرتب   وشبههما عبر اولا بنحوهما وثانيا بشبههما تفننا
وذلك اي الاتفاق الواقع من اكثرهم   وبالله التوفيق تقدم
ان مباحث الكتاب ثلاثة مبحث الواجبات والمستحيلات والجائزات
وتقدم الكلام على الواجبات ولما انهى الكلام عليها كان المناسب
الختم بالدعا فلذا قال وبالله التوفيق اي والتوفيق كائن من الله تعالى
ولما انهى الكلام عليها انتهى بالكلام على المستحيلات وعن التوجه
لذكرها بقوله هذا الذي ذكرناه في اوصافه في بعض من   الى هنا

حذق

حذق المبتدي الظهور اي من اول المباحث المقصودة بالذات الى هنا   في
حقه تعالى اي لذاته او في حكمه تعالى اي حال كون ما يجب معدودا في حكمه
اي في الاحكام الثابتة له تعالى   واذا علم الجواب عن ما يقال لم ترك
الكلام على المستحيل تفصيلا مع ان عادة المؤلفين الكلام على الواجبات
والمستحيلات تفصيلا فاجاب بما ذكر وقوله وهو ضده كالواجب
الواو للتعليل اي لان المستحيل ضد الواجب والاشيا تعرف باضدادها
على ما سبق اي على ما نقل عن امام الحرمين والقاضي والاستاذ
من الممكنات الاولى ان يقول لا تاثير لها في شي من الكائنات لانها اخص
من الممكنات والذي وقع النزاع في ان القدرة الحادثة تؤثر فيه او لا تؤثر
فيه انما هو الممكن الموجود بالفعل لا غير الموجود والمراد بمقدورها الفعل
المقارن لها   بل بنسبته اي القدرة وذكر باعتبار انها وصف وقوله اليها
اي الى الممكنات   ولا تؤثر فيه بيان لوجه الشبه   لا تتعلق
بمقدورها الا في محلها اي الا اذا كان مقدورها في محلها وفيه انه لا معنى
لهذا الكلام لان المقدور الحركات وهي لا تكون الا في محلها فالاولى ان
يقول الا ان مقدور القدرة انما يكون في محلها بخلاف متعلق العلم فانه يكون
في غير محله وافاد بهذا الاستدراك دفع ما يتوهم من التنظير
بالعلم ان متعلق القدرة وهو مقدورها قد يكون في غير محلها كالعلم
وما خرج عن محلها اي كالضرب والقتل وقوله فلا نسبة بينه
بينه وبين القدرة تاثيرا ولا غيره اي ولا كسبا وهذا يقتضي ان
ما خرج عن محل القدرة كالضرب والقدرة للقتل ليس بمقدور ولا مكتسب
بخلاف الحركة فانها مقدورة ومكتسبة وهو كذلك فان قيل
ما اقتضاه مذهبكم من ان الخارج عن محل القدرة ليس مقدورا ولا
مكتسبا يقتضي عدم التكليف به لان التكليف انما هو بالافعال
المكتسبة قال الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها كيف لا يكلف
به وقد اجمع على التكليف به قلنا لما كان الخارج عن محل القدرة
مسببا عن المكتسب وهو الحركات جا التكليف به تنزيلا له منزلة سببه
لانه لما كان مخلوقا عند مكتسبه عادة جرا فيه التكليف والثواب

والعقاب والمعتزلة اي والقدرية من المعتزلة يخترع اي يوجد افعاله
بقدرته الذي في محلها وهو الحركة ماهو خارج عن محلها كالضرب
والقتل والرمي الا ان احدهما اي وهو السبب وقوله مباشرة اي مقدور
مباشرة وقوله بواسطة اي مقدور بواسطة الخ الا العلم النظري
حاصله ان العقل عندهم يحدث النظر والقدرة القائمة به وذلك النظر
ينشا عنه العلم النظري فكل من النظر والعلم قايما بالعقل فالنظر
مقدور مباشرة والعلم مقدور تولدا وكل منهما قايم بالعقل وهذا بخلاف
الحركة والضرب فان الحركة قايمة باليد والضرب قايم بغيرها يولده اي
يولد العلم النظري وقوله في محل القدرة عليه اي وهو العقل تحقيقه
التولد اي من حيث هي الصادق بتولد العلم النظري وغيره ايجاد حادث
اي كالضرب والقتل وقوله بواسطة مقدور بالقدرة الحادثة اي وهو
حركة اليد وهذا المذهب اي مذهب التولد ولما افاد تصور التولد
على مذهب القدرية شرع في بيان منشاه وماخذه وحاصل ما ذكره
الشارح ان الطبايعيين يقولون بتاثير الاسباب بطبعها فالنار تؤثر في
الاحراق عندهم بطبعها والسكين تؤثر في القطع بطبعها والاكل
يؤثر في الشبع بطبعه اي بذاته وهكذا وهم كفار والمعتزلة في
الحقيقة يقولون ان الحركة مؤثرة في الامور المولدة بطبعها لكنهم تحاشوا
عن التعبير بما ذكروها من رميهم بما رمي به الفلاسفة من الكفر
وليست اي الاسباب الطبيعية عندهم كالعلل العقلية كحركة
الاصبع مع حركة الخاتم فانها مؤثرة فيها عندهم من غير توقف على
وجود شرط وانتفا مانع وكل من الحركتين مخلوق لله عندنا ما لم
يمنعها مانع كان المناسب ان يقول ما لم يمنعها مانع او يتخلف شرط لما
تقدم ان الطبايعيين يقولون ان اقتضا الطبيعة للمطلوب يتوقف
على ثبوت شرط وانتفا مانع الا ان يراد بالمانع ما يشمل انتفا الشرط
مجازا لان المانع هو الوصف الوجودي فاطلاق المانع على عدم الشرط
مجاز الموجبة للاحكام اي المؤثرة في الاحكام اي في معلولاتها
بطريق الايجاب واللزوم العقلي فاراد بالاحكام معلولاتها

فأخذ

فاخذ المعتزلة ذلك اي تاثير الطبيعة في مفعولها ولقبوه تولدا فتبين ان
هذا التولد لا يقول به كل المعتزلة في النار ونحوها كالاكل والشرب لانهم
يوافقون اهل السنة في ان الحرق والشبع من الله كما مر ولم يجعلوا الايجاب
عما يقال لم جعلوا السبب المولد بمثابة الطبيعة ولم يجعلوه بمثابة العلة
العقلية فاجاب بقوله ولم يجعلوا حكم السبب الخ وكان الاولى اسقاط
قوله المولد بكسر اللام صفة للسبب وقوله بمثابة العلة العقلية اي بحيث
يكون مفعوله لازما لها لا ينفك اصلا وقرر شيخنا ان قوله بمثابة
العلة فيه حذف مضاف اي بمثابة حكم العلة العقلية اي بحيث يكون
وهو لزوم مفعولها وعدم انفكاكه عنها وبالتقرير المتقدم صح قول الشارح
ولم يجعلوها حكم السبب فلا يقال الاولى حذف لفظ حكم لجواز ان يمنع
التولد مانع يؤخذ من هذا ان اللزوم في التولد عند القائلين به عقلي
لا عادي ثم غيروا العبارة اي عبارة الفلاسفة فقالوا الخ وظاهره ان
التعبير بالتولد ليس فيه تغيير لها مع انه تغيير لها فالاولى ان يقول
فاخذوا ذلك ولقبوه بالتولد وانما لم يجعلوا الخ وقوله فقالوا فعل فاعل
السبب اي ولم يقولوا فعل الطبيعة وفسروه بانه فاعل السبب لئلا يظهر
ماخذهم هو فعل فاعل السبب اعترض بان الحركة التي هي السبب
فاعلة لان السبب عندهم مؤثر في المسبب فهو فاعله وقد اسندوا
فعله للفاعل فيلزم ان يكون الاثر المولد اثر فيه فاعلان ولا يعقل تاثير
فاعلين في اثر واحد وهذا معنى قول الشارح وهذا اي التفسير اذا حقق
لم يكن له حاصل اي لم يكن له حاصل معقول اي يحكم العقل بصحته بل ببطلانه
ضرورة تاثير السبب فيه اي في الاثر وقوله تاثير القدرة اي تاثير ذي
القدرة وهو العبد وقول القايل اي منهم جوابا عن الاعتراض المذكور
وحاصل ذلك الجواب انه ليس المراد بقولهم فعل فاعل السبب ان الفاعل
كما اثر في السبب وهو الحركة اثر في المولد عنها كالضرب حتى يلزم الاثر
لمؤثرين بل المراد ان الفاعل اثر في السبب وهو الحركة والسبب الذي
هو الحركة اثر في المسبب كالضرب مثلا فالفاعل لا تاثير له في الضرب وانما
ينسب اليه وقيل انه فعل فاعل السبب من جهة كونه اثر في سببه

الموثرفيه ونظير ذلك العبد مع الرب تعالي فانه خلق العبد والعبد خلق افعاله
القبيحة كالسرقة والزنا وغير القبيحة كالصلاة وح فلم يكن الاثر ثابتا
لموثرين انه اي فاعل السبب موثر فيه اي في الاثر المولد وقوله بواسطة
السبب اي بواسطة تاثيره في السبب ياول حاصل القول به خبر عن
قول القايل وكان الاولي ان يقول يأول حاصله انه اي فاعل السبب
فعل بسبب ذلك الاثر ولم يفعل الاثر المسبب عنه والحاصل ان العبارة
اعني قولهم فعل فاعل السبب عبارة لبعض المعتزلة وهي مفترضة بما
علمت من ان ظاهرها ثبوت الاثر لموثرين فاذا اولت بما قاله ذلك صارت
موافقة لظاهر عبارة جمهور المعتزلة من ان فاعل السبب انما فعله فقط
ولم يفعل المسبب عنه وفاعل المسبب عنه هو السبب فقط الا
انهم يمنعون اضافته اي فعل العبد وكان الاولي ذكرهما اي وجه
التعليل بان يقول لانهم يمنعون له ومذهبهم الجملة حالية اي
لانهم يمنعون والحال ان مذهبهم في التولد يلزمهم ما فروا منه وحينيذ
فلا ينفعهم هذا النفي ووجه الالزام ان الموجب عندهم لكون العبد
فاعلا للمسبب كالضرب والقتل كونه فاعلا للسبب وهو حركة اليد
فيلزم لا محالة علي مذهبهم الفاسد ان يكون الباري خالقا لكفر
العبد وزناه وسرقته ونحو ذلك لانه فاعل للعبد وقدرته وتصميمه
علي الفعل وغير ذلك من اسباب الفعل وكون التولد اي كالضرب
والقتل ولا يصح اي ما ذكره من حكاية الاتفاق مضافة الي الله
اي تنسب اليه بحيث يقال انه خلق الضرب والقتل لا علي معني انه
فاعلها اي حصلها واوجدها بقدرته وخصايص اي صفات وهو
عطف مرادف تقتضي حدوث الحوادث عنها اي كخلقه النار علي
طبيعة تقتضي الاحراق واذا ضربت بالعصي او السيف فقد خلق الله
هذا الجسم احتوي علي طبيعة نشا عنها القطع فليس القطع ناشا عن
الحركة كما يقول الاولون حتي تكون فعلا لفاعل السبب بل ناشي عن
الطبيعة التي احتوي عليها الجسم المضروب فمعني خلق الله القطع
والضرب علي هذا المذهب انه خلق الطبيعة المقتضية لذلك في الجسم
المضروب



المضروب به او المقطوع به وذهب حفص الفرد اي منهم وحاصل
مذهبه ان ما يقع خارجا عن محل القدرة الحادثة ان وقع علي وفق ارادة العبد
فهو فعل فاعل السبب كالقطع فانه يقع علي قدر ارادة الفاعل اي علي وفقها
بان يكبره او يصغره او يتوسط فيه وان كان لا يقع علي وفق ارادة العبد
واختياره بل كان وقوعه بغير اختياره كالسقوط من علو الي اسفل
فهو ليس فعلا لفاعل السبب بل فعل لله تعالي فان السقوط المذكور
لا يقع علي مراد العبد وكذهاب السهم بعد الرمي فان الرامي لا اختيار له
في ذهاب السهم الميل والميلين مثلا ثم لا يخفي ان مذهب حفص
المذكور هو المشهور عند المعتزلة من ان الافعال الاضطرارية غير مخلوقة
للعبد بخلاف الاختيارية ان ما يقع مباينا لمحل القدرة اي ما يقع في
غير محلها وقوله علي قدر اي علي وفق والمراد بالاختيار الارادة والمراد بالمسبب
بكسر الباء الشخص ونحوه اي كذهاب السهم فليس من فعله
اي بل هو فعل لله تعالي واختلفوا اي المعتزلة وقوله في وقت تعلق
القدرة اي في وقت انقطاع تعلقها ففي الكلام حذف مضاف دل عليه
السياق لا يزال مقدورا اي متعلقا للقدرة الحادثة تعلقا صلاحيا
ليناسب المقام لسياق فيجب تولده اي التولد اي فيجب وقوعه وقوله
فينقطع اثر القدرة فيه اي في التولد لانها لا تتعلق بواجب والحاصل
ان المتولد الذي ينشا عن الحركة قبل وقوع الحركة مقدور للعبد فاذا
وقعت الحركة صار وقوعه واجبا فلا تصلح القدرة للتعلق به فينقطع
تعلقها به ووجد اي بالفعل وهو تفسير لما قبله واختلفوا في
الالوان اي المتولدة عن فعل الصناع وقوله والطعوم اي الناشية
عن الطبخ والتركيب كطعوم الاشربة والمعاجين هل يجوز ان تقع
متولدة اي وح فتنسب الي فاعل السبب وقوله اولا اي او لا يجوز
ان تقع متولدة وح فتنسب الي الله تعالي فلون الثوب الحاصل عنه
وضع الصابغ وتحريكه اليد لها متولد عن حركة اليد فالعبد فاعل
بواسطة فعله علي القول الاول وقيل انه من فعل الله لا من فعل العبد
وليس متولدا عن حركة اليد وكذا يقال في الطعم الناشي عن وضعها

وضع الملح في الطعام مثلا قيل انه ناشئ عن الوضع او الطبخ فينسب
للعبد وقيل انه مخلوق لله ليس متولدا عن شي والخلاف في الالوان
والطعوم الناشئة عن حركات كالالوان الناشئة عن صبغ الصابغ
والطعوم الناشئة عن طبخ او تركيب واما غير الناشئة عن ذلك
كالوان الفاكهة وطعومها فهو من فعل الله اتفاقا   وذهب
ثمامة بالثا المثلثة المضمومة ابن اشرس وكان الاولى تقديم هذا
الكلام على قوله واختلفوا لانه لا ارتباط له به وانما هو من معنى ما قبله
وهو كلام المنظام والمفرد   الى ان هذه المتولدات اي جميعها لا فاعل
لها اي لا العبد ولا المولى بل صنعة من غير صانع   ويلزمه الخ وجه
الالزام هو ان الاعراض اذا وجدت من غير فاعل تطرق ذلك في غيرها
من ساير الحوادث   الى ان جميع الاعراض كالبياض والسواد والسمع
والبصر والحركات   واقعة بطباع الاجسام اي القايمة بها وقوله الا
الارادة اي فانها مخلوقة لله   والمولدات بكسر اللام جمع مولد وهو
السبب الذي يتولد اي ينشا عنه غيره ولما قدم الكلام عليه اجمالا
شرع في الكلام عليه تفصيلا وقوله والمولدات اي من افعال العباد واما
في افعال الله فسياتي الكلام فيه   الاعتماد وهو الاتكا على الشي فينشا
عنه حرارة او كسر للمعتمد عليه مثلا او قلع له او ضرب او قتل او قطع له فالحرارة
والكسر والقلع تولدت من الاعتماد   والمجاورة فاذا جاور الما جيفة
فتولد منها رايحة للما او النار جاورت شيا فتولد منها حرارة لذلك الشي
او المسك جاور شيا فتولد منه رايحة وهكذا ولما كان الاعتماد والمجاورة
يولدان مسببات كثيرة لم يضفها لمسبب بخلاف النظر والوهي فان
كلا منهما انما يولد مسببا واحدا فلذا اضافهما له   على شرايط على
بمعنى البا وهو راجع للمجاورة اي ان المجاورة تولد بشرط عدم الحايل
وعدم البعد جدا   والنظر المولد للعلم نحو العالم حادث وكل حادث له
صانع ينتج العالم له صانع فالعلم بهذه النتيجة تولد عن النظر وهو
القياس المتقدم ولما كان النظر انما يولد شيا واحدا وهو العلم النظري
اضافه اليه   والوهي هو افتراق الاجزا كالجرح وقطع اليد مثلا فانه
يتولد

يتولد منه ذلك الالم   وقد اختلف ابو هاشم والجبائي الخ الحاصل
انهما اتفقا على ان المولدات بكسر اللام اربعة الا انهما اختلفا في الاول منهما
فقال ابو هاشم انه الاعتماد وقال والده ابو علي الجبائي انه الحركة وهو
الموافق لما مر وانما قدم الشارح ابو هاشم على والده في الذكر لمناسبة عده
الاعتماد من المولدات الاربع لان القايل بتولد الحرارة والضرب والقتل
والقطع والكسر والقلع عن الاعتماد انما هو ابو هاشم واما والده فيجعل
المولد لتلك المذكورات ونحوها الحركة فعده الاعتماد منها انما هو على
مذهب ابي هاشم   الى شدة العضلات اي قوتها في نفسها
وحاصله ان الاعتماد الذي هو الاتكا عبارة عن قوة العضلات
وشدة ربط الاعصاب للاعضا والعضلات جمع عضلة وهي اللحمة
المحيطة بالعصب فتلك القوة والشدة هي منشا الحرارة وما ذكر معها
فالاعتماد ليس المراد به الميلان على الجسم كما هو المتبادر منه بل المراد به
ما ذكر   وكل ذلك الاشارة راجعة لمضمون قوله والمولدات عندهم
اربعة الخ   ثم اختلفت الخ ثم للترتيب الذكري او المعنوي اذا كان هذا
الخلاف صدر منهم متاخرا عن تقرير مذهبهم التولد في افعال العباد وقوله هل
يجوز اي في جواب هل يجوز الخ اي ثم اختلفوا في جواب هذا الاستفهام
وحاصله ان الريح مثلا خلقه الله تعالى ونشا عنه حركة الاشجار فقيل
انهما مخلوقان لله ولا تولد وقيل الموجب لحركة الاشجار والخالق لها
هو الريح   لعموم قادريته لم يقل لعموم قدرته لان المعتزلة لا يثبتون
صفات المعاني بل المعنوية   وامتناع ان تتعلق اي قادريته بشي
في محلها لان الشي الذي في محلها اعني الذات هو صفاتها وهي واجبة
والقادرية لا تتعلق بالواجب   ونسبتها الى القادرية   الى ما خرج
عن محلها اي كالريح وحركة الاشجار وقوله نسبة واحدة اي وح فتعلقها
ببعضها دون بعض ترجيح من غير مرجح   الى ان التولد معقول
اي يقبله العقل   فات السبب المولد وهو المولى لما جاز صدوره
عن الريح لم يجز ان ينتفي تاثيره في مسببه وهو حركة الاشجار
والامنع في الظاهر اي قلنا ان صدور الحركة من الضد ليس ما نفي تاثيرها

في القطع مثلا فكذلك صدور الهوي من الرب لا يمنع تاثير الهوي في حركة
الاشجار الا لمانع اي ولا مانع وليس صدوره اي السبب المولد من
الصانع مانعا اي من تاثيره في مسببه فلزم ان يولد اي ذلك السبب
الصادر من الصانع هذا حاصل الخ الاشارة راجعة لمضمون ما تقدم من
قول والمعتزلة قد سبق ان مذهبهم ان العبد يخترع افعاله الي هنا
وهو ما تقدم ظاهره ان التصحيح عائد علي الرد وهو غير مستقيم لان البرهان
المتقدم ليس نفس رد مذهبهم في التولد الا ان يقال انه عائد عليه
علي حذف مضاف اي وسنده ما تقدم الخ وانه لا تاثير الخ عطف تفسير
لما قبله والي هذا المعني اي ومع اتضاح رد مذهبهم بالبرهان الدال
علي استناد الحوادث كلها لله وانه لا تاثير لغيره مما سواه في شيء منها
مما يحصل الخ من تبعيضية فيكون المقصود من ذكر هذا الفصل ذكر
هذه اللوازم الثلاثة اللازمة للقول بالتولد لكن انت خبير بان المصنف
ذكرها صريحا لا بما طابق الاشارة ح ففي قوله اشرنا شيء وقد يجاب
بانه اراد بالاشارة الذكر واطلاق الاشارة علي الذكر حقيقة عرفية
استحالة تاثير القدرة الحادثة اسناد التاثير للقدرة مجاز واسناده
للموصوف حقيقة ومقدورها اي ومن الحركات وقوله هي
السبب اي لما نشا عنه من ضرب وقتل واكل وقطع ورمي عن كل الناشئة
عن السبب المولد هو الاثر والمؤثر بين الذين اثر فيه القدرة الحادثة
ومقدورها وهو الحركات لانهم ادعوا ان الحادث اي وهو الاثر المولد
بالفتح كالضرب والرمي مثلا وقوله عن سببه المولد اي له وهو الحركات
فالمولد بالكسر ومقدور للفاعل هذا يعارض اولا نحو حيث قال
وهما القدرة الحادثة ومقدورها فاسند التاثير فيهما للقدرة
واسنده هنا للفاعل واجيب بان التاثير يسند لكل منهما لكن للقدرة
مجازا وللفاعل حقيقة فقد ارتكب الامرين في المحلين او بدون ارادة
اي او بفاعل بدون ارادة كا وللتنويع كما ياتي بيانه في الث فاخترمته
اي الرامي وقوله الي الرمية تنشر مع اليابس في الاصل الشيء المرمي
والمراد بها هنا المحل المرمي له وقوله ثم اتصل اي السهم بها اي بالرمية
وقوله

وقوله وصادف حيا اي وصادف الرمية حالة كونه حيوانا حيا كسبع مثلا
وقوله فانه يحصل به اي بذلك السهم وقوله ولا يزال اي ذلك الجرح مثلا
راجع الي الزهوق اي او الي ان بليت عظامه وقوله السريان الخ راجع
للاول بكسر السين جمع سراية مصدر سري فهذه السرايات الي اخره راجع
للاول وهو قوله سابقا وجود الفعل بلا فاعل وقد رمت بفتح الرا
وتشديد الميم بمعني بليت وذهبت بالمرة جملة حالية ولا مزيد الي اخره
راجع للثاني لانه انما انتفت المصححات فقط والذات الفاعلة
باقية بعد الموت فمتي له سابقا او بدون ارادة الخ او للتنويع ولو
جاز الخ من البين ان المقام للفعل الاختياري ولا يخفى انه لا يعلم عقلا
ضرورة الا من حي وحينئذ فالفعل يدل عقلا علي حياة فاعله فلو جاز ان
يقع من ميت بطلت دلالة الفعل علي حياة فاعله مع ان ذلك واجب عقلا
لا يقبل الانتفاء وهذا اللازم واللازمان بعده اعني قوله ثم وجوده حال
عدم الفاعل الخ وقوله وعما يلزم مهرالخ زيادة علي ما في المتن من اللوازم
الثلاثة نعم هي داخلة في عموم قوله ونحو ذلك من المستحيلات المذكورة
في المطولات ثم وجود الفعل يمنع الاستدلال بوجود الحوادث
علي وجود الصانع اي لانه قد وجد الفعل حال عدم الصانع فان
قالوا اي جوابا عن الالزام المذكور وحاصله ان الفعل انما يدل علي
ان له فاعلا ولا يلزم من كونه له فاعلا ان يكون ذلك الفاعل موجودا
حين وجود فعله لكفاية وجوده حين وجود سبب فعله وحينئذ
فيستدل بوجود الحوادث علي ان صانعها ثبت له الوجود فالجواب
الخ حاصله انه لا بد من اضافة الفعل حال وجوده لفاعله وعينه اضافته
اليه في حال كونه غير فاعل كحال الموت لان اضافته اليه تقتضي صحته
اي حياته وموته تقتضي عدم صحة اضافته اليه وتنافي اللوازم
يقتضي تنافي الملزومات فاضافته للفاعل تنافي موته ولا تجامع
موته وهذا الجواب لا يتم الا لو كانوا يسلمون ان موته يقتضي عدم
الاضافة اليه مع انهم يقولون بصحة اضافة الفعل للميت اكتفاء بحصول
سبب الفعل حال حياته لا بد من اضافة الفعل للفاعل اي لا بد

من استناده اليه حال وجوده ولا يكتفى بالسبب السابق   ويمتنع صدوره
اي ويمتنع صدور الفعل حالة كون الصدور منضافا اليه اي الي الحي حالة
كون امتناع الشي فاعلا وبما فسرنا به الضميرين في قوله اليه وكونه يندفع
ما يرد على ظاهر العبارة من التدافع لانه اثبت للشي اولا الفاعلية
وح فلا معنى لقوله ويمتنع حال امتناع كونه فاعلا وكان الاولى للشارح ان يقول
ويمتنع اضافته اليه في حالة الخ لانه بنا كلامه اولا على الاضافة اي وتنافي
اللوازم يدل على تنافي الملزومات وحينئذ فاضافة الفعل للفاعل
تنافي موته ولا تجامعه   في حالة امتناع كونه فاعلا الموت   فيقتضي
صحة ذلك اي صحة كونه فاعلا بان يكون حيا   والامتناع اي كحالة
الموت وقوله تنافي الصحة اي صحة الاضافة   وما يلزمهم الخ حاصله
انه يلزمهم على القول بالتولد ان يكون الموت من فعل العبد واللازم باطل
انتفا فكذلك الملزوم   فان نسبة الخ هذا سند لقوله وبما يلزمهم
وكان الاولى للشارح ان يعكس في التشبيه بان يقول فان نسبة تعقب الموت
للفعل كنسبة تعقب الالام وهم يجعلون الالام فعلا للعبد بالتولد من حركته
فكذلك الموت   الي فعله اي الشخص المفهوم من العلام والمراد بالفعل
هنا السبب   ويلزمه اي الجاني وقوله ان يكون اي العبد   على
الجملة انما عبر بذلك لان الامانة اللازمة في المقام انما يقدر عليها العبد
في بعض الاحيان فاليكن الاحيا الذي على مثاكلتها كذلك   لانه اي
الاحيا وقوله ضده اي الامانة   عندهم قدرة على ضده اي فالقدرة على
الحركة مثلا عندهم هي القدرة على السكون والقدرة على الايمان يقدر
بها على الكفر اي واما عندنا معاشر اهل السنة فالقدرة على احد الضدين
ليس قدرة على الاخر لان القدرة عند الاشعري عرض مقارن للفعل فلو
تعلقت قدرة واحدة بالشي وضده لزم كانت مقارنة لهما فيلزم اجتماع
الضدين وهو محال ولذا قالوا بتعدد القدرة الحادثة بتعدد المقدورات
واما المعتزلة لما اعتقدوا صحة بقا العرض قالوا ان العبد له قدرة واحدة
وعلى تعلقها بما يستقبل كما نقول نحن في قدرة الباري فلا محذور في
تعلقها بالضدين في زمانين فاذا كان من مذهبهم ان القدرة على الشي قدرة
على ضده

على ضده فالقدرة على الموت قدرة على ضده وهو الحياة   واحتجوا على
التولد الخ قد علم انه اولا على مفهوم التولد عند الخصوم وذكر ثانيا
ما اخذوه الذي اخذوه منه وذكر ثالثا ابطال التولد بما يلزم على القول به
ثم تعرض رابعا لنقض ما تمسكوا به من الشبهة وتوهموه حجة في التولد
ولا يخفى حسن هذا الاسلوب وقوله واحتجوا على التولد اي على ان
الامور المتولدة بالمعنى مستندة للعبد وانه فاعل لها بقدرته
بان يجد المسببات اي وهي الامور المتولدة كالرمي والضرب والقتل
والقطع وقوله على حسب المقصود جمع فصح عطف الارادة وعطف الدواعي
عليه مرادف   كما ان المقدور الخ اي وهو الحركات الاختيارية
وقوله كذلك على حسب المقصود والدواعي فاذا اراد شخص الضرب مثلا
وجدت الحركة والضرب اي والمقدور المباشر بالقدرة الحادثة مستند
للعبد وفاعل له بقدرته فالتكن المسببات المتولدة كذلك بجامع ان
كلا منهما يقع على حسب المقصود والدواعي   والجواب الخ فيه ان
التعبير بقوله والجواب لا يناسب قوله واحتجوا والمناسب له ان يقول
ويرد عليهم لان الخصم مستدل لا مانع   ان ارتباط شي بشي
كارتباط القدرة بالمقدور وارتباط الاسباب المتولدة بالاسباب المولودة
لها   فارتباط الاصل المقيس عليه اي وهو المباشر بالقدرة الحادثة
كالحركات المولدة والمراد بارتباطها ارتباطها وتعلقها بالعبد وبفعله
لا يدل لان علي التاثير اي على تاثير العبد في كل منهما   وقد ساعدنا
اي ساعدنا معظمهم   والشفا اي عند حصول المرض   والبر عند
المعالجة والموت اي عند تعاطي اسبابه وكان الاولى ان يذكر اسباب
هذه الثلاثة كما فعل فيما قبلها وفيما بعدها   عند معظم المعتزلة
الاولى تاخيره او تقديمه   على تخامل اي بتخامل وعنق وهو الاعتماد
والاتكا فعطفه عليه مرادف   وسقط الزناد مثلث السين والقاف
ساكنة وبضم فتحها مع فتح السين واراد بالزناد هنا مجموع الحجر والحديد
والمراد بالسقط ما يخرج من النار عند الاقتداح اي ضرب احدهما
بالاخر   وفهم المخاطب بالفتح عند الافهام فهذا الفهم من الله

عند المعظم ونجل الخجل اي حياوه فهذا الخجل من الله عند المعظم
وكذا وجل الوجل اي خوفه من الله عند المعظم فظاهران الاولي تاخير
قوله عند المعظم عن الكل عند الافهام لف ونشر مرتب وبعضهم
التزم التولد الخ المناسب ان يقول وبعضهم التزم التولد في الامور المذكورة
كلها لان هذا البعض جانب في مقابلة المعظم وهم يقولون بعدم التولد
في المذكورات كلها فتولد في الشبع والري والحرارة لا يفهم لهذه
الثلاثة بل ذلك البعض التزم التولد في جميع المذكورات بدليل قوله
والزم ذلك البعض الخ فانه لو التزم التولد في خصوص هذه الامور
الثلاثة دون ما عداها من الامور المذكورة لا يلزمه الالزام المذكور
لانه يكون موافقا على عدم التولد في سقط الزند فتامل وذلك
اي ووجه ذلك الالزام لان سقط النار اي النار الساقطة وقوله لان
تقع على حسب الدواعي اي وبه جسم فان الحجر والزناد اراد
بالزناد ما عدا الحجر بخلاف ما حل عليه كلامه اولا وهذا اسند لقوله لكان
هذا هوسا لا يرضى بقوله عاقل ولا يخفى ان ما جاء به سندا مجرد دعوى
فالمناسب ان لو قال فان الحجر والزناد ليس فيهما قبل القدح شي
واذ كسر فلا نار فيهما وعند القدح تظهر النار وكذلك المرخ
هو شجر في بلاد الروم عند حكه تظهر النار منه وعند كسره فلا
توجد نار وعند حكه تظهر النار يحتمل ان المراد وعند حكه
ببعضه ببعض ويحتمل ان المراد وعند حكه بشي اخر والظاهر ان المراد
الاول لانه عند نشره يحصل حكه بالمنشار وان اجابوا الضمير
عائد على معظم المعتزلة فاولا الزم اقلهم شرع في الزام معظمهم
لعدم اطرادها اي لان الانسان قد يقتصر الي الشبع باكل قدر
من الطعام ولا يشبع والي الري بقدر من الما ولا يروي والي استمام
احد بضربه ولا يسمع والي ابرائه بالمعالجة ولا يبرا والي احداث
الحرارة بالحك ولا تحدث والي تفهيم المخاطب ولا يفهم كالرمي
والجرح الخ ظاهره ان رمي الحجر والجرح متولد وسياتي يجعلها مولدا
بالكسر فان الجرح بالمعنى المصدري مولد للالم وتشيه عطف مرادف

قوله

قوله اما الرمي اي اما عدم الاطراد في الرمي وكذا الابقال فيما بعده بنزمل
اي بهوي ورفع المثقل وشيله قد يرتفع ظاهره ان ضمير يرتفع عائد
على رفع المثقل ولا معنى له فكان الاولي ان يقول والمثقل قد يرتفع
تارة وقد لا يرتفع اي وحركه لا يطرد والحاصل ان المثقل اذا حركه
انسان بيده قاصدا رفعه فتارة يحصل الرفع وتارة لا يحصل وحينئذ فالرفع
غير مطرد ومذهب المعتزلة الخ لما ذكر ان رفع المثقل عندهم متولد
عن تحريك الشخص له وكان لهم في رفعه وتحريكه اضطراب تعرض له
ولا بطاله لاجل ان يكون الناظر في ذلك على بصيرة فقال ومذهب
المعتزلة الخ في تحرك الاشيا الثقيلة وهما بمعنى لان حركتها هو
تحركها ان تحريك المثقل الخ الاولي ان تحركه لانه هو الذي يتولد وينشا
عن الاعتماد عليه وعن دفعه الذي هو تحريكه بالاعتماد عليه ودفعه
الباء للسببية والضميران للمثقل والمراد بدفعه تحريكه وعطفه على
ما قبله عطف تفسير واذا اريد الخ اي هذا اذا اريد تحريكه يمنة
ويسرة فقط فاذا اريد رفعه الخ والمراد برفعه ارتفاعه والا فلا يه
عطف تفسير لافادة المقصود من المعطوف عليه اختلفوا فيه اي في
رفعه بمعنى ارتفاعه اي اختلفوا فيه من حيث ما يتحقق به
فذهب المتقدمون الخ حاصله انك اذا رفعت ثقيلا الي العلو
حصل بذلك الرفع تحركه لجهة اليمين واليسار والعلو فالاعتماد وهو
دفعه وتحريكه واحد والناشي عنه شي واحد وهو حركته لجهة
اليمين واليسار والعلو ومذهب ابو هاشم ان دفعه وتحريكه نشا عنه
حركته لجهة اليمين واليسار فقط واما صعوده للعلو فحركة اخرى
ناشئة عن اعتماد ودفع اخر فقول الشارح الي ان الاعتماد اي الدفع والتحريك
وقوله يحركه اي المثقل وليس ذلك اي ما ذهب اليه الاقدمون
بل لا بد من زيادة حركات اي من حركات زايدة لجهة العلو
تنشا من اعتماد اخر لان زيادة الحركات تستلزم زيادة الاعتماد
ما نحسه اي عما نحس به على تحريكه اي المثقل كلزم ان ما به
تحركه اي فلزم ان الاعتماد الذي به تحركه لجهة اليمين مغاير للاعتماد

الذي يحصل به ارتفاعه وقد اختلفوا ايضا لما انهي الكلام علي اختلافهم
في رفع الثقيل بالنسبة للواحد منه بالكلام علي اختلافهم في ذكر
الثقيل رفعه بالنسبة لما فوق الواحد فراده بالجماعة ما فوق الواحد
وكل واحد اي وقالوا ان كل واحد علي انفراده مستقل بحمل ذلك الثقيل
الصيمري بضم الميم وفتحها ولا يشتركان اي الواحد والاخر يؤثر
في كل جزء اي من حيث رفعه لا من حيث ذاته والشركة حاصلة اي
بين الجميع في كل جزء في المسئلتين اي مسئلة رفع الشخص الواحد
الثقيل ومسئلة رفع الجماعة الثقيل ابطال الاصل المتولد اي ابطال
مبناه وهو تاثير القدرة الحادثة في السبب المولد لغيره واسناد الممكنات
بالرفع عطفا علي ابطال اجدر اقيد به لان القايلين بالتوليد يقولون
باسناد المسببات المتولدة الي الله لكن بواسطة فلا اشتغال اي
في بطلان كلامهم في المسئلتين لان رفع الثقيل في كل من المسئلتين انما هو
بخلق الله ذلك بقدرته والحاصل انهم يقولون ان القدرة الحادثة
تؤثر في المقدور وهو السبب اعني الحركة فاذا كان السبب مؤثرا في المسبب
فاذا بطل الاصل وهو تاثير القدرة الحادثة بطل الفرع وهو تاثير حركة
اليد في الضرب والقتل ونحوهما من المسببات يبطل مذهب الاقدمين
ايضا وهو ان الرفع لها الحركة يمينا وشمالا به الارتفاع بما ذكره ابو هاشم
فيها اي وهو قوله سابقا ليس ذلك بصحيح بل لا بد الخ اجتماع
المثلين وذلك لان الشخص الرافع للثقيل قد قام اعتمادان وكذا الاعتماد
نشا عنه حركة قايمة بالثقيل فقد اجتمع في الرافع مثلان وكذلك في
الثقيل لانه قال لا بد من زيادة حركات اي علي الحركة التي تحرك بها
يمينا وشمالا مع تلك الحركات الزايدة اجتماع للامثال والمناسب لما
هنا ان يقول فيما تقدم لا في اجتماع الامثال وهو محال اي
واجتماع المثلين محال لانه يؤدي الي اجتماع الضدين لانهما اذا اجتمعا
جاز ان ينعدم احدهما لانه ممكن فيؤدي الي اجتماع الحركة فيجتمع
الضدان واجتماع الضدين محال فما استلزمه من اجتماع المثلين محال
سلمنا جواز الخ انما قال ذلك لان ابا هاشم يلتزم اجتماع المثلين
ويدعي

ويدعي جوازه لكن يقال له اي لابي هاشم لو ولو الرافع اي عند
قصده الرفع فللثقيل حركة واحدة في هذا الثقيل اي بدفعه له واعتماده
عليه استحال ان لا يتحرك اي بهذه الحركة بل لا بد من تحركه بها ولا يتوقف
تحركه علي حركة اخرى اذ لو لم يتحرك بها لزم الخ اذ يلزم منه اي من عدم التحرك
بها وهذا اسند لما حكمت به الشرطية من استحالة عدم تحرك الثقيل الذي
ولد الرافع حركة فيه وفي ذلك اي اللازم المذكور وهو قيام الحركة
بجسم وهو غير متحرك ابطال لحقيقة الحركة اي سكون ذلك اللازم باطلا
فيكون ملزومه وهو عدم تحرك الجسم باطلا فثبت وجوب تحركه
لا بد فيها من تفريغ اي لمكان وهو الحيز الاول وقوله واشغال اي لمكان
اخر وهو الحيز الثاني لانها الكون الاول في الحيز الثاني وحيث فرض انه
حركة وهو باق في مكانه فلا تفريغ ولا اشتغال فاشتراطه هذا
تفريع علي الشرطية والضمير المضاف اليه اشتراط عايد علي ابي هاشم
علي ما به يتحرك اي علي الحركة التي يتحرك بها الي ساير الجهات ومن جملتها
جهة العلو اشتراط لما اي لشي يتحقق المشروط وهو هنا الارتفاع
وذلك اي اشتراط ما يتحقق المشروط بدونه بنا في حقيقة الشرط لان
حقيقته ما لا يتحقق المشروط بدونه والحاصل ان الرافع للثقيل اذا
ولد فيه حركة من دفعه له وجب ان يتحرك بتلك الحركة الي اي جهة كانت
في الجهة العلو فلزم من ذلك انه يتحقق قصده وارتفاعه بتلك الحركة
فاشتراطه في قصده وارتفاعه لحركة اخرى اشتراط لما يتوقف عليه
المشروط ولابي هاشم ان ينفصل عن ذلك بقوله لا اسلم قولكم ان الحركة
الواحدة التي ولدها الرافع في الثقيل تحركه في ساير الجهات حتى لجهة العلو
بل يتحرك بها لما عدا جهة العلو واما جهة العلو فلا بد من زيادة
حركة والزايد والمزيد عليه يجتمعان دفعة وقولكم اذا لم يتحرك بها لجهة واحدة م
العلو يلزم عليه ابطال حقيقة الحركة ممنوع لان الحركة التي ولدها
الرافع في الجسم لا يلزم من عدم تحرك الجسم بها لقصده بطلان الحركة
ولا انها كانت فيه الحركة وهو ساكن وذلك لانه تحرك بها يمنة
ويسرة وهذا يكفي في حقيقة الحركة في الجماعة اذا حملوا ثقيلا

بدل من المسئلة الثانية وقوله وكل واحد الخ الجملة حالية القايل بالقول
الاول اي وهو ان كل واحد من الجماعة يحمل من الاجزاء ما لا يحمله الاخر معين
او مبهم المعين هو الجزء الملاحظ في فرد والمبهم هو الملاحظ لا في فرد
وهو ظاهر اي والحال ظاهر اي واستحالته على ظاهرة وذلك لان الجزء المبهم
كلي والكلي لا وجود له في الخارج وحمل ما لا وجود له في الخارج محال
اذ ليس تعيين جزء الخ اي اذ ليس اختصاص جزء اي اذ ليس حمل
زيد لهذا الجزء المعين بخصوصه اولى من حمله الجزء الاخر وكذا يقال في عمرو
والفرض ان هذا الخ المراد اي والفرض ان كلا من الحاملين لو كان في اخره
والواو تعليلية وهذا اشارة لنفي الاولوية اي بخلاف لو كان كل من
الحاملين لا يستقل بحمل الجميع لظهور وجه تعيين الجزء المحمول وهو
ما يلي الرأس مثلا لكونه لا يقدر على اكثر منه وكذا الاخر فما وجه الخ
اي فهو ترجيح بلا مرجح وهو محال فما استلزمه من حمل كل من الجماعة جزء
معينا محال فقال اي عبد لا اعرف وجه الاختصاص وهذا جواب
سؤال قيل وجه الاختصاص تعلق قدرة الاخر بغير هذا الجزء ورد
بانه يمكن تنازعهما في كل جزء فما المرجح وهذه اي القضية وهي
قوله لا اعرف وجه الاختصاص حيرة بفتح الحاء وهي التحير
بمحض التوهمات وهو قولهم ان الرفع خلقه العبد بواسطة تولده من
دفعه واعتماده القايلين بالقول الثاني وهو ان كل واحد من
الجماعة يؤثر في حمل كل جزء وحاصل ما ذكره الش انه يقال لهم
ما تولد في هذا الجزء من فعل زيد هل هو ما تولد من فعل عمرو بمعنى
ان الرفع الذي هو اثر زيد هو عين الرفع الذي هو اثر عمرو وهذا
اثر عنه رفعا وهذا اثر فيه رفعا اخر فان كان الاول لزم اثر من مؤثرين
وهو باطل وان كان الثاني فارتفاع الجسم قد حصل باحد الاثرين
فلا فايدة للزايد وقد يقال ان الجماعة المذكورة منزلة منزلة
العلة المركبة فالحمل متولد عن جميع الحاملين والهيئة الاجتماعية
لها دخل في حصول المقصود فلا يحصل بواحد وحينئذ فلا يلزم ما ذكره
الش ولزم ان يكون الزايد الخ الاولى قرنه بالفاء وتحكيم الاوهام
والخيالات

والخيالات المراد بتحكيمها الجري على مقتضاها واشار بقوله وبالجملة الخ
الى ان وجوه ابطال القول بالتولد لا تنحصر فيما ذكره في هذا المبحث من
الوجوه فصل ويجوز الخ قد تقدم ان العقايد الالهية تنقسم
بحسب الحكم العقلي الى ثلاثة انواع واجبات ومستحيلات وجايزات
وقدم المص الكلام على الواجبات والمستحيلات ثم اتبعهما بالكلام على
الجايزات وترجم لها بفصل نظرا لمغايرتها للنوع منه وحذف صدر
الترجمة ايجازا ويجوز اي عقلا وشرعا والجواز اعم من الوقوع وقوله
في حقه اي الجانب يعني ذاته ان يرى اي ان يراه الخلق بابصارهم
الحادثة سواء كان الرائي مسلما او كافرا لان الكلام في الجواز فقط على
ما يليق به اي على الوجه الذي يليق به جل وعلا بان لا يكون حين الرؤية له
في جهة ولا في مقابلة لا على الوجه الحاصل في الشاهد بان تكون في جهة
او مقابلة للرائي اذ هذا لا يليق به فقوله لا في جهة ولا مقابلة توضيح
لما يليق به ولا مقابلة اي بحيث يكون الرائي مقابلا له ومواجها له
واعلم ان الرؤية للشيء في جهة تستلزم مقابلته والمقابلة للشيء تستلزم
كونه في جهة وح فقوله ولا في مقابلة انما ذكره اهتماما به والا فهو داخل
في قوله لا في جهة لقوله تعالى الخ لما توجه للش وكان المدعى
جاريا على في السمع والعقل قدم طرف السمع لانه المعتمد في المقام
الى ربها ناظرة اي ووقوع النظر يستدعي جوازه فدلالة الاية المذكورة
على المدعى باعتبار اللزوم فاندفع ما يقال ان المدعى جواز النظر
وهو اعم من وقوعه والاية انما تدل على وقوعه فالاية انما
اثبتت الاخص من المدعى وتقديم المجرور في الاية لمجرد الاهتمام
ورعاية الفاصلة دون الحصر والعموم ادعا بمعنى ان المؤمنين كانهم
لا ينظرون الى ما سواه ولا يريدون الا الله لما حصل لهم من اللذة
العظمى بمشاهدة ذاته ولسؤال موسى لها اي كما يشير لذلك قوله
تعالى رب ارني انظر اليك اذ لو كانت مستحيلة الخ الظاهر ان هذا
الاستدلال من جهة المعنى وليس استدلالا اصطلاحيا لانه لا يكون
تركيبه هكذا لو كانت مستحيلة ما جهلها موسى لكنه جهل امرها فهي

غير مستحيلة وهذا الابحج لما في الاستثنائية من اضافة الجهل الي
رسول الله قال الطوري ولا يبعد ان تكون استثنائية لا اصناعيا ونظمه
هكذا لو كانت مستحيلة لما كان موسي جاهلا لامرها لتحقق طلبه لها لكن
ما جهل موسي امرها اذ سوال ما يستحيل ممنوع والانبيا معصومون
منه ينتج انها غير مستحيلة فحذف المقدم التالي لظهوره واوقع الاستثنا بية
موقعه قال العلامة اليوسي وهذا وان كان صحيحا لكن ادعاء انه اقام
الاستثنائية مقام التالي في غاية البعد اذ لا يحوج للعدول عن
الافصاح بما قرر لو اراد المصنف ذلك والاقرب عندي ان يترك الكلام
علي ظاهره غاية الامر انه اراد عموم الجهل العلم ولا اشكال فيه وكانه
يقول لو كانت مستحيلة لعلم امرها اي لعلم انها مستحيلة لكنه لم يعلم
انها مستحيلة ينتج انها ليست مستحيلة وهو المطلوب وبيان
الملازمة انه لا يجهل ما هو مستحيل ودليل الاستثنائية انه لو علم
استحالتها ما سال لها لكنه سال لها ينتج انه لم يعلم باستحالتها وهو
المطلوب علي انها لهم اي رغبتهم والمراد علي طلبهم النظر علي وجه
الرغبة الي وجهه الكريم اي ذاته الكريمة فاطلق الوجه علي
الذات علي طريق المجاز او المراد الوجه حقيقة بنا علي انه تعالي له وجه
لكن لا يعلم حقيقته الا هو كما هو مذهب السلف وعلي هذا فمعني
كون وجهه تعالي كريما انه شريف علي الغير ستروون ربكم
هذا ظاهر في الروية لا نص فيها لاحتمال ان المعني ستروون ثواب
ربكم ونحوه اي مما ورد من طرق الشرع او من الاحاديث والاول
اتيه والثاني اقرب وكلام الشارح يقتضي ان المراد الاول ومن جملة الادلة
علي جواز الروية اختلاف الصحابة في وقوع الروية للنبي صلي الله
عليه وسلم ليلة الاسرا ولو كانت ممتنعة لما كان للاختلاف في
الوقوع وجه وقد صح عن ابن عباس حبر هذه الامة وغيرها وقوعها
له صلي الله عليه وسلم وهذا يقتضي جوازها بالضرورة لما فرغ
من ذكر ما يجب في حقه تعالي في عمن اللام والحق بمعني الذات اي
لما فرغ من ذكر ما يجب لذاته تعالي اي من ما قام عليه الدليل من
الواجبات

الواجبات لذاته تعالي اذ ما يجب في حقه تعالي لا ينحصر لكن الذي كلفنا
بمعرفته تفصيلا ما ثبت منها بالدليل واما ما لم يقم عليه الدليل فيجب
علينا معرفته اجمالا فنعتقد انه تعالي يتصف بكل كمال واعلم
انه اي المحال والشان ليس المراد من هذا القسم اي الذي هو الجائز وقوله
رجوع الجواز الي صفة من صفات ذاته اي بان يكون الجواز صفة له
تعالي او تكون صفة من صفاته تتصف بالجواز وكلاهما محال وانما
الشارح بهذا دفعا لما يتوهم من رجوع الوجوب الي صفة من صفات
ذاته ان يكون الجواز كذلك اي راجعا الي صفة من صفات ذاته وهذا
محال تعالي الله عنه اذ كل صفة من صفاته تعالي القايمة به فهي
واجبة لا تقبل الانتفا ازلا ولا ابدا بل الي تعلقها اي بل رجوع الجواز
الي تعلق الصفة بفعل الخ والاقعد ان لو قال بل الي تعلقها بالممكنات
ليجري الكلام في الفعل والترك والضمير في تعلقها عايد علي الصفة
ومقصود فهاني المقام القدرة والارادة اذ يستحيل ان يتصف بصفة
جايزة اي بصفة وجودية وكذا يستحيل اتصافه بحال جايزة اما
اتصافه بصفة اعتبارية جايزة فلا ضرر فيه ككونه قبل العالم او معه
فان هذين الامرين امران اعتباريان جايزان لانه يجوز ان لا يوجد
العالم فلا يستبرح كون المولي قبل العالم ولا بعده الخ وقوله اذ يستحيل
ان يتصف سبحانه الخ مستند لمضمون قوله ليس المراد الخ ثم استند هذا
السند بقوله لما عرفت الخ لما عرفت من وجوب الوجود الخ هذا لا يظهر
بالنسبة لصفات الاحوال الا ان يراد بالوجود الثبوت او انه جار هنا علي
نفي الاحوال ولو اتصف الخ هذا دليل بحسب الصناعة كما ان الذي
قبله دليل بحسب المعني وقوله وينافي الخ دليل للاستثنائية المحذوفة
اي لكن اتصافه بالحوادث باطل لانه ينافي الخ اذ الجايز لا يكون الا حادثا
اراد بالجايز للتقريب بعد العموم لا مطلق الجايز لان الجايز اعم من الحادث
واذا عرفت هذا اي واذا عرفت ان مرجع الجواز لتعلق القدرة
بالممكنات بايجادها الاولي ان يقول بوجودها لان التعلق هو
الايجاد فتامل ويجوز ان لا يخلقها الخ هذا تصريح بما علم الا انه اجار

جواز خلقها لهم   ولا يستحيل الخ اي خلافا للمعتزلة وقوله ولا يجب
خلقها الزم عدم اي خلافا لمن قال بوجوب الروية لبعضنا عند وجود شروطها وفي البارئ
اي خلافا لمن قال بوجوب الروية لبعضنا عند وجود شروطها في البارئ
كونه وفيه ان شرط رويتنا لبعضنا لا تجري في روية البارئ   بالسمع
والعقل اي بالدليل السمعي والدليل العقلي   اما السمع الخ قدم دليل
السمع لانه المعتمد والاقوى في هذه العقيدة لما سيظهر لك في الدليل
العقلي من الضعف   ناضرة اي ناعمة اي متنعمة بنظرها الي ربها
وذلك اي وبيان ذلك اي الاستدلال بهذه الاية علي جواز الروية
ان النظر يعدى الي الاضافة بيانية واحترز بذلك عما اذا تعدى
بنفسه او بفي او باللام فانه في الاول بمعنى الانتظار نحو انظرونا نقتبس
من نوركم وفي الثاني بمعنى التفكر نحو اولم ينظروا في ملكوت السموات
والارض وفي الثالث بمعنى العطف نحو نظرت له اي عطفت عليه   كان
ظاهرا في معنى الروية اي فمتى كان النظر معدى بالي ظاهرا في معنى الروية
ولم يكن نصا فيها لانه قد جا استعماله في اللسان معديا بالي في غير معنى
الروية كقول امراة من العرب انا ناظرة الي ما يفعل الله بي اي منتظرة
وكقوله تعالي ولا يكلمهم الله ولا ينظر اليهم اي لا يرحمهم   ولو كان الخ
الاوضح ان يقول ولو كان المقصود بالنظر في الاية الروية اسناده الي الوجه
ان المعنى اي المقصود وقوله بهذا النظر اي الواقع في الاية   اسناد
هذا النظر الي الوجه المناسب لاسلوب الاية ان لو قال اسناده للوجوه
بانه اي الحال والشان وقوله لما خص باسناده الي الوجوه اي لان
الوجوه ليست منتظرة للنعم وحدها بل الذوات بتمامها وقد يقال
المراد بالوجوه الذوات علي طريق المجاز المرسل ورد بان المجاز انما يرتكب
في الكلام البليغ لاداء اقتضاه الحال ولا مقتضي له هنا   لما خص
اي الانتظار   وهو يومئذ اي يوم القيامة   لم يزل الخ لعل
الاحسن التعبير بلن او بلا بدل لم وقد اجاب بعضهم عن هذا
الوجه الثاني بان المراد انها تنتظر النعم الاخروية وتتجدد نعم الجنة فهي تنتظر
يوم القيامة ورده السعد بان سوق الاية لبشارة المومنين وبيان
انهم يومئذ في غاية الفرح والسرور والاخبار بانتظارهم النعمة والثواب
لا يلايم

لا يلايم ذلك بل ربما نافاه لان انتظار الامر موت لان المنتظر بالهم
والحزن والقلق وضيق الصدر احرى وان كان ناطقا بالحصول علي ان
كون الي اسما بمعنى النعمة لم يثبت في اللغة فلا خفا في بعده وغرابته
واخلاله بالفهم عند تعلق النظر به ولهذا لم يحمل الاية عليه احد منهم من
ايمة التفسير في القرن الاول والثاني بل اجمعوا علي خلافه اه   ومن الادلة
السمعية الخ هذا عطف علي قوله اما السمع فقوله تعالي وجوه يومئذ الخ
وكان المناسب للاسلوب السابق ان يقول ومنها سوال موسى الخ
اذ معلوم الخ هذا استدلال لمضمون قوله ومن الادلة السمعية الخ   والا اي
بان كان يجهل ما يستحيل في حقه تعالي كان جاهلا بروية ادركت
استحالتها حثالة الخ اي لكن التالي باطل لما في ذلك من غاية الشناعة
اذ كيف لا يدرك مولانا موسى ما ادركته جهلة المعتزلة وهذا من باب
الالزام لهم علي مذهبهم   حثالة المعتزلة بضم الحا اي جهلتهم
والاضافة للبيان   فتعين الخ ظاهره انه مفرع علي ما ذكره او لا
بقوله اذ معلوم انه لا يجهل ما يستحيل في حقه تعالي وسوال ما يستحيل
ممنوع والانبيا معصومون من كل زلل فتعين الخ   والانبيا
معصومون الواو للحال   ومن الادلة اي السمعية   علي الرغبة
تفسير للابتهال في كلام المص وقوله ان عبدهم اي في ان يثبتهم
وفسر الابتهال الواقع في المتن بالرغبة ولم يتعرض لطرف المعطوف
الذي هو الطلب وكانه اعتبره عطف تفسير والابتهال في اللغة
الاجتهاد في الدعا واخلاصه   وقد ورد ذلك اي الرغبة والطلب
بالتمتع بالنظر لوجهه والظاهر ان هذا سند الاجماع   ومنها اي
من الادلة السمعية   لا تضامون اولا تضارون يصح في ضبط
كل منهما ثلاثة اوجه فتح التا مع تشديد الميم والرا علي حذف
احدى التاءين والماضي تضامم وتضارر والمعنى انكم لا تزدحمون
في رويته اولا تتضاررون اي لا يضر احدكم غيره في الروية بسبب
مزاحمته لدوض التا مع تخفيف الميم والرا بالبنا للمفعول من الضيم
والضير اي لا يحصل لبعضكم من بعض ظلم وضيم بسبب الازدحام

والشيخ ... عن ظاهر ... من ... في حقه لانه لا يليق ... ما يستحيل ... لا يجهل ... تعالي انه ... لكون ... الرؤية ... وكان الاولي ... معلوم ... عليه السلام لا يجهل ما يستحيل في حقه تعالي

في رؤية الباري لانه لا يحصل فيها مزاحمة لوضوحها وضم التاء مع تشديد
الميم من المضامة والمضارة والماضي ضام وضار وعبر ان هذا الوجه
التاء رفع تضامون لم يرو في الحديث وان صح لغة ومعنى والله اعلم وقوله
اولا تضارون هكذا روي بالترديد من الراوي كما في البخاري وفي
البوصي انهما روايتان وورد ايضا هل تضامون في رؤية القمر
بالاستفهام ووجه التشبيه الخ ابتع اثر الحديث ببيان المقصود
من التشبيه فافاد ان المقصود من التشبيه في الحديث تشبيه
الرؤية بالرؤية لا المرئي بالمرئي ولوازمهما فلوازم الجهة الحدوث
ولوازم الجسمية اخذ الذات قدرا من الفراغ والانقسام فيما ذكراه
من عدم تضارر بعضهم لبعض وقت الرؤية وقوله لا المرئي بالمرئي
اي حتى يلزم ما ذكر من الجهة والجسمية ولوازمهما ليس بنص هذا
بيان لما قبله وانما كانت من الظواهر لجواز ان يكون المعنى كما
قالت المعتزلة انكم سترون ثواب او نعمة ربكم وقوله انظر اليك
يحتمل ان المعنى رب ارني اية من اياتك انظر اليك اي الى اياتك ويحتمل
ان المطلوب لازم الرؤية وهو العلم الضروري ويحتمل ان موسى يعلم
الاستحالة فلما طلبها قومه منه كما في الاية طلبها موسى لنفسه
ليمنع فيتبين للقوم ان الله لا يراه القوم بالاولى من موسى وهذا
كله خلاف الظاهر نعم لكثرتها وتواطيها على معنى واحد ظاهره ان
ذلك المعنى غير الرؤية وليس كذلك فان الاقتران لو قال نعم لكثرتها
وتواطيها على الرؤية تفيد القطع بها تفيد القطع بالرؤية اي
بجوازها وقد اشار الى هذا المعنى اي وهو ان الظواهر اذا كثرت
افادت القطع لما لم يتضح له اي للامام الدليل العقلي لما فيه
من الضعف كما سبق الكلام عليه والادلة السمعية الواو للحال
وقوله راها اي الامام راها ليست بنص اي فمن ذلك توقف
في القطع بجوازها وقال لا نقطع بجوازها كما تقول الاشاعرة ولا نقطع
بعدم جوازها كما تقول المعتزلة فرد اي شرف الدين بن التلمساني
عليه اي على الفخر بما سبق من ان الظواهر اذا كثرت في شيء افادت
القطع

القطع وقوله وهو ظاهر اي وارد على الفخر بما ذكر ظاهر على ان بعض
الخ اي بهذا الاستدراك ليفيد ان بعض الادلة السمعية قد ارتفع عن
مرتبة الظاهر وصار قريبا من النص على الانفراد المقام في غنى
عن ذلك وقوله يكاد ان يكون نصا في جواز الرؤية انما لم يجعله نصا
قطعيا في جوازها لملاحظة ما يتطرق له من ضعيف الاحتمال كما جرى
عليه الجاحظ من ان موسى انما سال الرؤية لاجل قومه حين قالوا ارنا
الله جهرة وقالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة واضافه لنفسه
ليمنع فيمتنع قومه امتناعها بالنسبة اليهم من باب اولى وهذا
التاويل وان كان غير مسلم فهو مؤثر في القطع لان مجرد الاحتمال وان
كان ضعيفا يخدش في القطع وانما كان هذا التاويل غير مسلم
لانه مع مخالفته للظاهر حيث لم يقل ارهم ينظرون اليك فا سؤال
تجويز الرؤية باطل بل كفر عند اكثر المعتزلة فلا يجوز لموسى تقريرهم
على ذلك وقد قالوا اجعل لنا الها كما لهم الهة فرد عليهم من ساعته بقوله
انكم قوم تجهلون ويقرب منه اي من سؤال موسى حديث سترون الخ
فانه نص فيها انظر ما معنى هذا الكلام فان الحديث اذا كان قريبا
من الاية التي ليست بنص فكيف يجزم بان الحديث نص مع انه يحتمل
ان يراد بقوله سترون ربكم رؤية الله او ثوابه او عقابه او امره لكن
الظاهر ان الرؤية لذات الرب لا سيما وقد وقع ذلك الحديث جوابا للسؤال
عن الرؤية لذاته تعالى فان ذلك غير بعيد ان يصيره نصا فيها
وقد يجاب بان قوله وهو نص فيها على حذف الكاف اي كالنص
فيها بدليل قوله ويقرب منه فان المراد ويقرب منه في كونه يكاد ان
يكون نصا وهو مستفيض اي لانه رواه احد وعشرون صحابيا
وهذا تعليل لكونه كالنص اي وانما كان كالنص لانه مستفيض
وفيه خلاف فقيل انه يفيد القطع ان قلنا ان المستفيض من قبيل
المتواتر وان قلنا انه من قبيل الاحاد افاد الظن وانظر قوله ويقرب
منه الخ مع قوله كسؤال موسى الخ فان التمثيل يقتضي ان سؤال موسى
لم ينفرد بذلك الامر وهو القرب من كونه نصا وقوله ويقرب منه الى اخره

يقتضي انفراده فالمناسب اسقاط الكاف ويقول وهو سؤال موسى
الخ ولا يعارضها الخ قد سلم ان المعتزلة قد جروا على خلاف ما جرى
عليه اهل السنة من جواز الرؤية فانهم جروا على استحالتها ولهم في ذلك
سند سمعي وعقلي كاهل السنة وقد سلم ما لاهل السنة من الادلة
السمعية في ذلك ولما انهى الكلام عليها وكان للخصوم ايراد
ومعارضة في ذلك توجه في هذا المقام الى تقريره ودفعه فقال ولا
يعارضها اي الادلة السمعية وفي بعض النسخ ولا يعارضه اي الدليل
السمعي والاول انسب اه عطاري لان الادراك اخص اي من الرؤية
اي ولا يلزم من نفي الاخص نفي الاعم وقوله لان الادراك الخ مستند
لنفي المعارضة لاشعاره بالاحاطة هذا وجه كون الادراك اخص
وحاصله ان الادراك للشيء يقتضي الاحاطة به بخلاف الرؤية فانها
قد تقع على سبيل الاحاطة بجوانب المرئي وبدونها وح فكل ادراك
رؤية وليس كل رؤية ادراكا ولا شك انها اي الاحاطة به تعالى
منتفية عندنا وان قلنا برؤيته مطلقا يحتمل ان المراد في الدنيا
والاخرة وهو ما يقتضيه سياقه اللاحق ويحتمل ان المراد الاطلاق
بحسب الرؤية وغيرها من صفات الادراك كالعلم وح فالمعنى
والاحاطة منتفية سواء كان ادراكه تعالى بالرؤية اي البصر او بالعلم او
بغيرهما من صفات الادراك سلمنا انه الرؤية اي سلمنا ان
الادراك بمعنى الرؤية وانه مرادف لها لكن لا نسلم العموم في الزمان بل
المراد نفي الرؤية في الدنيا للجمع بين هذا وبين ما اقتضى الرؤية في
الاخرة من الادلة الشرعية لكن المراد في الدنيا اي نفي الرؤية في
الدنيا او هو اي نفي الادراك من باب الكل الخ وجه ذلك ان الابصار
جمع محلى بالالف واللام يفيد العموم والسلب اذا دخل على العموم يفيد
سلبه لا عموم السلب وسلب العموم من باب الكل لا الكلية وح فالمعنى
لا تدركه ولا تراه الابصار كلها لان بعضها محجوبة عنه قطعا قال تعالى
كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون ولا يلزم من تعلق النفي بالكل
تعلقه بكل فرد فيكون المؤمنون خارجين من هذا العموم للادلة الشرعية
الواردة

الواردة فيه ولا قوله عز وجل عطف على قوله تعالى لان المراد في الدنيا
اي لان المراد نفيها في الدنيا وقوله اذ هو اي وقوعها في الدنيا هو المسؤول
لموسى اي فليكن ذلك هو المنفي لان الاصل في الجواب المطابقة للسؤال وقوله
اذ هو الخ سند لقوله لان المراد في الدنيا ولهذا قال لن تراني اي ولاجل
كون المسؤول عنه وقوع الرؤية لذلك السائل في الدنيا لا الوقوع مطلقا
قال المولى لن تراني ايها السائل وقوله وقد بسطنا فيه لذلك اي لكون
المراد نفي وقوع الرؤية في الدنيا لا الوقوع مطلقا من ان نقيض
الوقتية اي المطلقة لانها هي التي يؤخذ في نقيضها وقتها المعين والوقتية
المطلقة هي التي حكم فيها بضرورة ثبوت المحمول للموضوع او سلبه عنه
في وقت معين مثلا كل قمر منخسف بالضرورة وقت حيلولة الارض
بينه وبين الشمس هذه موجبة كلية وقتية مطلقة فنقيضها سالبة
جزئية ممكنة عامة وهي بعض القمر ليس بمنخسف بالامكان العام
وقت الحيلولة فمعتبر في ذلك النقيض الوقت المعين وكقولنا كل ممكن
هو فعل لله تعالى بالضرورة وقت حدوثه فنقيضها وقتية ممكنة
هكذا ليس كل ممكن فعلا لله تعالى بالامكان العام وقت حدوثه وانما قال
وقد بسطنا ولم يقل ويدل على ذلك ما تقرر الخ بحيث يحمل ما تقرر
خبرا لان المنفي قضية من خواص الاخبار ولا نقيض للانشا وقوله تعالى
ارني انظر اليك من قبيل الانشا هذا وانما استدل الخ الاشارة لما ذكر
من الايتين الواقعتين في المتن وكلامه يشير الى انه كما ان اهل
السنة احتجوا بحجج عقلية وسمعية بعضها على جواز الرؤية وبعضها
على وقوعها كذلك المعتزلة احتجوا بشبه عقلية وسمعية بعضها على
امتناع الرؤية وبعضها على عدم وقوعها والمص في هذا الكتاب ذكر
اولا حجج اهل السنة من السمع ثم اردفها بشبه المعتزلة من السمع
واجاب عنها ثم ذكر حجج اهل السنة من العقل ثم اردفها بشبه المعتزلة
من العقل واجاب عنها ثم ان عبارة الشرح تقتضي ان الايتين
المذكورتين في المتن على سبيل المعارضة بعض ما استدل به المعتزلة
من الادلة السمعية وان لهم ادلة سمعية غيره لكنه لم يتعرض في المقام

الا دفع الاستدلال بالاية المذكورة فقط ولا يخفى ما فيه لانه لا يتم لنا
الاستدلال الا بدفع جميع ما استدلوا به وقد يجاب بان قوله من السمع حال من
ضمير كان المحذوف والاصل هذا المذكور كاين من جملة ادلة المعتزلة حالة
كون ذلك الكاين من السمع فما وافقه على امر عام والاشكال مبني على
ان قوله من السمع بيان لبعض ما استدلوا به   على نفي وقوع
الرؤية اي على نفي ان تقع في المستقبل اذ فيه وقوع النزاع   معارضة
لما تمسكنا به من الاية الدالة على وقوعها هذا ظاهر وهذا الاينا سب
ما جرى عليه في المتن من ان هذا الوجه هو المعارضة جار على
نفي الوقوع والايات كلها تمسكنا بها دالة على الجواز نعم الوجه   م النبي صه
الثاني مناسب لما جرى عليه في المتن   في امتناع الرؤية اي
على امتناع نفي بمعنى على   الذي هو قضية مذهبهم اي وهو
يستلزم الوجه الاول لان استحالة وقوعها يستلزم عدم وقوعها كما
ان الوقوع عندنا يستلزم جواز الوقوع   وتوجيهها اي وتوجيه
التمسك بها على المقصد الاول   ان الرؤية الخ هذا قياس من الشكل
الاول صغراه موجبة جزئية وكبراه سالبة كلية وقوله ينتج الى اخره
الاولى تقريبه بالفاء   ان الرؤية هي الادراك بدل من الصغرى وقوله
لانه لا يصح اللام زايدة وهو خبر عن قوله دليل الصغرى   لانه لا يصح
ثبوت الرؤية مع نفي الادراك اي فهذا ابدل على انه عينها اذ لو كان
غيرها لصح ثبوتها مع نفيها وانت خبير بان هذا الدليل لا ينتج
المدعى وهو كون الرؤية نفس الادراك لجريانه في المتباينين الذين
بينهما عموم وخصوص كالحيوان وح فيقال انه لا يلزم من عدم صحة
ثبوتها مع نفي الادراك ان تكون هي هو لجواز ان تكون اخص منه
عموم نفي الادراك في الاية عن كل بصر فيه انه لا وجه للجمع بين لفظ
عموم وكل فالاولى حذف عموم وقد يقال ان كل معتبرة بحسب الاشخاص
ولفظة عموم معتبرة بحسب الازمان اي ودليل الكبرى عموم نفي الادراك
في جميع الازمنة عن كل بصر وقوله لان الجمع الخ تعليل لما قبله من انه نفي
في الاية الادراك عن كل بصر في جميع الازمنة   يقتضي الاستغراق
اي عند

اي عند القرينة الدالة على العهد او التبعيض وقوله ان لا يراه مؤمن ولا
نبي فهذا ناظر للعموم في الابصار وقوله لا في الدنيا ولا في الاخرة ناظر للعموم
في الازمان وهذا مبني على ان العام يعتبر عمومه بالنسبة للاشخاص
ومطلق بالنسبة للازمان   ويلزم من عمومه في الابصار عمومه في الازمان
اي لان الازمنة بالنظر لذاتها متساوية بقطع النظر عن الموانع ووجود
الشروط وح فلا يصح ثبوتها في بعضها دون بعض للترجيح من غير مرجح
واما توجيهها على المقصد الثاني اي واما توجيه التمسك بها على
المقصد الثاني الخ   فلانه ذكرها اي الاية   في معرض المدح اي ذكرها على
وجه التمدح ففي بمعنى على او المراد ذكرها على سبيل التمدح بها اي بالرؤية
اي التمدح بنفيها والتمدح بنفيها لا يصح الا اذا اعتبر عموم العام الذي
سيق للمدح في الاشخاص والازمان   فثبوته في حقه نقص المراد بالادراك
الذي هو نقص في حقه مصدر المبني للمفعول اي كونه يتجلى ويظهر
للخلايق فاندفع ما يقال ان الادراك وصف للمدرك لا من اوصاف
الباري فكيف يقال فثبوته في حقه نقص   فثبوت الادراك في حقه نقص
اي الادراك اذا كان مقابل الادراك كمالا من حيث انه تمدح به كان الادراك
نقصا لان مقابل الكمال انما هو النقص واذا كان الادراك نقصا استحال
ثبوته في حقه تعالى لاستحالة النقايص عليه واذا استحال ثبوت
الادراك استحال ثبوت الرؤية لما سبق ان الرؤية هي الادراك   والجواب
عن الاية من وجوه الخ لما بين ما تمسكوا به من الاية بالنسبة للوجهين
انتهض بالجواب المقتضي لابطال ما تمسكوا به وقوله من وجوه خبر من الجواب
وصيغة الكثرة قد استعملت في غير محلها   بل هو اخص اي بل الادراك
اخص من الرؤية   وهو اي الادراك في الحادث الخ وهذا سند لما قبله
فالواو للتعليل وانما كان الادراك في الحادث بهذا المعنى لان حقيقته
النيل والوصول ماخوذ من ادركت فلانا اذا لحقته ووصلت اليه
مع ابصار جوانبه اي ويلزم منه الاحاطة واما الرؤية فهي مطلق
ابصار الشي سواء كان مع ابصار جوانبه او لا ولهذا يصح ان يقال رايت
القمر وما ادركه بصري لاحاطة الغيم به ولا يصح ان يقال ادركه بصري

وما رايته وهذا اي الادراك بهذا المعنى محال على الله لاقتضائه ان
له جوانب واطراف فتنفى الخ اي كما هو الشان في كل ما استحالت
حقيقته على الله ان يحمل على مجازه كما في حديث الضحك وحيث حمل الادراك في
الاية على معناه المجازي وهو الاحاطة اللازمة له كان النفي في الاية
منصبا على ذلك اللازم فالمعنى ح لا تحيط به الابصار اي لا تراه على
وجه الاحاطة به فان قلت ان الادراك هنا لم يثبت في حقه
تعالى حتى يقال ان حقيقته تستحيل وانما هو منفي فاذا فرضنا انه محمول
على حقيقته المذكورة ونفيت فاي محذور في ذلك قلت المراد
التنبيه على انه تعالى لما استحالت في حقه الجسمية والجوانب والاطراف
لم يمكن ان يتصور في حقه حقيقة الادراك حتى يصح اثباته او نفيه وانما
يتعقل فيه تعالى لازم الادراك وهو الاحاطة وهذا هو الذي ينبغي انتفى
يوجه كما اخبر عن نفسه هذا نظير ما في الثبوت ونفي الابصار
الخاص الذي هو الادراك على سبيل الاحاطة لا يوجب نفي اي انتفاء
اي لا يوجب انتفاء اصل الابصار الذي هو الادراك لا على سبيل
الاحاطة والاضافة في اصل الابصار بيانية اي لا يوجب انتفاء مطلق
الابصار لان انتفاء الخاص لا يوجب انتفاء العام فانتفاء الانسان لا يوجب
انتفاء الحيوان وهو اي اصل الابصار هو الذي ندعيه اي ندعي وقوعه
وبهذا اي بما ذكر من ان المراد نفي اللازم ان النصوص الدالة على
الرؤية اي الادلة النقلية الدالة على وقوع الرؤية كقوله تعالى الى ربها
ناظرة وكقوله عليه الصلاة والسلام انكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر الخ
للتوفيق بين النصوص اي الادلة الدالة على وقوع الرؤية كما ذكروا الادلة
الدالة على عدم وقوعها مثل لا تدركه الابصار سلمنا الخ الجواب
المتقدم شرح لقوله في المتن لان الادراك الخ وقوله سلمنا الخ توجيه لشرح
قوله سلمنا انه الرؤية الخ لكن لا نسلم العموم في الازمان يعني ان قوله
لا تدركه الابصار لا يحمل عاما في سوى الاشخاص لمعارضة الادلة في
وقوع الرؤية فوجب المصير الى تخصيص هذا العام بالنسبة الى الازمان
للجمع بين هذا اي الدليل وهو لا تدركه الابصار وقوله وبين مقتضى
الرؤية اي



الرؤية اي وهو قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة والحديث
المتقدم او ندعي الخ هذا من زيادات الشرح وليس هذا مذكورا في ه
المتن في الافراد بان يراد بالابصار ابصار الكفار للادلة الواردة
فيهم اي الواردة في انهم يرون المولى في الاخرة فتلك الادلة تعين ان
قوله لا تدركه الابصار من قبيل العام المخصوص او نقول ان لفظ
الابصار الخ هذا شرح لقوله او هو من باب العل لا الكلية وهو عطف
على ما يليه من قوله او ندعي الخ محلى بالالف واللام اي بمسماهما
يعني في الثبوت وهو تدركه الابصار العموم اي عموم الادراك لكل
فرد من الابصار فسلبه اي الابصار اي سلب حكمه فالضمير للابصار
على حذف مضاف تابع اي متوجه لما اشعر به اللفظ اي وهو
العموم اي فالنفي منصب على العموم وذلك اي جعل النفي تابعا
للعموم اي منصبا عليه او الاشارة راجعة لسلب العموم لان سلب
العموم الخ وذلك كقولنا ليس كل حيوان انسانا فان نفي الانسانية عن
عموم الحيوان لا ينافي ثبوتها لفرد من افراد الحيوان فيتحقق فاعلم
ضميريه وعلى سلب العموم بخلاف عموم السلب اي كقولنا لا شيء
من الانسان بحاجب فتكرب بثبوت الحكم لفرد كثبوت الكتابة لزيد
بخلاف سلب العموم ولهذا اي ولاجل كون عموم السلب يكذب ثبوت
الحكم لفرد من الافراد قل من انزل الكتاب الخ هذا يشير الى قياس من
الشكل الثالث تقريره ان تقول موسى بشر موسى انزل عليه الكتاب
ثم ترده الى الشكل الاول بعكس الصغرى بان تقول بعض البشر موسى
ينتج بعض البشر انزل عليه الكتاب تهذه النتيجة موجبة جزئية
وهي نقيض ما ادعوه من السلب الكلي حيث ادعوا ان هذا
متقرر لما افادته الاشارة فالمقام في غنى عنه والدلالة للمعتزلة
اي واستدلال المعتزلة بالاية على استحالة الرؤية تتوقف على تحقق
الثاني اي على الجزم بالثاني الذي هو عموم السلب دون تحقق الاول
الذي هو سلب العموم وعموم السلب لم يتحقق ولم يجزم به وانما تحقق
سلب العموم لان الاشتراك الخ ولان نقيض الخ فقوله فان الاشتراك الخ

الموجبة نعتية

تعليل لهذا المحذوف الذي قدرناه   وانما يراه اي وانما ندعي انه
يراه المومنون لا الكافرون وهذا هو سلب العموم الممكن حمل الاية عليه
اي لا يراه جميع الابصار بل ابصار المومنين وح فلا تتم للمعتزلة الرد
عليهم بهذه الاية وقوله وانما نحن يراه المومنون اي على خلاف في
بعض الجزئيات كالنساء وقوله دون الكافرين اي على خلاف فقيل
لا يرونه اصلا كما هو ظاهره وقيل يرونه ثم يحجبون بعدها وهذا اشد في
الحسرة   ونقيض الموجبة عطف على الاشارة اي ولان نقيض الخ
وقوله ونقيض الموجبة الكلية اي وهي كل الابصار تدركه   التي
سلبتها الاية صفة للموجبة الكلية والضمير في سلبتها عائد عليها على
حذف مضاف اي التي سلبت الاية حكمها اي حكم الموجبة الكلية التي
هي قوله تعالى لا تدركه الابصار   هي السالبة الجزئية خبر عن قوله
ونقيض وانث مراعاة لما بعد   التي دلت عليها الاية وهي
لا تدركه الابصار لانها بمعنى ليس كل الابصار تدركه وهذه سالبة
جزئية لان النفي اذا انضم على لفظ كل كان بمثابة لفظ بعض فكانه قيل
بعض الابصار لا تدركه فقولك ليس كل حيوان انسان بمثابة قولك بعض
الحيوان ليس بانسان والسالبة الجزئية من قبيل سلب العموم   فح مفرع
على مضمون قوله ونقيض الموجبة الخ وقوله موجبها بفتح الجيم اي بما
اوجبته وافادته السالبة الجزئية اي وح كان مدلول الاية هو السالبة
الجزئية التي هي نقيض الموجبة الكلية لقوله بما افادته الاية ودلت عليه
بل ابصار المومنين جملة الاضراب من مفاد الاية يقتضي ان سلب العموم
لا يجامع عموم السلب بل يباينه من حيث انه لا بد في سلب العموم من ثبوت
الحكم لبعض الافراد فكانه قيل في الاية لا تدركه كل الابصار بل بعضها كذا
ذكر الخ واعترض ابن التلمساني بان الحق المقرر خلافه وان سلب العموم
قد يجامع عموم السلب وح فهذه الاية على هذا الجواب لا تغير موجب اهل
السنة   وهو اي موجبها   هذا الجواب اي الذي هو قوله او نقول ان لفظ
الابصار وقوله والراي في هذا الجواب المذكور اشار الخ   اي السلب في
الاية الخ يشير الى ان الضمير في كلام المتن راجع للسلب وقوله من باب السلب
المعلق

٢٥٩

المعلق بالمجموع اي وهو سلب العموم وقوله لا من باب السلب المعلق بكل فرد
اي حتى تكون من عموم السلب   اضعف الاجوبة اي لانه يقتضي ان سلب
العموم من مقتضيات الاية وانه يباين عموم السلب   وقد اعترض الخ
هذا بيان لضعفه اي وقد اعترض الجواب المذكور ابن التلمساني الخ
لا تغير عموم السلب اي بل هي مفيدة له   فانه لا ينافيه هذا اسند
لقوله لا نسلم الخ اي واذا كان لا ينافيه فلا يصح انها اذا دلت على نفي
العموم لا تدل على عموم السلب   فانه لا ينافيه اي بل قد يجتمعان فاذا
قلت كل انسان حجر فان نقيضه ليس كل انسان حجر فهذه سالبة جزئية
ويصح ان تكون سالبة كلية بان تقول لا شيء من الانسان بحجر فقد جامع
عموم السلب سلب العموم في هذه المادة في نفس الامر والحاصل
انه قد يجامعه فيما اذا لم يثبت حكم لبعض الافراد نحو ليس كل انسان
بحجر فهو يجامع لا شيء من الانسان بحجر وقد لا يجامعه فيما اذا ثبت حكم
لبعض الافراد كما اذا قلت ليس كل حيوان انسان فانه لا يجامع قولك
لا شيء من الحيوان بانسان بل ينافيه لثبوت الانسانية لبعض الحيوان
فانه لا ينافيه اي وقوله ونقيض الموجبة الكلية التي سلبتها الاية
الموجبة الجزئية التي دلت عليها الاية لا السالبة الكلية التي لم يدل عليها
يقتضي تنافيهما وانهما لا يجتمعان في مادة   وقوله اي الامام وقوله
يكفي ذلك الاشارة راجعة لما ذكر من السالبة الجزئية   لانه المحقق
اي ان السالبة الجزئية هي التي يتحقق بها تكذيب الموجبة الكلية
وذلك لان الايجاب الكلي اذا كذب فالسلب الجزئي صادق ولا محالة
والسلب الكلي تارة يصدق كقولنا في نقيض كل انسان حجر كل انسان
ليس بحجر وقد لا يصدق الا السلب الجزئي كقولنا في نقيض كل
حيوان انسان بعض الحيوان ليس بانسان واما لا شيء من الحيوان
بانسان فهو كذب كالايجاب فالجزئي اذن هو المحقق والمطرد على
ما هو معلوم في فن المنطق وانما لزم من صدق الكلي صدق الجزئي
لان الكلي اخص اذ كل ما انتفى الحكم عن الكلي فقد انتفى عن الجزئي بخلاف
العكس وكذا في الاثبات ويلزم من صدق الاخص صدق الاعم بخلاف العكس

بطريق الاولى اي وح فالموجبة الكلية القايلة كل الابصار تدركه
التي سلبتها الاية تنافيها السالبة الجزيية والكلية والاية محتملة
لكل منهما والذي يدل الخ بطريق الاولى اي لانه اذا امانت السالبة الجزيية
تكذيبها مع افادتها السلب عن البعض فمن باب اولى تكذيبها ما فيها
السلب عن جميع الافراد على ان المراد به اي بقوله تعالى لا تدركه الابصار
وقوله بذلك اي السلب وقوله لا بقوله اي القايل فالاعتماد على
الجواب الثاني اي وهو ان الادراك اخص ولا يلزم من انتفا الاخص انتفا
الاعم يعني للامام الخ هو من كلام المولف والضمير في يعني عايد
على ابن التلمساني وذلك ان الامام ذكر هذا الجواب الذي بحث فيه ابن
التلمساني اولا وذكر الجواب الذي هو ان الروية اخص من الادراك ثانيا
فلما ضعف ابن التلمساني الاول قال فالاعتماد على الجواب الثاني
قلت واعتراضه الخ هذا الكلام من المص تقريرا لاعتراض ابن التلمساني
واشارة الى ان رد بعض المعاصرين عليه لا يظهر بعض المعاصرين
هو ابو العباس احمد بن زكري على عقيدة ابن الحاجب قال الشارح فيما
سبق في مبحث الوحدانية في العقيدة المنسوبة لابن الحاجب وقلنا
هنالك يحتمل انه قال ذلك اشارة الى انها لم تثبت عنده انها له وكانه
على ما ظنه او تحقق له امرها وانها له ممنع خبر قوله وحاصله ان الفخر
ذكر ان هذه انما تفيد سلب العموم ولا تفيد عموم السلب فاعترضه
ابن التلمساني بانا لا نسلم انها لا تفيد عموم السلب بل تفيده فاعترض
ابن زكري عليه بان هذا المنع الذي محصله افادة الاية لعموم السلب
لا يصح لان كلام علما المعاني يقتضي انها انما تفيد سلب العموم لا عموم
السلب بشهادة الخ هذا سند للمنع وسياتي مناقشة المص لهذا مع قوله
بعد بدليل صدق قولنا لا رجال الخ وان ذلك ليس بناهض فيها او
القايم على اللف والنشر المرتب نظرا للمثالين فقولنا والقايم رجلا اي
اذا كان القايم رجل فهو بالنصب عطف على الخبر وهو فيها فاين
ما يقتضيه اي فاين ما يدل على عموم السلب ولم يتعرض المص فيما ياتي لرد هذا
الوجه وهو مردود ايضا لانه ان لم يكن في المقام ما يقتضيه فهو ممكن
وليس

وليس في المقام ما يمنعه على ان شرف الدين ذكر ما يقتضيه بقوله
والذي يدل على ان المراد به عموم السلب قرينة التمدح ولو سلم اي
ولو سلم ان هنالك مقتضى في الجملة فلا يترك الظاهر وهو سلب العموم
للمحتمل وهو عموم السلب وانما قلنا في الجملة لاجل صحة قوله المحتمل المرجوح
اي فهذا المقتضى غير قوي بحيث يصرف الظاهر لاجله فهذا مسلم
حاصله ان كون التكذيب بالكلي اولى من التكذيب بالجزيي انما يتم
اذا اعم صحة السلب الكلي كما في المادة التي فيها المحمول مباين للموضوع كما
في كل انسان حجر فهي كاذبة ونقيضها بالسلب الجزيي صحيح واحرى
بالكلي واذا لم يعم صحة السلب الكلي كما في المادة التي فيها المحمول اخص
من الموضوع نحو حيوان انسان فان هذه الموجبة كاذبة والسلب الكلي
وهو لا شي من الحيوان بانسان لم تعم صحته وح فلا يكون احرى من السلب
الجزيي في كونه متعينا لها اذ لا يصح ان يكون نقيضا لها بعد تكذيب
السالبة الكلية اي بعد العلم بصحة السلب الكلي ثم ان قوله الكلية
يحتمل ان يكون نعتا للسالبة والمفعول محذوف اي بعد تكذيب السالبة
الكلية الموجبة الكلية وهذا هو الظاهر ويحتمل ان يكون منصوبا على
المفعولية ونعته محذوف اي الكلية الموجبة فيستلزم الخ اي لان
السالبة الكلية تستلزم الجزيية فالفا للتعليل لان الكلية اخص
من الجزيية لانه مع صدق السالبة الكلية صدقت السالبة الجزيية
ولا يلزم من صدق السالبة الجزيية صدق السالبة الكلية وقوله لان
الكلية سند لما قبله فاذا كذب الاخص اي وهو السلب الجزيي
ولفظ كذب بتشديد الذال فيهما ومفعوله محذوف اي واذا كذب
الاخص من النقيض شيا كذبه النقيض ضرورة ان صدق الاخص من
النقيض يوجب صدق النقيض والكلية السالبة اذا كذبت الموجبة
الكلية فالجزيية السالبة مكذبة لها ايضا ضرورة انه اذا صدقت
الاولى صدقت الثانية وان لم يقع دليلا على تكذيب السالبة المصدر
مضاف للفاعل والمفعول محذوف اي على ان السالبة تكذب الموجبة
فلا يصح الاولى ان يقول فلا نسلم الاولوية ولا يلتفت لما

[illegible]

م اي الكلية
للموجبة بان
لم تكن صادقة
لقوله على تكذيب
السالبة م

وهو باطل اي لتناقض العليتين لانهما قد يكذبان   واما قول الذي
يدل الخ اي واما قول ابن التلمساني الذي يدل على ان قوله لا تدركه الابصار
المراد به عموم السلب قرينة التمدح الخ   لكن لا نسلم عمومها في الازمان
لا يخفى ان هذا كلام مع المعتزلة من جملة الاجوبة عن الاية فهو انتقال الى
الموضوع وهو الكلام على الجواب المتقدم والحاصل ان هذا الوجه
مع ما بعده من جملة اجوبة اهل السنة عن الاية فهو كلام مع المعتزلة
لا مع ابن التلمساني فسوقه في المقام غير مناسب فلا موقع لهما في المقام
مطلقة فيها اي في الازمان   او ندعي التخصيص في الافراد
اي بان يراد بالابصار الغير المدركة له ابصار الكفار واما ابصار المؤمنين
فيرونه بدليل قوله وجوه يومئذ الخ   او نقول ههنا وجه
اخر لم يجر عليه الشرح وليس هو من موضوع المسئلة رايتا فهو وان كان
صحيحا بالنسبة للكلام مع الخصوم جوابا عن هذه الاية التي اعترضوا
بها الا انه غير مناسب للمقام وهو الحشو في كلام ابن التلمساني
لا يدركه المبصرون يعني ان الاية انما نفت ادراك الابصار بحيث
تكون الابصار نفسها مستقلة بالادراك وهذا لا ينافي ان الادراك
الذوات تدرك بالابصار فلم يقولوا ان الذوات تدركها الابصار
كما هو ظاهر الاية بل قالوا لا يدركه المبصرون فالاية لا تدل لما قالوا
فهي حجة لنا لا لهم والحاصل ان المنفي في الاية ادراك الابصار ولا
نزاع فيه والمتنازع فيه ادراك المبصرين ولا دلالة في الاية على نفيه
او ندعي التغيير في الادراك اي فيكون اخص من الرؤية   فلم
قلتم انها تدل على نفي الرؤية اي على نفيها مطلقا بدليل ما بعده
لا تمدح فيها اي لا تمدح به فهي بمعنى الباء وانث الضمير الراجع للنفي
لاكتسابه التانيث من المضاف اليه   بل التمدح في اقترانه في
بمعنى الباء   وهو اليق بالمدح اي لانه اليق بالمدح من منع الادراك
من كل احد وذلك لان القدرة التي تعطي وتمنع ابلغ من التي تمنع
فقط فالتمدح بها اليق وقد يقال هذا صحيح على جعل التمدح
بالاقتدار واما ذا كان بالاحتجاب كما جرى عليه الخصم فلا لان

الاحتجاب

الاحتجاب عن جميع الابصار اليق بالمدح من الاحتجاب عن بعضها
قلت ولا يخفى عليك الخ   قد سلف ان ابن زكري اعترض كلام الفهري
من وجوه اربعة فتوجه الهم الى الكلام فيها وقد اعتبر الش اولا كلام ابن
زكري جوابا عن اعتراض الفهري لكلام الفخر حيث قال وقد اجاب عنه
الخ واعتبر هنا ان كلام ابن زكري رد وكل من الاعتبارين صحيح
هذا الرد اي رد ابن زكري لاعتراض ابن التلمساني   وما احتوى الخ
من عطف العلة على المعلول واتى الش بهذا البيت ان فساده من
جهات وتمهيدا لقوله بعد تضمنها الخ   تضمنها اي من انواع الاختلال
وهذا شيء الخ الواو للتعليل والاشارة راجعة لما حكاه اي وانما
كانت حكايته عنهم ما ذكر مختلفة لان هذا الحكي شيء اخ   اعني من
كل الخ اي اعني بذلك الغير كل من يقول بالعموم اي كل من يقول ان
للعموم الفاظا وضعت له تستعمل فيه حقيقة كالاصوليين وقد
اختلفوا في الصيغ المستعملة في العموم ككل وجميع الموصولات واسما
الشرط هل هي حقيقة في العموم واستعمالها في الخصوص مجاز او بالعكس
او مشترك بين العموم والخصوص اقوال   بل نصوا على ضده اي على ضد
نفي العموم وهو نفي العموم عموم النفي واراد بالضد المنافي لان العموم ليس
ضد النفي العموم بل منافيه   وانها اذا كانت في سياق النفي الخ عطف
تفسير للتصريح المقام   مع لا غير الجنسية اي وهي العاملة عمل ليس
وقوله مع لا الجنسية اي وهي العاملة عمل ان   ولا فرق في ذلك اي في
كون النكرة في سياق النفي تفيد العموم ظاهرا مع غير لا الجنسية ونصا
مع لا الجنسية بين ان تكون الخ   وهذا اي كون النكرة في سياق
النفي تفيد العموم مفردة او مثناة او مجموعة   هل هو اشمل اي
والنافية اعم في جواب هذا الاستفهام لان انما يفيد استغراق
المفرد اشمل او لا فيجاب باحدهما   بينما للسكي اي فلا رجل الاولى
عنده نفي للكثير والقليل بخلاف لا رجال ولا رجلين فان الاول نفي
للجمع والثاني نفي للاثنين فقط فيصدق الاول عند وجود واحد
او اثنين فيها ويصدق الثاني عند وجود واحد فيها فقط

حذف كان الاوضح
اعني بعد
الموافقة
قوله كل من يقول بالعموم

ام هو اي الاستغراق في الجميع اعني المفرد والمثنى والجمع فلا رجل ولا رجال
ولا رجلين لنفي القليل والكثير وبحثه اي في القول الاول وقوله وجهه
اي للقول الثاني واما المفرد الخ مقابل لقوله بل نصوا على ضره
وهو عموم النفي في النكرة الخ بل ظاهر كلامهم اي الائمة في تقرير القواعد
وقوله الجحد اي من النفي اي فيه كما عم الجحد وقوله واكثر الاستعمال على
ذلك اي على ان المفرد مع النفي كالمجرد وهو الترشيح وتقوية لما قبله ومراده
الاستعمال في مطلق الكلام والا فالقرآن لم يوجد فيه غير ذلك نحو لا يحب
الظالمين اي كل فرد فرد وكذا يقال فيما بعد وليس المراد لا يحب المجموع
لا تقتلوا النساء ولا الصبيان من المعلوم ان النهي اخو النفي بجامع
عموم التحقق في كل وح فلا اعتراض بان الكلام في النفي والحديث من
افراد النهي لا النفي تامل ومثل ذلك كثير اي ومثل ما ذكر من
الامثلة كثير وخرج له متاخره قوله فقياس الخ وهذا جواب
عما يقال من طرف ابن زكري ان ما نسبناه لعلماء المعاني من ان الجمع المنفي
مو فاهما او منكرا لا يفيد عموم النفي وان لم يصرحوا به لكن نصوا على ذلك
الحكم في كل فيقاس عليها الجمع المو فقال وحاصله ان علماء المعاني صرحوا
بان اداة السلب اذا تقدمت على كل كان لسلب العموم فكذا اذا تقدمت
اداة السلب على ال قياسا لها على كل بجامع ان كلا منهما في الاثبات
للاستغراق وحاصل الجواب من وجهين كما قال الشارح فقياس في اللغة
اي واللغة لا تثبت بالقياس على الاصح والحاصل ان ال وكل يفيدان
الاستغراق في الاثبات فيقاس ال على كل في حالة النفي فكما ان كل اذا
تقدمها اداة السلب تكون لسلب العموم فكذلك ال اذا تقدمها اداة
السلب تكون لسلب العموم فيرد هذا القياس بانه قياس في اللغة والحق
انها لا تثبت بالقياس مع ظهور الفارق هذا جار على سبيل التنازل
وارخاء العنان اي وعلى تسليم صحة القياس في اللغة فالفارق بينهما ظاهر
ولا شك ان ظهور الفارق بين الاصل والفرع من القوادح المانعة
من القياس والفارق هو ما اشار له الشارح بقوله لاحتمال استعمال الخ اخره
وبيانه ان ال تارة تستعمل لعموم الافراد واستغراق الجنس فتكون ككل في
العموم

العموم فاذا دخل عليها نافي سلب العموم وتارة تستعمل لنفس الحقيقة فاذا
دخل عليها نفي توجه للحقيقة ونفي الحقيقة يستلزم نفي الحكم عن كل فرد فرد
وهذا هو عموم السلب بخلاف كل فانها انما تستعمل لعموم الافراد فاذا دخل
النفي عليها توجه الى جميع الافراد ونفي جميعها هو سلب العموم ولا يلزم منه
عموم السلب والحاصل ان كلا يتعين فيها ان تكون لعموم الافراد فاذا
دخل عليها النفي سلب العموم واما ال فلا يتعين ان تكون للعموم حتى يتوجه
النفي اليه بل قد يراد بها الحقيقة فاذا توجه النفي اليها انتفى كل فرد
فقد ظهر الفرق بين الاصل والفرع وح فلا ينهض قياسه عليه في
الحكم الذي تقرر له وهو سلب العموم للحقيقة اي والاستغراق من
فروعها واذا انتفت الحقيقة انتفت الافراد اي انتفى كل فرد فرد وهذا
هو عموم السلب فان قلت لا نسلم ان المحلى بال المراد بها الحقيقة اذا كان
منفيا يتعين للاستغراق وانما هو اهمال وهو في قوة الجزئي فلم هو وان
كان في قالب الاهمال لا ينافي الكلية لان الاحتمال لها باق في الجملة
عمانا اي حرف النفي قد استعمل الخ وهذا استدراك على ما يفهم مما تقدم
من ان النفي قبل كل لسلب العموم دائما ايضا اي كما استعمل مع ال على
ما سبق التمثيل به قبله في الايات وقوله اي قول ابن زكري وهذا
توجيه للكلام مع ابن زكري في الوجه الثاني وغير الاسلوب هنا
والمناسب للاسلوب السابق ان لو قال ومنها قوله بدليل الخ
لان صدق الخ هذا اسند للفساد بوجود رجل الخ الباعث مع
ان استغراق المفرد نحو لا رجل في الدار والجمع العام نحو لا رجال
في الدار لا الواحد اي ولا يستغرق الواحد والمثنى لانهما اي الواحد
والمثنى ليسا من مدلول الجمع اي فلو كان لا تدركه الابصار من
هذا القبيل كان معناه لا تدركه جماعات الابصار بل بصر او بصران فانظره
نحو وجهها اي نحو خروج الواحد والمثنى عند من يقول بالخروج لاجل
انهما ليسا من مدلول الجمع يشبه خروج المراة من عموم الرجال مثلا لهذا
اي لاجل انهما ليسا من مدلول الجمع مثلا راجع للمراة والعكس هو خروج
الرجل من عموم النساء في قولك لا امراة في الدار لا لما فهمه الخ هذا عطف

؟ قلت ص

علي قوله هذا او قوله علي ابن التلمساني اي الذي اعترض علي ابن التلمساني
وهو ابن زكري وقوله ان خروجهما اي من ان خروجهما اي الواحد والمثنى
ليثبتا من مدلول الجمع الخ وهي غفلة الخ اي وفهمه ان خروج الواحد
والمثنى من الجمع في قولك لا رجال في الدار من اجل ان النفي الداخل علي الجمع
المنكر لسلب العموم غفلة عظيمة وانث المبتدا مراعاة للخبر اذ يلزم مراد الخ
هذا اسم لما قبله وقوله علي هذا اي علي قوله ان عدم شمول الجمع المنكر المنفي
للواحد والاثنين لكونه من سلب العموم وهو قضية جزئية وان وجد
فيها الخ اي لانه لسلب العموم كما فهمه وهو صادق اذا خرج رجل من الدار
عند غيبة رجل واحد منها اي من الدار فيصدق بغيبته الاولى عند
غيبته ان بعض الرجال بفتح الهمزة فاعل يصدق وقوله لم يكن خبر ان
فيصدق اذا القضية اي بحيث صدق ما فوقها فتصدق القضية وهي
لا رجال في الدار اذا غاب واحد ولو وجد في الدار رجال الدنيا ما عدا ذلك
الواحد الغايب اي وهذا لا يقول به عاقل وقد يقال لابن زكري ان يلتزم هذا
ولا ضرر لان الجمع سلب وقوله نقول هب الخ هذا توجيه للعلام مع ابن
زكري علي الوجه الثالث وكان المناسب ان لو جا به علي اسلوب الاول
الذي صرح به بان يقول ومنها قوله نقول هب الخ انه اي سلب العموم
لا ينافيه اي لا ينافي عموم السلب وقوله فاين ما يقتضيه اي فاين ما يدل
علي عموم السلب في الاية وهي لا تدركه الابصار حتى يحمل عليه فنحملها
علي خلاف العموم اي نحملها علي خلاف عموم السلب وهو سلب العموم فيخل
ببلاغة الكلام وانت خبير بان هذا الوجه جار علي طرفين واقتصر المص
علي رد الطرف الاول والمناسب التعرض لرد الطرف الثاني ايضا وهو قوله
سلمنا ما يقتضيه فلا يترك الظاهر للمحتمل المرجوح وحاصل رده انك
حيث سلمت ان ثم ما يقتضيه فقد صار راجحا بطل قولك فلا يترك
الظاهر للمحتمل المرجوح وقوله ان تلك القرينة الخ هذا توجيه للعلام مع قوله
ابن زكري علي الوجه الرابع يقتضي انحصار قرينة المجاز الخ اي لانه نفي
القرينة الحالية عن الاعتبار فكانه يرى ان اللفظ لا يصرف عن ظاهره الا القرينة
اللفظية وهذا فاسد عيا ان قوله فلا يترك اللفظ لاجلها ينادي عليه حيث
سلمت

سلمت انها قرينة فيلزم كان مدلول اللفظ يترك لاجلها اذ لا معنى لكونها
قرينة الا انه يترك مدلول اللفظ لاجلها وان كان في ذلك الخلاف اسم
الاشارة راجع لانحصار قرينة المجاز في اللفظية ولا يخفى ان هذا اصرح مما
يفهمه الطرف اعني قوله عند المحققين فانه يفهم ان المسالة ذات خلاف فلا
حاجة لقوله وان كان في ذلك الخلاف هذا تسليم الخ اي لانه حيث سلم
ان الاية من قبيل عموم السلب فقد وافق ابن التلمساني وما ذكر بعده
اي وما ذكره ابن زكري بعد قوله سلمنا دلالة الصيغة علي العموم بهذه القرينة
والذي ذكره بعده هو قوله فلا مانع من عمومها في الازمان لان صيغة العموم
مطلقة فيها فتقيد بالدنيا او ندعي التخصيص في الافراد والحاصل ان
تسليمه لما ذكره شرف الدين يقطع نزاعه واعتراضه وكل ما انتقل اليه
من الاجوبة بعد ذلك لا يفيد في الاعتراض علي شرف الدين شيا غير اختلال
النظام وتنافر الكلام لخروجه عن محل النزاع منصوب في غير محله اي
مجهول ومذكور في غير محله وكانه لم يعرف الخ هذا تهجين لقوله بعد فشان
المتعلم الخ اي وكان ابن زكري لم يعرف من يخاطب هل هو ابن التلمساني
العالم الكبير او غيره لان هذا الخطاب لا يناسب ان يخاطب به الا من يمنع
الرؤية محتجا بالاية كالمعتزلي وابن التلمساني الذي يخاطبه ابن زكري
سني لا يحتج بالاية علي منع الرؤية ولا يقول بمنعها اصلا هذا المخاطب
له بهذا الكلام مستانف وهذا مبتدا والاشارة راجعة للتهري والمخاطب
بفتح الطا اسم مفعول وهو نعت او عطف بيان او بدل من اسم الاشارة
والضمير في له عايد علي ابن زكري واتى به باسم الاشارة تعظيما لابن التلمساني
فكانه يقول ان المخاطب لابن زكري هو هذا العالم الكبير فلا يليق بابن زكري
ان يخلط في خطابه من ايمة اهل السنة ومحققيهم وح فلا يليق
بابن زكري ان يخلط في خطابه ويأتي بكلام في غير محله لا يليق خطابه به
وانما يخاطب به غيره كالمعتزلة وقد فتح الواو للحال وفاعل قدح
ضمير يعود علي شرف الدين والمراد ببعض الاجوبة التي قدح فيها كون
الاية من قبيل سلب العموم لا عموم السلب ولا يلزم من ذلك اي لا يلزم
من قدح شرف الدين في بعض الاجوبة علي الاية التي استدل بها المعتزلة

انه يوافقهم على صحة الاستدلال بها فالاشارة راجعة لمضمون قوله وقد
قدح الخ وافهم قوله الاية التي استدل بها المعتزلة وما بعده وكذا قوله
سابقا والدلالة للمعتزلة بالاية الخ ان الخ يبصر والرفع من المذهب اي انه
قصر بما ذكره من الاجوبة دفع ما تمسكوا به وان الشيخ شرف الدين قدح في
بعض اجوبته كيف وقد صرح الاستفهام للاستبعاد والواو للحال اي
بعيد انه يوافقهم على ذلك والحال انه اي شرف الدين قد صرح بما ارتضاه الخ
والضمير في قوله عنها راجع للاية فشان المتكلم مع هذا هو المستشهد
له والمتكلم هو ابن زكري والضمير في معه عائد على ابن التلمساني وقوله ان
يحاول تصحيح الجواب اي الذي اجاب به الامام الخ سابقا وهو ان الاية من
قبيل سلب العموم لا عموم السلب الذي اعترضه اي ابن التلمساني حيث
قال لا نسلم ان الاية لا تفيد عموم السلب ولا نسلم انها اذا دلت على نفي العموم
لا تدل على عموم السلب فانه لا ينافيه يوافق على ذلك اي على ان هناك اجوبة
عن الاية غير هذا الجواب المعترض بل صرح برايه بما ذكر من الاجوبة
المغايرة لذلك الجواب المعترض على مذهب الفاسد اي وهو نفي الرؤية
يعترضه اي المعتزلي وقوله لان مقصوده هو اي المعتزلي لا لخصوصية
ذلك الجواب الاول لا خصوصية الاعتراض على الجواب اي ان مقصوده تصحيح
مذهبه لا الاعتراض فقط فاذا قال المعتزلي لا نسلم ان الاية من سلب العموم
بل من عموم السلب بقرينة التمدح فليس قصده اعتراض الجواب فقط بل
تصحيح مذهبه وما يتمسك به الخ قد تقدم ان النص الذي
استدلت به المعتزلة على نفي الرؤية جار على طرفين وتقدم شرح
الطرف الاول ورفع ما اشتبه في ذلك الطرف من الايراد الوارد علينا ولما انهى
الكلام عليه ابتدا بالكلام على الطرف الثاني فقال ومما تمسك به المعتزلة
الخ لكن المناسب للسياق ان لو قال واما قوله تعالى لن تراني الخ ولن
تفيد التابيد هذا اسند لما قبله لاوتعليلية وقوله بدليل قوله تعالى
الخ هذا اسند لكون لن تفيد التابيد ولن تفيد التابيد اي ان ذلك
حقيقة لغوية فيها والقران وارد على ذلك لن تتمنوه اي فلن في هذه
الاية مفيدة للتابيد باتفاق فيستعمل لمحل النزاع والمراد هنا
التابيد

التابيد اي فالمطابق على حاله وليس متجوزا به ولا منقولا بحيث يقال ان
لن مستعملة في النفي المحال مجازا او نقلت لذلك المعنى على وجه الحقيقة العرفية
والاولى حذف قوله والمراد هنا التابيد لانه متروك لما يفهم من المقام اذ قوله
ولن تفيد التابيد اي على وجه الحقيقة بدليل سنوه بعد والنقل المراد
به الحقيقة العرفية والشرعية كالدابة والصلاة خلاف الاصل اي خلاف
الغالب وخلاف الاصل لا يرتكب الا لدليل ان هذا اي قوله لن تراني وصور
هذا الجواب لم يجر عليه في المتن فهو من توسعة الشرح وما جرى عليه في الشرح
هنا وفيما بعده اقصر مما جرى عليه في المتن ممنوع ظاهره انه خبر عن
الجواب وهو مقتض لفساد المعنى وحينئذ فيجعل خبر المبتدا المحذوف
اي والجواب عن ذلك ان تقول هو ممنوع لامرين الامر الاول قوله تعالى
ولن يتمنوه ابدا والحال انهم يتمنون في الاخرة الامر الثاني ان الاية جواب
لسؤال موسى الخ وهم يتمنونه اي الموت في النار بدليل قوله تعالى ويقول
الكافر يا ليتني كنت ترابا وقوله تعالى ونادوا يا مالك ليقض علينا ربك
فهو اسند للمنع والاقصر وهم يتمنون في الاخرة ليجري الكلام على ما هو اعم
فالجواب يعود الى نفي رؤيته في الدنيا اي وح فلن ليست للتابيد كما
قالوا والا لزم عدم مطابقة السؤال الجواب اذ الاصل الخ الاصل هنا
بمعنى القاعدة وهو متعلق بقوله فالجواب يعود الى سلب رؤيته في الدنيا
ولان الجواب الخ عطف على قوله اذ الاصل الخ فهو عطف علة على مثلها
بنقيض المسؤول اي بما يناقضه وينافيه فاطلق النقيض على المنافي
والمراد النقيض اللغوي والا فالمسؤول الرؤية وهي مفرد والنقيض اصطلاحا
انما يكون للقضايا بوقت معين اي وهو الان ولهذا اي ولاجل كون
الاصل في المقيد بوقت ان يقيد نقيضه بذلك الوقت قال المناطقة الخ
ان نقيض الوقتية اي المطلقة وكان الاولى ان يقيدها بذلك لانها هي
التي يوخذ في نقيضها وقتها المعين بخلاف الوقتية الغير المطلقة وهي
المقيدة باللادوام كقولك بالضرورة كل كاتب متحرك الاصابع وقت
الكتابة لا دائما فلا يوخذ في نقيضها وقتها المعين بل يقال اما ليس بعض
الكاتب متحرك الاصابع بالامكان العام واما بعض الكاتب متحرك

الاصابع دايما وقد يناسبني الخ انما قال يناسبني لان محل التناقض الاخبار
والانه من باب الانشا وهي قولك رب ارني انظر اليك وقد سلم ذلك واما
اثباتها بالدليل العقلي الخ قد سلم ان مذهب اهل السنة جواز الرؤية وقد
استدلوا علي ذلك بالسمع والعقل وان مذهب المعتزلة امتناعها ولهم علي
ذلك دليل سمعي وعقلي وتقدم ان المص لما توجه للاستدلال قدم دليل
السمع لقوته وذكر في طيه دليل المعتزلة السمعي ولما انهي الكلام علي
جميع اطرافه بيان فساد ما اورده المعتزلة علينا وابطال مستندهم اتبعه
بالكلام علي الدليل العقلي بالنسبة الينا وسيأتي في اثناته التعرض للدليل
العقلي بالنسبة للمعتزلة وبيان ما فيه من الفساد وعند الوجه للدليل
العقلي ارتكب اداة الانفصال للطول فقال واما اثباتها الخ وقوله واما
اثباتها اي الرؤية اي اثبات جوازها فالضمير عايد علي الرؤية علي حذف
مضاف المشهور هو وصف له شي لا انه للاحتراز حتي يتوهم ان للاصحاب
دليلا اخر غير مشهور وهو ان مصحح الرؤية الوجود ظاهره ان الضمير عايد
علي الدليل فيعطي كلامه ان الدليل علي جوازها ورؤيته تعالي كون مصحح الرؤية
الوجود اي كون الوجود علة في صحة الرؤية اي في جوازها وليس كذلك فقد
يوجه كلامه بان ما ذكره جزء الدليل لانه دليل الكبري فيكون قد اطلق عليه
دليلا مجازا من باب تسمية الجزء باسم الكل فضعيف الخ جواب اما وقوله
لان الوجود عين الموجود اي علي قول وهذا سبب للتضعيف فلا يصح ان
يكون علة اي لصحة رؤيته تعالي لان القاعدة في العلة ان تكون وصفا
قايما بمحل الحكم لانها محل الحكم مثلا لو قلت البر ربوي لاقتياته وادخاره
فالاقتيات والادخار وصف قايم بالبر الذي هو محل الحكم ولو قلنا ان العلة
في صحة رؤية زيد او رؤية صفاته وجودها والحال ان وجود الشي عينه
لكانت الذات علة في ثبوت الحكم له والعلة انما تكون صفة لا ذاتا ولئن
سلم ان الوجود علة مصححة للرؤية فلا يلزم من كونه علة في مقام الممكن
ان تكون علة في مقام الواجب لما بين الواجب والممكن من التخالف وعدم
الجامع تقريرا لاستدلال اي علي صحة رؤيته تعالي ظاهر اي مما مر اول
الكتاب من برهان وجوب وجوده واما الكبري الخ البيان يقتضي
ان الكلام

ان الكلام علي حذف مضاف اي واما دليل الكبري ولا يخفي انه لا يناسب حمل
ما بعده عليه من قوله فلانه الخ فهي الكلام شي وقد يتقصي عن ما ذكر
باعتبار ان المضاف المحذوف الصحة اي واما صحة الكبري ويكون قوله فلان
الخ متعلق بمحذوف علي انه خبر اي فثابت لان صحة الرؤية الخ فلان صحة
الرؤية اي جواز كون الشي مرييا فالمراد بالصحة في المقام الجواز لا الصحة
عند الفقها والمراد بالرؤية الرؤية الفعلية وهي كون الشي مرييا لا الصفة التي
لا الصفة بمعني البصر موقوفة علي مصحح اي لانها حكم ثبوتي وكل حكم
ثبوتي لابد له من مصحح اي لابد له من علة تصححه والا اي والا تكن موقوفة
علي مصحح لصح الخ لكن التالي باطل فبطل المقدم وهو عدم توقفها علي
مصحح فثبت نقيضه وهو توقفها وهو المطلوب والا لصح تعلقها
بالمعدوم اي لان نسبة الرؤية الي المعدوم كنسبتها للموجود والضمير في
تعلقها راجع للرؤية لا بالمعني السابق وهو كون الشي مرييا بل بمعني
الصفة ففي الكلام استخدام كالعلم اي ككون الشي معلوما هذا
هو المراد فكون الشي معلوما لا يتوقف علي علة فلذا يتعلق العلم بالموجود
والمعدوم فقوله كالعلم تمثيل للنفي وهو ما لا يكون موقوفا علي مصحح
وليس تمثيلا للمعدوم والحاصل ان العلم يتعلق بالموجود والمعدوم
لان كون الشي معلوما لا يتوقف علي مصحح واما الرؤية فانما تتعلق بالموجود
لان كون الشي مرييا يتوقف علي مصحح والرؤية اي والحال ان الرؤية
الخ والمراد بها هنا الصفة اعني البصر بدليل تعلقها بالجوهر والعرض
اي عند اهل السنة واما المعتزلة فيقولون المري انما هو الاعراض
فالمصحح لرؤيتهما اي الرؤية الفعلية اي كونهما مرييين ما به
الافتراق اي وهو التحيز وعدم القيام بالمحل بالنسبة للجوهر والقيام بالمحل
وعدم التحيز بالنسبة للعرض وقوله او ما به الاشتراك اي كالوجود
والحدوث والامكان والافتقار الي مخصص ونحو ذلك فان الجوهر والعرض
يشتركان في جميع ذلك لا جايز ان يكون اي المصحح لرؤيتهما والا لزم
تعليل الاحكام المتساوية بالنوع الخ يريد ان رؤية الجوهر ورؤية العرض
متساويان بالنوع وهو مطلق رؤية فلو عللت الرؤية فيهما بما

به الافتراق كما ان تعلل رؤية الجوهر بالتحيز مثلا وتعلل رؤية العرض بالاحتياج
الى المحل مثلا لزم ان تعلل الرؤية النوعية المتحدة الحقيقية تارة بعلة كذا وتارة
بعلة كذا وهذا لا يصح كما لا يصح ان تعلل العالمية مثلا في زيد بالعلم وفي عمرو
بغير العلم لان العلة انما تقتضي المعلول بالمناسبة والشيء الواحد لا يناسب
الامرين المختلفين بالحقيقة اذا علمت هذا فقوله تعليل الاحكام وهي صحة
رؤية الجوهر والعرض فان نوعهما واحد وهو مطلق صحة رؤيته وتحت ذلك
النوع فردان صحة رؤية الجوهر وصحة رؤية العرض وانه محال اي وان
ذلك اللازم محال وانما عدل عن قوله وهو محال لما قاله لتاكيد المحالية
ووجه كونه محالا انه يلزم عليه تعليل الاحكام المتساوية في النوع بالعلل
المختلفة تعليل نوعها بتلك العلل وتعليل الشيء الواحد بالعلل
المختلفة باطل لان العلة انما تقتضي بالمناسبة والشيء الواحد لا يناسب
الامرين المختلفين بالحقيقة وايضا الاحكام العقلية كالعالمية القائمة
بزيد والقائمة بعمرو احكام متساوية بالنوع وهو مطلق عالمية هي
ولا تتميز باعتبار ذاتها وانما تتميز باعتبار موجبها وهو العلم فلو
علل العالمية القائمة بزيد بغير العلم لزم قلب معلولها وذلك محال
تعين الخ الاحسن سوقه باسلوب التفريع اما ان يكون امرا ثبوتيا
الاولى ان يقول اما ان يكون ثبوتيا او عدميا لان الامر الثبوتي او العدمي
هو الذي تعلقت به الرؤية المعلل تعلقها به بالثبوت او العدم القائم ٣ الامر
بالمرئي ومما يدل لذلك قوله بعد لان العدم لا يصلح الخ ان يكون امرا
عدميا الاولى لا جائز ان تكون عدما والا لصح رؤية المعدوم وامتنع
رؤية الموجود هذا سند المنع وحاصله انه لو كان المصحح الذي هو
العلة عدما لاقتضا ذلك ان تكون علة صحة الرؤية الشيء الكون عدما
وهذه العلة باطلة لعودها على الاصل وهو رؤية الجوهر والعرض
بالابطال اذ من شرط العلة ان تكون في محل الحكم والكون عدما انما يقوم
بالعدمي لا بالوجودي فهذه العلة انما تقتضي صحة رؤية المعدوم
دون الموجود وقد يقال هذا انما يتجه لو كان الامر العدمي
لا يقوم بالموجود وهذا باطل فان الموجود تقوم به الامور العدمية
كثيرا



كثيرا الاترى ان الجوهر والعرض يقوم بهما الامور السلبية كعدم الوجوب
وعدم الاستحالة ونحوهما وهي امور عدمية فلو عللنا الرؤية بشيء منهما
للزم انا عللناها بالكون عدما فلم يلزم امتناع رؤية الموجود ولان العدم
عطف على قوله والا لصح اي ولا جائز ان تكون عدما لان العدم لا يصلح ان تكون
علة للامر الثبوتي اي لان من شرط العلة قيامها بمحل الحكم والعدم لم يتصف
بالثبوتي سواء كان موجودا في الخارج اولا كالاحوال واعلم انه يجوز تعليل
الحكم الثبوتي بالثبوتي كتعليل التحريم بالاسكار والعدمي بالعدمي كعدم نفاذ
التصرف بعدم العقل والعدمي بالوجودي كعدم نفاذ التصرف بالاسراف
واما عكسه وهو تعليل الحكم الوجودي بالوصف العدمي كتعليل وجوب الصلاة
بعدم الحيض ففيه خلاف الاكثر على جوازه والمختار منعه فقوله ولان
العدم لا يصلح ان تكون علة للامر الثبوتي اي عند المحققين والاكثر على
خلافه قال الاولون هو عدم مانع لا علة والكلام في العدم الخصوصي لا المطلق
اذ لا يكون علة لشيء اتفاقا تعين الاولى تفريعه بالفاء ان تكون امرا
ثبوتيا الاولى ان تكون ثبوتيا وقوله والامر الثبوتي الخ كان الاولى ان يقول
والثبوت اما ان تكون وجودا او حالا فان لم يتقيد بالوجود اي بل
فيقيد به بان اريد الثبوت المعبر الجامع للوجود وقوله امتنع رؤية الموجود
اي وتعين ان يكون المرئي انما هو الاحوال فقوله اولا اي اولا يتقيد بالوجود
بان اريد بالثبوت عموم الوجود لا مطلق الثبوت والا كان اللازم على
عموم نفيه الثبوت بالوجود ان يرى الموجود والحال لان مطلق الثبوت
اعم لان الثبوت قد لا ينتهي الى درجة الوجود فيكون حالا وقد ينتهي
اليها فيكون وجودا اتاما وان تقيد بالوجود فلا يخلو اما
ان يتقيد اي الوجود بكونه صفة اي وجود صفة او وجود موصوف
لا جائز ان يتقيد باحدهما بان يقال انما اري الشيء لكونه وجوده وجود
صفة او لكونه وجوده وجود موصوف والا لما اي الاخر لانتفاء
العلة في طرفه فتعين عدم تقييده وان العلة مطلق الوجود المتحقق
٢ صفة م في كل من الصفة والموصوف لكونه اي لكونه وجود صفة ثم عبارته
اقتضت ان الوجود يقيد بالوجود ولا يخفى ما فيه وان جعل الضمير

في قوله اما ان يتعين للامر المعلل لا للمعلل به الذي هو الوجود لم يحتج
لحذف المضاف ولا يرد عليه ما ذكر من البحث انظر اليوسي فتعين انه اي
المذكور الذي هو الجوهر والعرض وقوله والباري الخ الاولى ان يقول بعده وحينئذ
فتصح الكبرى لانه هو الذي بصدده وهذا اي ما ذكر من السبر الذي
اتى به لبيان الكبرى لا يتاتى الخ او الثاني وهذا اسهو لتضعيف ما ذكر
من السبر فصحة المخلوقية اي التي هي بمثابة الروية في كونها مشتركة
بين الجوهر والعرض فلا بد له اي لذلك الحكم من علة لان كل حكم لا بد له من
علة وقوله مشتركة اي بين الجوهر والعرض اللذين قامت بهما لان العلة يجب
قيامها بمحل الحكم وانما وجب في تلك العلة ان تكون مشتركة لانه لو عللت
صحة مخلوقية كل بما به يتميز عن الاخر لزم تعليل الاحكام المتساوية
بالنوع بعلل مختلفة وانه محال كما مر اما الحدوث او الوجود وهذا
من كلام الامام ولا يخفى ان المص لم يجر عليه في سبره بل قال اما ان تكون امرا
ثبوتيا او عدميا ولعل المناسب لحديث فقصر جلب كلام الامام من
النقض في المقام الجاري على الحدوث والوجود ان يجريه في مقام السبر على نهجها
ليجري طرف السبر وطرف النقض على نسق واحد لما ذكرتموه اي من ان
العدمي لا يكون علة والمراد بالعدمي هنا ما يشمل الحال كما افاده
اليوسي او ان الحدوث لا يخلو عن شائبة عدم كما في العقائد فتعين الوجود
اي والباري موجود فوجب الخ فهو مرتب على محذوف وكما ان هذا اي
ما ادى اليه السبر في هذا المقام وهو كونه تعالى مخلوقا فكذلك ما ذكرتموه
الخطاب لاهل السنة اي فكذلك ما ذكرتموه مما ادى اليه السبر وهو انه يرى
باطل وايضا الخ هذا نقض ثان فالملموسية بمثابة الروية والمخلوقية
وقوله كالطراوة والبرودة اي به وقوله حكم مشترك اي بين
الطويل العريض والطراوة والبرودة ونسوق الكلام الخ اي الى اخر الكلام
في السبر فنقول فلا بد له من علة مشتركة والمشترك اما الحدوث او الوجود
والحدوث باطل لما ذكرتموه فتعين الوجود فيلزم صحة كون المولى ملموسا
لانه تعالى موجود حتى يلزم الخ حتى للتفريع بمعنى الفاء اي فيلزم كونه صحة
ملموسا والتزامه اي والقول بموجبه وهو القول بان المولى يجوز ان
يلمس



يلمس موضوع اي باطل وهذا جواب عما يقال نحن نلتزم ان الله تعالى يصح عليه
الملموسية فلا ترد علينا نقضا والجواب ان صحة الملموسية في حق الباري
موضوعة بالضرورة ببديهة العقل هذا يقتضي ان بطلان هذا القول
ضروري وسياتي في كلامه في توجيه ضمن جواب الاستاذ ما يقتضي انه
نظري والاول اي والنقض الاول بالمخلوقية قوي وهذا من كلام المص
الى قوله وقد اضطرب فان اجيب عنه اي عن النقض الاول بان
صحة المخلوقية اي في الجوهر والعرض معللة بالامكان اي لا بما ذكرتم من
الوجود لزم مثله في صحة الروية اي فيقال ندعي ان العلة في صحة روية
روية الجوهر والعرض الامكان لا الوجود لان كلا من صحة الروية وصحة
المخلوقية حكم مشترك بين الجوهر والعرض فاي فرق بينهما وحيث كانت
العلة في صحة الروية الامكان فالمولى لا يرى لعدم وجود العلة فيه فان قيل
الامكان امر عدمي وصحة تعليل المخلوقية به لانها عدمية ايضا واما الروية
فوجودية قلنا الكلام في الصحة وهي واحدة في الجميع والثاني اي
والنقض الثاني بالملموسية ايضا قوي وجواب الاستاذ عنه الى اخره
حاصل جوابه ان قياس الملموسية على الروية في جعل العلة في صحة كل الوجود
قياس مع الفارق لان الروية للشيء لا تقتضي تاثيرا فيه بخلاف اللمس
فانه يقتضي تاثير اللامس وتاثر الملموس وح فالعلة في صحة الملموسية يجب
مغايرتها لعلة صحة الروية فنجعل العلة في صحة الملموسية الامكان لا الوجود
ولا نجعل الملموسية كالروية اذ فرق بين الامرين فقوله لوجود التاثير اي
من اللامس وقوله والتاثر اي في الملموس اي ان اللمس يلزمه تاثير وتاثر
بخلاف كون الشيء مرئيا فلا يقتضي ذلك وحينئذ فالمولى يرى ولا يصح
ان يكون ملموسا لوجود التاثير اي نظرا للفاعل وقوله والتاثر اي
نظرا للمفعول فان الانفصال اي المقتضي للتاثير والتاثر ضعيف
لان الانفصال الخ اي وايضا فالجواب بالفرق انما ينفع لو كان الخصم قاس اللمس
مثلا على الروية لكنه اعترض دليلنا بالتخلف وحاصله ان كل
ما استدل به من المقدمات على صحة الروية موجود في صحة الملموسية لكنها
لم تنتج صحة الملموسية في حق الباري لاستحالتها عقلا فيعلم بهذا ان

المتوهمات لا تستلزم شيئا والا لم تخل نتيجتها في صورة ما من الصور واذا علمت
ان الاعتراض بالنقض لجريانه في ابدا لا يصح الا بمنع وجود المتوهمات للمستدل بها على
الرؤية في صحة الملموسية او منع بعضها وهذا ما لا سبيل له او بمنع تخلف
الحكم بان يلتزم صحة الملموسية في حق البارئ كما التزمه الامام ولا يكون
الجواب بالفرق بين اللمس والرؤية لان الدليل ان كان صحيحا كان منتجا
لصحة الملموسية قطعا كان منها التزام لا فالبهم   قلم لا يجوز ان يكون
هذا الادراك اي ادراك اللمس اي قلم لا يجوز عقلا ان يدرك باللمس من غير
اتصال اللامس به ومن غير ان تقوم بيد اللامس كيفية الحرارة او برودة او
رطوبة او ليونة او يبوسة او نعومة او خشونة   وصح تعلق الادراكات
الخمس به تعالى ولو الذوق والشم وان لم يكن تعلق الادراكات الخمس به تعالى
شم طعم ولا رائحة اصلا   قد التزم هذا اي جواز تعلق ادراكه باللمس من
غير اتصال ولا تكيف وقوله وصح الواو للتعليل فهو سند لما التزمه امام
الحرمين وهذا يقتضي الخدش فيما الزمه الخ من صحة ادراك اللمس له تعالى
ويلتزم ذلك ولا نسلم دفعه اي بطلانه بنظر العقل فكيف بدريهة العقل
الادراكات الخمس اي السمع والبصر واللمس والذوق والشم فيجوز ان
يتعلق الشم والذوق به تعالى وان لم يكن طعم ولا رائحة اصلا   من غير
ان يقارنها اي الادراكات الخمس   ونسب هذا اي صحة تعلق الادراكات
الخمس به تعالى والحاصل ان مذهب الاشعري وعليه الاكثر ان هذه الادراكات
يصح ان تتعلق بكل موجود وانها لا تستلزم الاتصالات عقلا وانما ذلك
في العادة فيجوز ان يخلق تعالى للعباد ادراك اللمس وان لم يكن هناك اتصال
وادراك الشم وان لم يكن هناك رائحة وادراك الذوق وان لم يكن هناك
طعم وهكذا   خلاف له وهو خلاف الخ   من منع تعلق باقي الادراكات
به المراد بذلك الباقي ما عدا الرؤية من السمع واللمس والشم والذوق
ومبنى ذلك عندهما ان هذه الادراكات الاربع مختصة عقلا بما تعلقت
به في الشاهد والمولى ليس بطعم ولا الطعم من صفاته حتى يتعلق به ادراك
الذوق ولا رائحة ولا الرائحة من صفاته حتى يتعلق به ادراك الشم وهكذا
وقد تقدم الكلام على ذلك عند قول المص والسمع والبصر والادراك على
القول



القول به   وقد اقتصر الخ هذا التمهيد لقوله بعد قال ابن التلمساني وقوله
النقيضين تثنية نقيض فعيل بمعنى فاعل ويوجد في بعض النسخ النقيضين
تثنية نقيض وهو اوضح   وقد اوردا اي الخ وقوله عليها اي على الطريق
السابقة التي سلكها الاصحاب في صحة الرؤية اعني قولنا الله موجود وكل
موجود يصح ان يرى   وقد تصدى من كلام ابن التلمساني وقوله
تصدى اي توجه وفي بعض النسخ تصدر اي انتصب وهو انسب بالمقام
وكان شيخنا اي شيخ ابن التلمساني وهو المقترح فالمراد بشيخنا الذي
شيخه المقترح   ان بعضها اي بعض الاسئلة التي اوردها الخ على
هذه الطريقة   الغليل الغليل في اللغة حرارة العطش والمراد به هنا ما يوجد
في النفس من اجل تلك الاسئلة   قال ابن التلمساني لما اعاد الفعل دفعا
لما يتوهم ان هذا من كلام شيخه   ونحن نشير اليها اي الى تلك الاسئلة
التي اوردها الخ على تلك الطريق اي مع اجوبتها   منع ان الصحة حكم
ثبوتي هذا منع للمقدمة القائلة الصحة حكم ثبوتي ولا يجوز ان يعلل
بالعدمي وتقرير السؤال لا نسلم ان الصحة امر ثبوتي وسنده لم لا يجوز انها
عدم امتناع الرؤية واذا كانت عدما فيجوز ان تعلل بالعدمي
كالامكان والافتقار وذلك ليس بموجود في الله فلا يرى وح فبيان
الكبرى السابق باطل فبطلت الكبرى ولم يتم الدليل السابق المنتج لصحة
الرؤية له تعالى   وجوابه ان الصحة الخ حاصل هذا الجواب ان قولنا
لا صحة نفي لانه حمله على الممتنع بان تقول الممتنع كالجمع بين الضدين او
المستحيل لا صحة له يدل على انه لا تكون ثبوتيا والا قام بنفسه وحينئذ
فلا صحة سلب محض كما هو كذلك لفظا والصحة نقيضه فتكون ثبوتيا اذ
لو كان سلبا ايضا لتقابل نفيان وذلك باطل لانه قد يجتمعان كلا سواد
ولا بياض في الحمرة ولا فرس ولا انسان في الحمار وانما التقابل بين ثبوتي
كالحركة والسكون او ثبوت ونفي كالوجود والعدم او بين احد النقيضين
والمساوي لنقيضه كما في التلازم والحدوث وفي هذا الجواب نظر اذ كون الصحة
تقابل لا صحة يقتضي انها امر ثبوتي اذ وقع في كلامهم تقابل العدميين فيقال
عدم لا عدم وقدم لا قدم وافتقار لا افتقار والعمى ولا عمى ونحو ذلك مما

قوله ان تنبهك اي
في صحة الرؤية قوله
بهذه الطريقة يريد
طريقة العقل و
الاستدلال على الرؤية
وهي الطريقة السابقة
اعني قوله الله موجود
وكل موجود يصح ان يرى

لاحصل فقول ابن التلمساني لاستحالة الخ غير مسلم وتعليله بان النقيضان
قد يجتمعان كلا سواد ولا بياض في الجزء فلا يتعاقبان لان ليس بشي لان
كلا منهما عدمي احدهما سلب للاخر كما مثلنا المحمول على الممتنع اي محمل
هو وهو لانه زاد نفي ثبوته لكونه عدميا حتى يثبت للممتنع كما اشار له
اليوسي فالصحة الخ متفرع على قوله نقيض لا صحة ومن المعلوم ان
نقيض الشي رفعه فيلزم ان تكون الصحة امرا ثبوتيا والا بان كانت عدم
شي وقد سلبت بلا صحة لزم تقابل النفيين سلمنا انه اي ما ذكر من
صحة الرؤية لكن لا نسلم توقفه الخ اي فيبطل قوله في صدر السبر فلان
صحة الرؤية موقوفة على مصحح الخ وليس الخ اي لانه ليس محل حكم ثبوتي
متقرر الخ فالواو للتعليل وهذا استدلال لقوله لا نسلم توقفه على مصحح
وسند هذا السؤال صحة كون الشي معلوما حكم ثبوتي ولا مصحح له
وجوابه انه لولا يمتنع الخ اي جواب السؤال الثاني ان ما ذكر من
الصحة التي هي حكم ثبوتي لولم يمتنع ذلك الحكم الثبوتي الى مصحح لم تعلقه
اي تعلق الحكم الذي هو صحة الرؤية ومعنى عموم تعلقه بالموجود والمعدوم
ثبوت ذلك الحكم لكل منهما ويحتمل ان ضمير تعلقه يعود على الرؤية وهو
صحيح من جهة المعنى الا ان فيه تشتيتا في الضماير وقوله لم تعلقه الخ
اي لكن التالي باطل وقوله وحيث مرتب على هذا المحذوف اقتضى مصححا
فاعل اقتضى ضمير يعود على التعلق سلمنا توقفه اي توقف صحة الرؤية
الخ وذكر الضمير باعتبار ما ذكر وحاصله انا نسلم توقف صحة الرؤية على
مصحح لكن لا نسلم صحة التعليل اصلا لان المصحح اعم من ان يكون علة او شرطا
فنمنع كونه علة ونسلم ان المصحح شرط وحينئذ فنقول ان الوجود
شرط في صحة الرؤية ولا يلزم من وجوده وجود الرؤية لانه لا يلزم من وجود
الشرط وجود المشروط بخلاف العلة لكن لا نسلم صحة التعليل اي لان
المصحح اعم من العلة والشرط ولا يلزم من ثبوت الاعم ثبوت الاخص
وقوله اصلا اي بجميع جزئياته لا في هذا المحل ولا في غيره فانه عند
المتكلمين هذا سند للمنع والضمير المنصوب بان عائد على صحة التعليل
وجرى على تذكيره لاكتسابه التذكير من المضاف اليه والواسطة عطف
تفسير

تفسير للمحال وبيان ذلك انه اذا قيل انما صحت رؤية الجوهر والعرض لكونه
موجودا مطلقا لكون من جملة الاحوال وهو واسطة بين الوجود والعدم
كيف الخ الاستفهام انكاري بمعنى النفي والواو للحال اي لا يصح ثبوت
الواسطة والحال ان الشيخ الاشعري امام المذهب لا يقول بالواسطة
فهذا ترشيح للمنع الثاني لا يقول بهما اي بالاحوال والواسطة
وقوله وينفي التعليل العقلي عطف على لا يقول بهما لا على مدخول النفي
ولا مفهوم لقوله العقلي لانه ينفي التعليل مطلقا عقليا كان او عاديا
او شرعيا لانه من قبيل الاحوال وهو لا يقول به وهذا السؤال اي الذي
جرا عليه العلام المبطل للمسلك العقلي لازم للشيخ اي فلا يمكنه
الاستدلال على صحة الرؤية بهذا المسلك العقلي لانه مبني على صحة
التعليل المبني على ثبوت الحال ولم يقل بذلك ومن قال بها اي بالواسطة
امكنه الاستدلال بها اي بالطريقة السابقة وهي المسلك العقلي
الذي ارتكبه الاصحاب في صحة جواز الرؤية فرجع الضمير في المجرور بيت
مختلق اجاب الشهرستاني عنه اي عن التالي قايلا بالوجوه
والاعتبارات العقلية اي وح فيتحقق التعليل لان التعليل لا يتوقف على
الحال والحاصل ان الاشعري وان نفى الاحوال الا انه يقول بالوجه
والاعتبار فالتعاليل مطلقا عقلية كانت او عادية او شرعية لا يقول
بها على انها حال وهذا لا ينافي انه يقول بثبوت التعليل العقلي والعادي
والشرعي على انه وجه واعتبار فاذا قيل شرب النبيذ حرام لانه مسكر
فالكون مسكرا عنده من قبيل الوجه والاعتبار لا من قبيل الحال فاذا
قيل الباري يرى لكونه موجودا فالكون موجودا امر اعتباري والحاصل
ان التعليل لا يقول به الاشعري على انه حال وهذا لا ينافي انه يقول به على
انه اعتبار وح فيجعل الوجود علة لصحة الرؤية وهو من قبيل الامور
الاعتبارية التي يقول بها الشيخ لا من قبيل الاحوال التي لا يقول بها
فقد تصور العموم والخصوص تصور بالفتح بمعنى امكن اي فقد
امكن العموم والخصوص بين العلة والمعلول عند ملاحظة الوجه والاعتبار
كما يتصور ذلك عند ملاحظة الحال مثلا شرب الخمر حرام لكونه مسكرا فالكون

مشترك صادق على الجزء وعلى غيره وهو امر اعتباري فالعموم من شان العلة
واوصافها والخصوص من شان المعلول اي من اوصافه ويصح فتح التاء من
تصور ويكون بمعنى ادرك اي فقد ادرك المتصور العموم في العلة والخصوص
من شان المعلول اي من اوصافه في المعلول بنا على ان العلة من الامور
الاعتبارية لا حال وقوله فقد تصور الخ تفريع على اثبات الوجه والاعتبار
ولعل الاحسن ان يقول وعليها اي على اعتبارها ينافي العموم والخصوص
ويرد عليه الخ يرد بالبنا للمفعول اي ويرد على الشهرستاني بان الشيخ
الاشعري وان قال بالاعتبارات العقلية فانه اي الاشعري لم يقل
بالتعليل اي بل ينفيه مطلقا سوا كان شرعيا او عقليا او عاديا
كان وجها واعتبارا او حالا هذا محصل كلامه لكن قال بعض
الاشياخ الحق ان الاشعري انما نفى التعليل على الوجه الذي اثبته
من قال بالحال ولم ينف التعليل على انه وجه واعتبار اذ كيف ينا في
لو نفى التعليل مطلقا وكلام الشارع وكتب الشريعة مشحونة
بالتعاليل الشرعية ونحوه فيتم جواب الشهرستاني   ومعتمدكم
الخطاب لجماعة الاشعري والواو للحال والمراد بالمعتمد طريق السبر التي
سلكها الاصحاب وبالمشترك بين الجوهر والعرض المصحح لرويتهما بمعنى
ان الشيخ لم يقل بالتعليل والحال ان طريق السبر التي تعتمدونها ايها
الاشاعرة في بيان المصحح الذي تطلبونه حالة كون ذلك المصحح من اقسام
المشترك بين الجوهر والعرض المرئيين مبنية على صحة التعليل والاشعري
لا يقول بصحته ما في قوله فيما يطلبونه موصولة اي في المصحح الذي
يطلبونه ثم بين ذلك المصحح بقوله من اقسام المشترك او انه حال مما
يطلبونه ويصح ان يكون المراد بالمعتمد الاعتماد اي ان اعتمادكم في
جواز الروية على طريق السبر المحتوية على المصحح الذي تطلبونه لاجل
ابطال ما لم يبطل وتصحيح ما يصح من اقسام المشترك بين الجوهر
والعرض مبني الخ وتوضيحه انه اذا قيل صحة الروية حكم ثبوتي متعلق
بالجوهر والعرض فلا بد له من مصحح لا جائز ان يكون ما به الافتراق والا
لزم تعليل الاحكام العقلية المتساوية نوعا بالعلل المختلفة فتعين

ان تكون

ان تكون المصحح لها امرا مشتركا وهو اما عدم او ثبوت لا جائز ان تكون
الحدوث لان الحدوث لا يكون علة للوجود ولا الحلول فيه لكذا فتعين
انه الوجود فهذه الطريقة مبنية على صحة التعليل   ومعتمدكم
فيما تطلبون مبني على العلل الخ هذا فيه الايراد وهذه دعوة
اسندها بقوله وقلتم ان الحدوث لا يكون علة اي لانكم قلتم في طريق السبر
كذا وقلتم كذا وكل من تلك الاقوال محتوية على التعليل الخ قالوا وفي
قوله وقلتم تعليلية   احكام العلل العقلية ظاهره ان عندنا احكاما
وعللا وليس كذلك اذ ليس عندنا الا في علل ودح فتحمل الاضافة بيانية
او يراد بالاحكام المحكوم بها ويراد بها المدلولات وحينئذ فالاضافة
حقيقية   وقلتم ان الحدوث الخ هذا وما بعده شروع في الاعتراض
اي لانكم قلتم كذا والمتمم للتعليل واما هو بنفيه وقد علمت جوابه
لا يعقل الاشتركة بين العدم والوجود اي ان العدم والوجود
مشتركان في معنى الحدوث فالحدوث مركب من الوجود والعدم بمعنى
السابق بدليل قوله والعدم السابق   والعدم السابق الخ حاصل كلامه
ان الحدوث لا يصح ان يكون علة لصحة الروية لان الحدوث معتبر فيه العدم
السابق لان معناه العدم السابق على الوجود ولذا عرفه بعضهم بانه عدم
كون الشي قبل كونه فلو عللت صحة الروية بالحدوث للزم تقدم العلة
على المعلول بالزمان وهو باطل بيان ذلك ان من المعلوم انه انما يصح
ان يرى الموجود والعدم السابق على الوجود لا يجامع الوجود فلو
كان الحدوث علة لصحة روية الموجود لكانت العلة وهي الحادث
سابقة على معلولها الذي هو روية الموجود بالزمان والعلة يجب
مقارنتها لمعلولها هذا حاصله وانت خبير بان هذا انما يلزم الا
على تفسير الحدوث بالعدم نفسه واما على تفسيره بانه الوجود بعد
العدم او بالعدم السابق على الوجود وهو ما اشار له اولا بقوله لانه
لا يعقل الا بالشركة بين العدم والوجود اي انه مركب منهما فلا يلزم
ذلك اذ العدم جزء من مفهوم الحدوث لا نفسه فلا نسلم عدم حصول
المقارنة اذ حصول المركب باخر اجزائه فقد تحصل المقارنة بين

المعلول واحد جزء من العلة ولا يلزم ان يقارن المعلول جميع اجزاء العلة
وليس كل من تلك الاجزاء علة وانما العلة مجموعها نعم يلزم عليه تركيب
العلة العقلية وهو لا يصح والمناسب ان لو قال لان الحدوث لا يعقل بدون
العدم وح فاما ان يكون الحدوث نفس العدم واما ان يكون العدم جزءا من
مفهومه فان كان نفس العدم لزم تقدم العلة على المعلول بازمان لان
العدم السابق لا يجامع الوجود وتقدمها عليه باطل لوجوب مقارنتها له
وان كان العدم جزءا من مفهوم الحدوث الذي هو العلة لزم تركيب العلة
العقلية وهو باطل وصحة الرؤية عطف على اسم ان من قوله لانه
لا يعقل والواو تعليلية لانه وجه ثان والامر العدمي المناسب ان
يقول والعدم لا يكون علة الخ لان الحدوث هو العدم السابق على الوجود
والعدمي هو الامر الذي قام به العدم ولا اجزاء منها ما يفهمه العلام
من تركيب العلة يصرف حج لغير العقلية اذ الاستدلال جار على العموم
وقلتم ان الجوهر لا يصح ان يرى لجوهريته الخ هذا اعطف على قلتم فهو
من ايضا وهذا قد جرى عليه السير نظر القوله لا جايز ان يكون ما به
الافتراق الخ وقلتم ان الجوهر لا يصح ان يرى لذاته لانه على صفة
خاصة الخ هذا اسعفه ولم يذكره المص في السير المتقدم وحاصله
انه لا يصح ان يرى لذاته اي الجوهر لكونه جوهرا متحيزا او لكونه جوهرا ساكنا
او لكونه جوهرا ابيض علي ان تكون العلة مجموع الجوهرية والابيضية
او الجوهرية والمتحركة لان التعليل بشيء مما ذكر يلزم عليه ان لا يرى الاخر
ويلزم عليه تركيب العلة العقلية وهو باطل لان العلة لو تركبت
لا انتفت عند انتفاء جزء منها واذا انتفى الجزء الاخر انتفت ايضا
ويلزم تحصيل الحاصل وهذا يقتضي منع التركيب في العلل مطلقا
عقلية او عادية او شرعية وحاصل ما في المقام انه اختلف في تركيب
العلة هل يجوز ام لا فقيل يجوز مطلقا وقيل لا مطلقا وقيل يجوز
ما لم تزد على خمسة اجزاء وكلامهم مطلق فظاهره انه عام في العقلية
والشرعية والعادية واذا علمت هذا فقول الشارح لما يلزم على ذلك
من التركيب في العلة العقلية اي وهو باطل في الجملة وان كان فيه خلاف
وانظر

وانظر تقييده بالفرق فانه يقتضي ان العلة العقلية يمنع فيها التركيب
وان غير العقلية لا يمتنع فيها وليس كذلك الا ان يقال المراد وهو باطل فيها كغيرها
تامل سلمنا صحة التعليل اي في غير محل النزاع لان صحة الرؤية ليست
من الاحكام المعللة بدليل قوله لكن قلتم الخ وهذه الاسئلة كلها
ما عدا الاول جارية على طريقة المتنازل وارخا العنان فكل جار على تسليم
ما يليه وقولكم في جوابه اي في سنده اذ اي ما ذكر من صحة الرؤية لو لم
يتوقف على مصحح لعم حكمه الخ اضافة حكم للضمير بيانية والمراد بعموم
صحة الرؤية للموجود والمعدوم ثبوتها لكل منهما او المراد بالحكم المتعلق
اي لو لم يتوقف صحة الرؤية على مصحح لكانت الرؤية متعلقة بالموجود
والمعدوم وهو اعم اي والمصحح الذي انتجه قولكم وقوله اذ قد يكون
شرطا اي ونحن نقول ان الموجود المصحح هنا للرؤية شرط فيها لا علة
لها وح فلا يلزم من ثبوت الوجود ثبوت صحة الرؤية اذ لا يلزم من ثبوت
الشرط ثبوت المشروط فان الحياة شرط الخ الاولى ان يقول فان الحياة
مصحح لقيام العلم والقدرة والارادة بالمحل ومع ذلك هي شرط لصحة قيام المذكورات
بالمحل ولا يلزم من وجودها في المحل وجود المذكورات فيه لا علة اذ لو كانت
علة للزم قيام العلم والقدرة والارادة بكل من قامت به الحياة الخ
بحيث يكون عالما قادرا مريدا سميعا بصيرا متكلما والمشاهد
خلافه فكذلك الوجود مصحح لرؤية الموجود على انه شرط لا علة وقوله
وليست علة لها اي للمذكورات من العلم وما عطف عليه وكان الاولى ان
يقول وليست علة له اي للقيام المذكور لانه المحدث عنه وهو قوي
اي وهذا السؤال قوي لا يمكن الجواب عنه وبيان قوته ان دليل
السير انما انتج ان مصحح الرؤية الوجود والمصحح اعم من العلة والشرط
ولا يلزم من ثبوت الاعم ثبوت الاخص والمطلوب كون الوجود علة
لا جل ان يلزم بثبوت صحة رؤية كل موجود للزوم طرد العلة ولا يلزم
ذلك من كونه شرطا اذ لا يلزم من ثبوت الشرط ثبوت المشروط وفيه
بحث اخر وهو انه متى لاحظنا مطلق المصحح فدليل السير السابق
لا ينتج ان المصحح خصوص الوجود الا على انه علة لا على انه شرط وذلك

وهو غير هذا الموضع لكن يمنع صحته في غير هذا الموضع الذي هو محل النزاع هو

لان الامر الثبوتي لا يعلل بالعدمي ويجوز ان تكون العدمي مصححا للثبوتي
بان تكون شرطا فيه كما يقال عدم المانع شرط في وجود الممنوع فاذا امتنعنا
كون المصحح هنا علة كان دليل السبر غير منتج لانه خصوص الوجودي فتامل
سلمنا صحة تعليله اي تعليل ما ذكر من الحكم وهو صحة الرؤية لا نسلم
ان صحة الرؤية حكم مشترك اي بين افراده وهي صحة رؤية الجوهر وصحة رؤية
العرض بحيث تكون صحة الرؤية نوعا لهما وانه مشترك بينهما اشتراكا معنويا
وسند هذا المنع ما اشار له بقوله فان صحة كون الجوهر مرئيا مخالفة لصحة
كون السواد مرئيا اي مخالفة لها بالنوع والا فالمخالفة بالتشخص
حاصلة حتى عند اتفاقهما بالنوع ولو تساوتا اي الصحتان في النوع
وهذا سند لقوله فان صحة كون الجوهر مرئيا مخالفة الخ والواو تعليلية
اي لانها لو تساوتا في النوع مع اختلافهما بالتشخص لقام احداهما مقام
الاخرى اي لصدقت علة احداهما مقام علة الاخرى كما هو شان المتحدين
نوعا بحيث يقال صحة رؤية الجوهر لكون السواد مرئيا وصحة رؤية
السواد لكون الجوهر مرئيا فالمراد بقيام احدهما مقام الاخر كون المعلل
القائم باحدهما علة للاخر كما يقال انما صحت رؤية زيد لكون عمرو
مرئيا وانما كان زيد قابل للكتابة والضحك لكون عمرو كذلك لقامت
الخ اي لكن التالي باطل فبطل المقدم وهو تساويهما في النوع فثبت
نقيضه وهو اختلافهما بالنوع وهو المطلوب وللاضافة اثر هذا عطف
على معنى قوله ولو تساوتا الخ اي لانه لو تساوتا لقامت الخ ولان
للاضافة اثرا في المخالفة اي في الحقيقة فاضافة الرؤية للجوهر يصيرها
مباينة لرؤية العرض واضافة الرؤية للعرض يصيرها مباينة لرؤية
الجوهر وح فلا يكونان متحدين نوعا وجوابه ان صحة الرؤية
الخ حاصله ان الذي يوجب الاختلاف في النوع الاختلاف في المقوم
لا اختلاف الشيئين بالاضافة لا تقتضي اختلافهما في المقوم
لنوعهما وصحة الرؤية مما تغير اضافتها بحيث يقال صحة رؤية الجوهر
او صحة رؤية العرض لا توجب الاختلاف في المقوم لصحة الرؤية حتى يلزم
الاختلاف في النوع وح فالاضافة لا توجب الاختلاف في الحقيقة
الا ترى

الا ترى ان زيدا الازم العلم وعمرا الازم الجهل حتى انه اضيف الاول للعلم وقيل
زيد العالم واضيف الثاني للجهل وقيل عمرو الجاهل لا توجب هذه الاضافة
اختلافهما في الانسانية لعدم اختلافهما في الفصل المقوم لنوعهما وهو الناطقية
قوله لانه بماهيه الباء للظرفية بمعنى في وهي متعلقة بلا تختلف وما واقعة
على مقوم والمراد بصحة الرؤية صحة كون الشيء مرئيا اي ان صحة كون الشيء
مرئيا لا تختلف بسبب ما تضاف اليه في مقوم به اي صحة المرئية
صحة رؤيته به اي بذلك المقوم ففي العبارة حذف الرابط للصفة بالموصوف
وتقديم اي ان صحة الرؤية لا تختلف بسبب ما تضاف اليه في مقوم لا تتحقق
صحة الرؤية خارجا الا به حتى تختلف حقيقة الافراد ونظير ذلك ان تقول
زيد لا يخالف عمرا بسبب اضافة احدهما للعلم والاخر للجهل في مقوم
كالناطقية ذلك المقوم متحقق به نوعهما وهو الانسان في الخارج واذا
علمت هذا فقول الباحث في السند فان صحة كون الجوهر مرئيا مخالفة في
النوع لصحة كون السواد مرئيا ممنوع وقوله في سند ذلك السند ولو
تساوتا لقام احداهما مقام الاخرى لا نسلم الملازمة في تلك الشرطية
لان الصحتين وان تساوتا في النوع لكن المضاف اليهما مختلف نوعا
بخلاف ما لو كان متحدا في النوع فانه يقوم احدهما مقام الاخرى نحو انما
صحت رؤية زيد لكون عمرو مرئيا وكذلك صحة رؤية البياض لكون
السواد مرئيا وقول الشارح كما لا يختلف هذا تنظير في الجملة للايضاح
لان المثل في طرف التنظير جار على الصفة والرؤية من طرف المنظر له
المراد بها الفعل اي كون الشيء مرئيا كما لا تختلف حقيقة العلم
باختلاف متعلقاتها اي فالعلم بهذه المسالة لا يغاير العلم بالاخرى في
الحقيقة سلمنا انه مشترك اي سلمنا ان صحة الرؤية حكم مشترك
بين افراده وهي صحة رؤية الجوهر وصحة رؤية العرض فلا نسلم
امتناع تعليل الاحكام المتساوية اي بالنوع بعلل مختلفة كما ان
تعلل صحة رؤية الجوهر بالتحيز وصحة رؤية العرض بالافتقار للمحل مثلا
فان اللونية مشترك اي امر مشترك بين جميع افراد اللون من
بياض وسواد وحمرة وغير ذلك ووجهها اي اللونية اي

ثبوتها بخصوصيات الالوان من اضافة الصفة للموصوف اي بالالوان
الخصوصة كان يقال لونية الابيض معللة بالبياض ولونية الاسود معللة
بالسواد ولونية الاحمر معللة بالحمرة فاللونية مشتركة بين جميع افراد اللون
وقد عللت لونية كل واحد بعلة وح فيبطل قولكم في السبر ان الروية تتعلق
بالمختلفات بل نقول تعلقها بالجوهر والعرض وهما مختلفان فالمصحح
لرويتهما اذا لا يخلو اما ان يكون ما به الافتراق او ما به الاشتراك
لا جايز ان يكون ما به الافتراق والا لزم تعليل الاحكام المتساوية بالنوع
بالعلل المختلفة وانه محال وجوابه ان الاحكام العقلية الخ حاصله
ان الاحكام العقلية التي شانها ان تعلل كالعالمية والقادرية لا تثبت
باعتبار ذاتها وانما تثبت باعتبار عللها كالعلم والقدرة فلو عللنا
العالمية مثلا بشي يغاير العلم لزم قلب حقيقتها كما اذا عللت عالمية
زيد بالعلم وعالمية عمرو بالقدرة وعالمية خالد بالارادة واما اللونية
فهي وان كانت حكما عقليا لكن لا نسلم انها تعلل بالالوان الخاصة لان
الاحكام العقلية المعللة لا تثبت باعتبار ذاتها انما تثبت باعتبار عللها
فلو عللنا اللونية بالبياض لاقتضى ان اللونية لا تثبت الا اذا ثبت
البياض ويلزم انقلاب السوادية التي هي من جملة اللونية بياضية
وهو باطل لما فيه من قلب الحقايق وقوله واما لزوم الخ قصد به الشارح
اظهار تخطية ما جرا عليه الباحث من كون اللونية معللة بالالوان
الخاصة وافاده ان الحق ان اللونية لازمة للالوان الخاصة لا انها معلولة
لها فالبياض يستلزم اللونية وكذلك السواد استلزام الاخص للاعم
لا ان كل واحد علة في اللونية وذلك لان مقتضي كون البياض علة
للونية انتفا اللونية عند انتفايه لان العلة يجب اطرادها وانعكاسها
ومقتضي كون اللونية اعم انها توجد عند انتفاء البياض وحينئذ
فيلزم انتفا اللونية عند انتفا البياض وعدم انتفايها عند انتفايه
وهذا تناقض فقد بطل كون البياض مثلا علة للونية وثبت انهما
متلازمان فقط وح فما ذكره المعترض من السند بقوله فان اللونية الخ ممنوع
واذا بطل السند بطل المنع فسلم اي لان الاخص يستلزم الاعم
والممنوع

والممنوع كون الاخص علة للاعم اي لان العلة يجب اطرادها وانعكاسها
والاخص يطرد ولا ينعكس وحينئذ فما ذكرته يا ايها المعترض من باب
الاستلزام العقلي لا من باب العلة وقد سبق تقرير هذا عند قول المصنف
ثم الايجاب للاخص الخ تامل سلمنا ان المشترك اي ان الممنوع
المشترك بين افراد كصحة الروية المشتركة بين صحة روية الجوهر وصحة روية
العرض وقوله لا بد له من علة مشتركة اي بين افراده وقوله لا نسلم ان الوجود
اي الذي انتهى اليه السبر مقول على الواجب والممكن اي محمول
عليهما حيث حمل اشتقاق بان يشتق منه موجود ويحمل عليهما بل
بالاشتراك اللفظي كمقولية العين على الباصرة والجارية لوضعها لكل
واحدة على انفرادها فكذا الوجود وضع لوجود كل واحد من الممكن والواجب
بوضع والا لكان جنسا الخ اي والا يكن مقولا عليهما بالاشتراك
اللفظي بل مقولا عليهما بالاشتراك المعنوي لكان جنسا للواجب كما
انه جنس للممكن فيحتاج لفصل يميزه عن ما يشاركه كالحيوان بالنسبة
للانسان ويلزم التركيب الخ الاولى التعبير بالفا لتفرع هذا على
ما قبله كيف وهو مذهب الخ استفهام انكاري بمعنى النفي اي لا يصح ان
يكون الوجود مقولا على الواجب والممكن بالاشتراك المعنوي لان مذهب
الشيخ الخ وفي الاتيان بهذا الاستفهام عقب ما انتهى اليه الامر
من اللازم قبل بطلانه شي فالمناسب ان لو قال فيلزم التركيب في
ذات واجب الوجود وذلك باطل ثم يا في بمذهب الاشعري ترشيحا
لذلك انه اي الوجود وان وجود كل شي الخ كالتفسير لقوله
وانه مشترك بالاشتراك اللفظي فان الوجود محمول على الواجب
والممكن كحمل العين على الباصرة والجارية وعلى هذا اي على مذهب
الاشعري لا يلزم الخ اي لان وجوده تعالى عين ذاته وهي مغايرة
لذوات الممكنات في الحقيقة فلا جامع بينهما حتى يلزم ذلك وانت خبير بان
هذا الاعتراض المشار اليه بقوله وعلى هذا الخ غير الاعتراض الذي
ذكره في المتن حيث قال لان الوجود عين الموجود فلا يصح ان يكون علة
والحاصل ان الاستدلال السابق لا يصح لوجهين الاول ان

الوجود اذا كان عين الموجود فلا يصح ان يكون علة لان العلة معنى قايم
بمحل الحكم والوجود في هذا الغرض ليس معنى الثاني انه لا يلزم من كون
وجودنا علة بعد تسليم صحة التعليل به ان يكون وجود الباري علة ضرورة
ان وجودنا ووجود الباري شيان متباينان لا يلزم من ثبوت حكم
لاحدهما ثبوت مثله للاخر والاعتراض الاول ذكره المص في المتن والثاني
ذكره في الشرح واقتصر عليه في الشرح لسبقه لصاحبه ابن التلمساني في المختصر
فيها عليه أي في الجملة اي بقطع النظر عن مذهب الشيخ وغيره
وان كان لا يفارقها جملة حالية فهو كالضاحكية بالقوة بالنسبة
لماهية الانسان وانه اي الوجود مقول اي محمول على الموجودات
بالاشتراك المعنوي كمقولية المتحرك على المتحركات كالانسان والفرس
والطير بدليل الخ هذا استدلال لكون الوجود مقولا على الموجودات
بالاشتراك المعنوي ومورد التقسيم الخ مورد التقسيم هو ما جرى
عليه وهو الوجود هنا لابد ان يكون مشتركا اي اشتراكا معنويا
بين الاقسام كالواجب والممكن هنا وكما تقول الحيوان اما انسان او فرس
فمورد التقسيم الذي هو الحيوان مشترك بين الانسان والفرس اشتراكا
معنويا ولا يصح ان تقول الحيوان اما شجر او حجر لعدم اشتراك الاقسام
في مورد التقسيم ولا يلزم ان يكون جنسا اي ولا يلزم من كون الوجود
مشتركا اشتراكا معنويا بين الواجب والممكن ان يكون جنسا لهما الا لو
كان مشتركا ذاتيا اي داخلا في ذاتهما وهو ليس كذلك وح فيبطل
قول المعترض والا لكان جنسا للواجب فيحتاج الى فصل الخ بدليل
الخ سند لمنع كون الوجود ذاتيا للواجب وحاصله انا نتصور الذات العلية
ونتعقلها وان لم نلاحظ وجودها فيلزم توقف تعقلها على ملاحظة
الوجود بدل على انه ليس ذاتيا لها وهذا الجواب يتجه اليه تم جوابا
على اختيار الخ على اختيار الامام هو الفخر الرازي الباحث
بذلك البحث وقوله في الوجود اي من انه زايد على حقيقة الموجود سوا
كان الموجود قديما او حادثا نحو عنده الكون والاستقرار في خارج
الاعيان وهذا القول وافق فيه الامام المعتزلة واما الفلاسفة

فيقولون

فيقولون ان الوجود زايد على ذات الموجود في الحادث وليس زايدا في القديم
لان الانسان مثلا له ماهية وهي الحيوان الناطق وله وجود مغاير
وهو الكون في الخارج واما الواجب فهو واحد من كل جهة فلا ماهية
له سوى الوجود الخاص المجرد عن مقارنة ماهية وان لم يكن اي سوى
قلنا انه تمام ماهية كما قال الاشعري بل وان لم يكن تمام ماهية كما
قال القاضي الخ فامام الحرمين والقاضي يوافقان الاشعري في القول
بان الوجود عين ذات الموجود وغير زايد عليه وانما يختلفان في
ان الوجود تمام ماهية الوجود فالموجود منفي ومتميز
بذاته وهو ما قاله الاشعري او جزء من تمام ماهيته اي انه جنس
لها ولا بد لها من فصل يميزه اما حال او وجه واعتبار وهي
ما قاله القاضي وامام الحرمين واعترض عليهم بانه يلزم عليه تركب
الذات العلية ثم هل فتح علمت ان الاقوال اربعة وحاصل ما في
المسئلة انهم اختلفوا في الوجود هل هو زايد في القديم والحادث او في الحادث
دون القديم الاول مذهب المعتزلة وعليه جرى الفخر والثاني مذهب
الفلاسفة زايد على ذات الموجود ام لا والقايلون بالاول اختلفوا اهل
هو زايد في القديم والحادث او في الحادث دون القديم الاول مذهب
المعتزلة وعليه جرى الفخر والثاني مذهب الفلاسفة ووافقهم الاشعري
في القديم والقايلون بالثاني وهو انه ليس زايدا على ذات الموجود
اختلفوا هل هو تمام ماهيته او لا الاول مذهب الشيخ الاشعري
والثاني مذهب القاضي وامام الحرمين ومن وافقهما ثم بينها فعلى
الاول وهو مذهب الفخر والمعتزلة مقولية الوجود على الموجود
الواجب والممكن بالتواطي وعلى الثاني وهو مذهب الفلاسفة
بالتشكيك وعلى الثالث وهو مذهب الاشعري والرابع وهو
مذهب امام الحرمين بالاشتراك ثم ان العلما اختلفوا في قول الاشعري
ان الوجود عين ذات الموجود فالاكثر على ابقا ذلك الكلام على ظاهره
وان وجود الشي عين ماهيته في الخارج والذهن وليس في الخارج
ولا في الذهن شي زايد على ذات الموجود وقال بعضهم ان مراده انه

عينه في الخارج واما بحسب التعقل فهو غيره لانا نتعقل ذات الانسان
بانها حيوان ناطق ونتعقل وجودها على حدة بانه استقرارها في الخارج
فعلى هذا يكون ما قاله الاشعري موافقا لما قاله الامام   سلمنا ان
مفهوم الوجود مشترك اي بين الواجب والممكن اي سلمنا انه مشترك
بينهما اشتراكا معنويا   لكن لا نسلم ان الاشتراك اي في المقام بين
الجوهر والعرض الذي جرا عليهما السبر   وحصر كم منخرم اي وحصركم
الذي جريتم عليه في مقام السبر المقتضي انه لا مشترك بين الجوهر والعرض
سوى الوجود والحدوث منخرم بالامكان او المركب من الامكان وغير
الامكان وغير الامكان الوجود والحدوث بمجموع الامكان والوجود
وبمجموع الامكان والحدوث   والاعتماد الخ هذا دفع لما يقال جوابا
من طرف المستدل وحاصله ان تقول لم اجد مشتركا بين الجوهر والعرض
سوى الوجود والحدوث ولا يصح الحدوث فتعين الوجود فرفعه بان
الاعتماد على عدم الوجدان لا يفيد العلم بثبوت امر مشترك غيرهما
وانما يفيد الظن والمطلوب في المقام العلم والوجدان لا يفيده اذ لا يلزم
من عدم الوجدان عدوم الامر المشترك نعم لو كان المطلوب الظن
كفروع الفقه كان عدم الوجدان كافيا   ولا يمكن ابطال الخ هذا دفع
ايضا لما يقال من طرف المستدل وحاصله ان تعليل صحة الروية
بالامكان او بالمركب منه ومن غيره باطل لان الامكان امر عدمي
وصحة الروية امر ثبوتي ولا يصح تعليل الثبوتي بالعدمي فلذا حصرت
المشترك بين الحدوث والوجود   بقولنا ذلك في صحة الروية اي فيقول
انها امر عدمي وانها عدم امتناعها   اجاب عنه اي عن هذا المنع
واراد ببعض التلمسانيين ابن زكري وهذا توجه من المص الى ما ذكره
ابن زكري من الكلام مع ابن التلمساني في هذا السوال والبحث معه في ذلك
ثم ظهر وصف صالح اي كالامكان في المقام وهو مبتدا خبره
قوله لا يوجب انقطاعه وهذا مرتب على قوله بحثت فلم اجد
الذي قال ابن زكري انه يمنع المستدل هنا فاذا كفاه هذا الجواب
المعترض لوصف صالح للتعليل كالامكان لم يذكره المستدل لا يوجب
انقطاعه

انقطاعه بل يعود المستدل الى ذلك الوصف فيبطله ويتم سبره والى
هذا اشار بقوله فيتعين ابطاله اي اذا كان ذلك لا يوجب انقطاعه
فحينئذ يتعين على المستدل ابطال ما ابداه المعترض فان ابطله فذاك
والا انقطع   ثم ابطل علية الامكان الخ هكذا في بعض النسخ بابطل
فعلا ماضيا وفاعله ضمير يعود على ابن زكري وقوله بعدم صلاحيته لا بطل
فيكون هذا الكلام من قبل المص وفي بعضها ثم ابطال مصدر مبتدا
خبره بعدم فيكون من قبل ابن زكري وحاصله انه ابطل علية الامكان
بانه لو كان علة لصحة الروية لصحت روية كل ممكن موجودا كان او معدوما
والتالي باطل اذ روية الممكن المعدوم لا تصح وابطل علية المركب من الامكان
والحدوث والامكان والوجود اذ لو كانت العلة احد الامرين لزم تركيب
العلة العقلية وهو باطل   قلت ولا يخفى ضعفه اي ضعف ما اجاب
به ابن زكري والمناسب لقوله الاتي وما ذكره بعد ذلك مبني على هذا
الاساس الذي بان انهدامه ان يقول قلت ولا يخفى فساده وان قوله
الخ   فيصح قبوله اي قبول قول المستدل   وما المطلوب منه الظن عطف
على الامارات عطف تفسير وكذا قوله وما المطلوب منه العلم عطف على
البراهين عطف تفسير   والابطال عطف على الحصر   او ما ينتهي اليها
اي الى الضروريات   واين ذلك اي الحصر القطعي والابطال القطعي
والاستفهام للاستبعاد اي وبعيد غاية البعد ان يكون كل من الحصر
والابطال قطعيا في دليل السبر في مثل مسئلتنا واعلم ان حاصل
ما دفع به المص كلام ابن زكري المعترض عليه الفهري وان ما اجاب به
ابن زكري قد اشار الفهري الى فسه فكانه لم يفهم كلامه   وما ذكره بعد
ذلك اي بعد قوله بحثت فلم اجد وهو قوله ثم ظهر وصف الخ   لانا نقول
الخ مبني للفساد   لا صحتها اي الروية وفي بعض النسخ لا صحة
بتذكير الضمير وهو عائد على كل على حذف مضاف اي لا صحة كل اي لا صحة
روية كل   والمعلل بالامكان الاول اي وهو الصحة وقوله الثاني اي
وهو الوقوع وانت خبير بان ما رد به المص على ابن زكري من ان الممتنع وقوع
روية كل ممكن الصادق بالمعدوم لا صحة رويته يقتضي جواز روية

المعدوم وهو لا يصح رويته قطعا ولو صحت رويته في حقنا وانتفي الوقوع فقط
لكان الباري سبحانه يري المعدوم لان كل ما جاز في حقنا وكان كما لا وجب
في حقه تعالي وهذا باطل لاجماعهم علي ان بصره تعالي انما يتعلق بالموجودات
وايضا يلزم من صحة روية المعدوم بشيته وان لا حقيقة متقررة وهذا
مذهب المعتزلي باطل لما يلزم عليه من قدم العالم ان قلت انما
يلزم ذلك لو قلنا ان المعدوم يري من حيث انه معدوم ونحن نقول
يصح ان يري لكن مع شرط الوجود قلنا التعليل العقلي لا يلتفت فيه
لشرط سلمنا انه لا مشترك اي بين الجوهر والعرض عن درجة
الاعتبار اي العلية بحيث لا يكون علة لروية الجوهر والعرض بل يصح
ان يعتبر علة لا يمثل الا بشركة من العدم هذا توجيه لمنع ما جرا
عليه في الشرح من قوله ولان العدم لا يصلح ان يكون علة للامر الثبوتي
بل الحدوث الخ هذا اسند للمنع بل الحدوث هو الوجود اي وح
فيصح ان يكون الحدوث علة لصحة الروية وح فالباري لا يري لعدم وجود
العلة فيه وقول المقيد بمسبوقية العدم اي انه وجود مقيد بمسبوقية
العدم وظاهره ان العدم طارئ والوجود سابق عليه لانه قال بمسبوقيته
العدم اي بالعدم المسبوق مع ان الامر بالعكس والاولي ان لو قال
المقيد بمسبوقيته بالعدم وكانه حذف الجار والضمير واضاف المسبوقية
للعدم اذ به تتحقق والاضافة تكون لادني ملابسة ولا يخفي ما فيه
من التعلق وكيفيته لذلك اي واذا كان كذلك فيكون صفة وصفة
الثابت الخ مرتب علي محذوف اي والوجود ثابت وصفة الثابت ثابتة
ونوقش هذا بانا لا نسلم ان المسبوقية ثابتة في الخارج بل هي من
الاعتبارات التي محلها الذهن وايضا لا يلزم من كون الشي ثابتا في
الخارج ان تكون صفته ثابتة الا تري الجزء الموجود في الخارج فانه موصوف
بالامكان وهو امر اعتباري وجوابه ان الحدوث صفة اعتبارية
اي لان ما فسر به هو الوجود المسبوق بالعدم امر اعتباري فاذا كان
الوجود وصفته وهي المسبوقية بالعدم كل منهما امر اعتباري كان
الحدوث المفسر بذلك امرا اعتباريا وح فقول المعترض وصفة الثابت
ثابتة

ثابتة ممنوع اذ كلا من الوجود وصفته المذكورة ثابت ممنوع واذا كان
الحدوث امرا اعتباريا لا ثبوت له فلا يصح ان يكون علة لصحة الروية
التي هي امر ثبوتي والا لكانت حادثة اي والا بان كان الحدوث صفة
ثابتة لكان الحدوث حادثا لكونه من العالم ثم ننقل الكلام لحدوثه
وهكذا او الحاصل ان الحادث اذا كان حادثا بحدوث قام به لم ثبوت
في نفسه لكان حدوثه من جملة العالم فيكون حادثا بحدوث وننقل
الكلام لحدوث الحدوث ويتسلسل سلمنا ان الوجود علة مشتركة
قد اختصر في العبارة والاصل سلمنا ان الحدوث ساقط عن درجة الاعتبار
وان الوجود علة مشتركة بين صحة روية الجوهر والعرض ولكن لم قلتم الخ
ولكن لم قلتم الخ الاستفهام انكاري بمعني النفي وضميرانه راجع للوجود
والاشارة لصحة الروية اي ولكن لا يصح قولكم ان الوجود يقتضي صحة
الروية مطلقا اي من غير توقف علي شرط ولا علي انتفا مانع وما
المانع من توقف الخ هذا سند للمنع والواو تعليلية والاستفهام للنفي اي لانه
مانع من توقف اقتضا الوجود الذي هو علة لمعلوله الذي هو صحة الروية
علي شرط وانتفا مانع واذا كان الوجود يتوقف عليه الحكم الذي هو صحة
الروية وهو متوقف علي وجود الشرط وانتفا المانع فلا يكون الوجود مقتضيا
لصحة الروية مطلقا اي في القديم والحادث لتطرق احتمال عدم تحقق
ذلك في القديم الامر الخ هذا ايضاح وترشيح لقوله لكن لم قلتم الي اخره
وغير ذلك اي كالنوم والباري لا يصح وصفه بذلك اي بالاحكام
المذكورة وانما لم يتصف بها مع انصافه بمصححها لانها متوقفة علي
الاتصالات والتكيفات الجسمانية وذلك من خواص الاجسام فقد
انتفي شرطها وان كان متصفا بمصححها فكذا يمكن ان يقال ان مصحح
الروية وان اتصف به لكنه لا يري لان الوجود لا يقتضي الروية الا بشرط
وهو غير موجود فيه تعالي او انه منع من رويته تعالي مانع لا يصح
وصفه بذلك اي لفقد الشرط وهو الاتصال والتكيفات لا يصح
فيها ذلك اي التوقف علي شرط وانتفا مانع لانها تقتضي حكمها
لذاتها اي فلا تتوقف في اقتضائها لمعلولها علي شي ولذا كانت

توثر بعض في الوجود والعدم وقوله كالعلم والعالمية تمثيل للعلة والمعلول
والحياة في جميع ما ذكر اي من الاحكام شرط لا علة اي كما توهمه المعترض
ومن المعلوم انه لا يلزم من وجود الشرط وجود المشروط فلا يلزم من وجود الحياة
في الباري وجود اللذة والالم   الحادي عشر الخ حاصله نسلم
ان الوجود يقتضي صحة الرؤية من غير توقف علي شرط وانتفاء مانع لكن
ما المانع من ان يكون الوجود معتبرا علة لصحة الرؤية في طرف الممكن
دون الواجب وح فالواجب لا يرى وقوله العلة الخ اي لان العلة انما
تقتضي حكمها في محلها اذا وجدت اي انها انما تقتضي الحكم لمن قامت
به فالوجود بالنسبة الينا يقتضي كوننا مرئيين بعضنا لبعض ولا
يقتضي اي ذلك الوجود القائم بنا كون المولي مرئيا لما يلزم عليه ان
العلة وهي الوجود القائم بنا اقتضت حكما في غير محلها وهو كون المولي
مرئيا واقتضا العلة حكما في غير محلها باطل وقوله بالنسبة الي الله
متعلق بالصحة فالمناسب تقديمه علي الخبر وحاصله ان الوجود كما
هو علة في صحة رؤيتنا لا في رؤية الباري كذلك الامكان فانه علة
في صحة الخلق بالنسبة للباري لا بالنسبة الينا فالتنظير في الخصوص فقط
وجوابه ان العلة الخ حاصله ان العلة العقلية متي وجدت وجد
معلولها ولا يتخلف حكمها بحال لا في القديم ولا في الحادث والوجود كما
ثبت للعبد ثبت للرب وحينئذ فلا وجه لجعل الوجود علة لصحة الرؤية
بالنسبة الينا واما قول المعترض والعلة الخ فهو اعتر منه لان المجعول
علة الوجود المطلق لا الوجود بالنسبة الينا وهذا منع للسند ثم
اشار لرد التنظير بقوله وقدرتنا الخ وحاصله انا لا نسلم ان الامكان
علة لصحة الخلق بل العلة لصحة الخلق القدرة الموثرة ولم توجد الا في
الرب وحينئذ فلا يعقل هنا التعميم لان القدرة الموثرة خاصة به
تعالي بخلاف علة الرؤية فانها الوجود وهو عام وعلي هذا فالامكان
شرط لا علة كما فهم المعترض والحاصل ان العلة في الخلق القدرة الموثرة
بشرط كون المخلوق ممكنا والقدرة الموثرة خاصة به تعالي وقد يقال العلة
العقلية تقتضي حكمها لذاتها فلا تتوقف في اقتضايها لحكمها علي وجود
شرط

شرط ولا انتفا مانع تامل وتقرير المنع والجواب علي الوجه المذكور هو
ما ذكره شيخنا الموري ويشير اليه المهاري ويحتمل ان يقرر بوجه اخر
بان يقال نسلم ان الوجود يقتضي صحة الرؤية من غير توقف علي شرط ولا علي
انتفاء مانع لكن ما المانع من ان يكون الوجود علة لصحة الرؤية بالنسبة
الينا بمعني ان الوجود القائم بنا مصحح لرويتنا وح فالمولي لا يرى لان العلة
انما تقتضي حكمها في محلها فالوجود بالنسبة الينا يقتضي روية بعضنا
لبعض ولا يقتضي صحة روية المولي لما يلزم عليه من اقتضا العلة حكما
في غير محلها وهو باطل وحاصل الجواب ان العلة العقلية لا يتخلف
حكمها بحال فالعلة في صحة روية الجوهر والعرض الوجود المطلق لا خصوص
القائم بنا لان شان العلة ان تكون اعم من المعلول والوجود كما ثبت للعبد
ثبت للرب وح فالمولي يصح رويته وليس في اقتضا مطلق الوجود لصحة
روية المولي اقتضا العلة حكما في غير محلها ولا وجه لجعل العلة في صحة
الروية الوجود بالنسبة الينا كما قال المانع تامل   لا يتخلف حكمها عنها
بحال اي في القديم والحادث   ونسبتها الي ساير الممكنات اي من حيث
التاثير والواو للتعليل وقوله وقدرتنا لا توثر اي في كل الممكنات وقوله
وقدرة الباري توثر اي في كل الممكنات ولما كان هذا لا يدل علي
نفي قدرة العبد علي البعض من الممكنات تعرض لذلك بعد بقوله وليس
للعبد قدرة علي ايجاد ممكن البتة وقوله ولذلك الاشارة لما تضمنه
الكلام من كون المقتضي هو قدرته تعالي وقوله موجد لها اي للممكنات
اي التي تتحقق في الخارج لا الممكنات بحسب الواقع ونفس الامر الصادق
ذلك بالمعدوم منها كما هو ظاهر العلية   هذه الحجة المراد بها المسلك
الذي ارتكبه الاصحاب في صحة رويته تعالي وهي المولي موجود وكل موجود
يصح رويته وقوله تنتقض بالوجهين اللذين ذكرهما الامام الفخر اي
ذكرهما اعتراضا علي بيان الكبري بالسبر حيث قال وهذا السبر عندي
ضعيف لانه يقال الجوهر والعرض مخلوقان فصحة الخلق فيهما حكم
مشترك بينهما فلا بد من علة مشتركة والمشترك اما الحدوث او الوجود
والحدوث باطل لما ذكرتموه من ان العدمي لا يكون علة فتعين الوجود

فوجب كونه تعالى يصح ان يكون مخلوقا وكان هذا باطل فكذا ما ذكرتموه من صحة رويته وايضا انا ندرك باللمس الطويل والعريض وندرك الحرارة والبرودة فصحة الملموسية حكم مشترك ولنسوق الكلام حتى يلزم صحة كونه ملموسا والتزامه باطل ببداهة العقل   وزادت البهشمية اي اتباع ابي هاشم الجبائي وقوله سوا الاخ ظاهره يقتضي انها اعترفت ما عند الامام من الاسئلة ثم زادت هذا السوال   لو تعلقت بالوجود لما ادركنا اختلاف الاشيا اي عند رويتها لها وانما ندرك وجودها فقط لكن التالي باطل لانا اذا راينا انسان وحمار مثلا ادركنا اختلافهما بالروية قطعا واذا بطل التالي بطل المقدم وهو تعلقها بالوجود   اننا اذا شاهدنا شيا اي بابصارنا   وتبعه العلم بتمييزه اي تبعه العلم بجهة الاختلاف فيكون العلم بالاختلاف الاخص تابعا للعلم بالوجود الاعم وزعم بعضهم انها تتعلق بذلك على العكس واليه اشار بقوله وقال ابو هاشم الروية تتعلق بالاخص اي بالحال الاخص وهو المميز للشي ويتبعها العلم بالوجود الاعم لان الروية عنده انما تتعلق باخص وصف المبصر وهو حال وجعل الوجود اعم لانه شامل لهذا المرئي ولغيره فاذا راينا لون العاج مثلا فانا نرى البياضية لانها اخص اوصاف هذا اللون ويتبع ذلك العلم بوجود هذا اللون وهذا المخالف لمذهب الاشعري من تعلق الروية بالوجود   قلنا نحن لا ندعي الخ حاصله ان البهشمية جعلوا الاخص هو المرئي ونتنقل منه الى الاعم لان هذا هو الموافق للمعقول لان الاخص هو الذي يستلزم الاعم واما ما ذكره الاشاعرة من ان الوجود الاعم يرى ثم نعلم الحال التي بها الاختلاف ففيه التزام ان الاعم يستلزم الاخص ضرورة ان الوجود اعم من الحال المذكورة وادعوا ان روية الوجود تودي الى علم الحال واستلزام الاعم للاخص باطل باجماع العقلا ٥ واجاب الاشاعرة بان هذا انما يلزمنا لو قلنا ان روية الوجود تستلزم العلم بالاخص استلزاما عقليا قطعيا حتى يعترض بان الاعم لا يستلزم الاخص لكنا انما نقول اذا رئي الوجود بجواز ان يعلم الحال وقد جرت العادة بهذا الجائز كثيرا ويجوز ان لا يعلم   قال اي نرتبها ونقويه لما قاله



لما قاله   ادخل الخ اي اوفق بما يقتضيه العقل   نحن لا ندعي ان ذلك اي تبعية العلم بالمميز للوجود اي اننا لا ندعي ان روية الوجود تستلزم العلم بالاخص لا عقلا ولا عادة حتى يتم اعتراضكم علينا   بل نقول ان علم اي المميز في بعض الاشيا بعد روية الوجود بنوع قضية عادية اي فهو امر عادي واعلم ان النسخ هنا اختلفت ففي بعضها نحن لا ندعي ان ذلك لازم لا عقلا ولا عادة بل نقول ان علم في بعض الاشيا فهو قضية عادية ويرد على ذلك انه نفى اولا كون اللزوم عاديا ثم اثبته بعد ذلك وقد يجاب بانه نفى اولا العادة العامة المطردة التي لا تتخلف واثبت العادة الجزئية وفي بعضها نحن لا ندعي ان ذلك ليس لازما للعقل لا عادة ويرد عليه انه لا معنى للاضراب لان اللزوم العادي اثبته اولا وثانيا الا ان يقال انه اضراب انتقالي يبين به المقصود لان الاول يوهم ان اللزوم العادي كلي فبين بالاضراب انه جزئي   وقول ابي هاشم مبتدا وقوله كيف يصح مبتدا خبره وهذا توجه لابطال ما قال تط المذهب حال نفسية اي وهي لا ترى وايضا الوجود حال نفسية مقتضاه ان تكون هي المدركة بالروية اولا وانها الاخص وهو قد جعلها اعم وقوله كيف يصح اي لا يصح ذلك القول منه   وقوله عطف على زعمه وقد تفنن في التعبير لان المراد بالزعم القول   وعنى به اي وعنى ابو هاشم بقوله لا معلومة ولا مجهولة انها اي الحال   واذا لم تكن الخ هذا الزام له بحسب مذهبه فانه يقتضي النقض عليه   كيف تكون محسوسة اي مرئية بحاسة البصر   وكل محسوس الواو للحال   وقوله اي ابو هاشم   مع دعواهم اي المعتزلة وابو هاشم منهم   متقررة في العدم اي فيقولون ان الحقائق ازلية كانت مخباة ومستورة قبل وجودها ثم ظهرت بوجودها شبه ثوب كان في صندوق مغلوق عليه ثم ظهر بفتحه   والعلم بالاخص هذا سند لقوله لا يستقيم اي لان العلم بالاخص انما يستلزم العلم بالاعم الذاتي كالعلم بالانسان فانه يستلزم العلم بالحيوان اولا زمه اي او لازم الاعم الذاتي كالجسمية اللازمة للحيوان فكما ان الحيوان لعلم بالانسان يستلزم العلم بالحيوانية يستلزم كذلك العلم

بالجسمية ولا يستلزم العلم بالضاحكية بالفعل واقتصرنا في المعتبرة
على السابع من هذه الاعتراضات لانه خبير بان الذي ذكره في الملة من قوله
لان الوجود عين الموجود فلا يصح علة وقدمنا بيانه وحاصل الاعتراض
السابع انه لا يلزم من كون وجودنا علة لصحة رويتنا لان وجود
الشي عينه فوجودنا مباين لوجوده تعالى ولا يلزم من ثبوت حكم لاحد
المتباينين ثبوت مثله للاخر ولا يخفى ما بينهما من المغايرة ومعتمد
من اجا لها الى لما ادى الكلام على دليل اهل السنة العقلي على صحة
الروية اتبعه بالمستندات العقلية التي تمسك بها الخصوم على استحالتها
ثم ان ما تمسك به الخصوم من الشبه بعضها اقوى من بعض فتكلم
المصنف اولا على اقواها والمعتمد عليه عندهم منها ثم تكلم بعد ذلك على الباقي
والضمير في احالها عايد على الروية والمبتدع جمع مبتدع وهو من خالف
السلف الصالح فهو صادق على المعتزلة وقوله انها اي الروية مطلقا
لا خصوص التي جر عليها الكلام وهي روية المولى سبحانه وقوله
تستدعي اي تستلزم المقابلة مصدر قابله وهي تستلزم جهة خاصة
وهي جهة الامام ففيه اشارة الى ان المراد من الجهة جهة الامام وان كانت
في حد ذاتها صادقة بالجهات الست لان الروية انما تستدعي وتستلزم
جهة الامام لا مطلق جهة وحاصل ذلك السند ان الروية ملزومة
للجهة والمقابلة وهما لازمان لها والجهة والمقابلة لازمان للجرمية ايضا
ولوازم الجرمية محالة في حقه تعالى فالتكن الروية مستحيلة لانها
ملزومة للجهة والمقابلة المحالين وهو المطلوب والمقابلة عطف على
الجهة من عطف الملزوم لان المقابلة تستلزم جهة لكنها خاصة وهو
باطل اي ومعتمدهم وهو ان الروية تستلزم عقلا الجهة للمرئي والمقابلة
له باطل لان ذلك اي استدعاء الروية للجهة والمقابلة فرع عن
انبعاث الاشعة اي انفصالها من بصر الرائي واتصالها بالمرئي
وذلك لوضح الخ الاشارة راجعة لانبعاث الاشعة وقوله لوضح الخ
علة لمحذوف اي والقول بان الروية بذلك الانبعاث باطل لانه لو صح
ان الروية به كما قالوا لوجب ان لا يرى الانسان الا قدر حدقته لان
الاشعة

الاشعة غاية ما تبلغ ملء الحدقة فبمقتضى ذلك انه في ساعة الابصار
لا يرى الا قدر حدقته فقط وهو باطل بالضرورة والحاصل ان الجهة
والمقابلة مبنيان على انبعاث اشعة من الحدقة والانبعاث المذكور يستلزم
باطلا فيكون الانبعاث باطلا فيكون لزوم الجهة والمقابلة للروية باطل
وهو باطل اي والتالي باطل على الضرورة فلا يحتاج لدليل فاشار بقوله
على الضرورة الى وجه عدم التعرض لدليل البطلان الاشعة عندهم
اي عند المعتزلة المبتدعة وهم المعتزلة في هذا المقام وتتشبث بالمرئي
اي تتصل به وتتعلق به وقوله بشرط ان تكون اي المرئي وبشرط انتفاء
القرب اي كجفن العين وانما تقع الروية عندهم بالطرف بطرف تلك الاشعة
الباء الاولى للالة والثانية للسببية والطرف الاول بسكون الراء بمعنى العين
والثاني بفتح الراء الاخر الاشعة وقوله المتصل بالمرئي نعت للطرف الثاني
ويسمونه اي طرف الشعاع المتصل بالمرئي قاعدة الشعاع ويسمون
طرف الشعاع المتصل بالناظر اي بانسان العين منبت الشعاع اي محل
انبعاثه وهذه تسمية اصطلاحية لهم ثم ان قوله المتصل بالناظر يقتضي
ان تلك الاشعة منفصلة من الناظر واول كلامه يقتضي انها منفصلة
من العين بتمامها واجيب بانه في المبدا يخرج من الناظر فتمتلي به العين
ثم يخرج بعد ذلك منها للمرئي ويتصل به لا تفرس فيه اي لا خشونة
فيه وهو تفسير لما قبله وسبب الخشونة فيه عدم استواء الاجزاء فيه
نظرا الى السطح فلهذا قالوا اي لما تضمنه المبحث من ان الروية عندهم
باشعة تنفصل من العين وتتصل بالمرئي قالوا الخ لاستحالة الخ
تنبيه لما قبله من التفريع وان كان متفرعا ومقتضيا لما قبله اهتماما به
وقوله لانها علة للاستحالة قبله ولاستدعائها عطف على قوله لاستحالة
والله جل وعلا هذا تكميل لما اهل الحق الخ لما افاد معنى الروية
عند الخصوم وشرايطها اتبع ذلك ببيانها على مذهب اهل الحق تكميلا للفائدة
في المقام وان كان سيافي الكلام عليها على مذهب اهل الحق اخر المبحث
وعند التوحاحي ذلك جري على ما هو اهم من الروية تكثير اللفائدة
فقال الادراك اي الوصف القايم بالمحل معنى يخلقه الله الخ

الادراك منع اي صفة فان خلق في جزء من العين اي كالمناظر الذي هو
انسان العين وقوله يسمى ابصار الاولى بصرا ورؤية لان الابصار مصدر
ابصر والمقصود في المقام الصفة لا الفعل وفي اللسان لم يقل وفي جزء من
الاسكوب للسان على اسلوب ما قبله لان القوة فيه منبثة في الجلدة المفروشة
على سطحه بتمامه لا في جزء منه وفي كل الجسد اي في كل جزء من اجزا الجسد
وقال المعارفي انه من باب العام المخصوص لان في الجسم بعض اجزا لا احساس
لها كالشعر والظفر وفيه نظر اذ هذه ليست من الجسم وفاته التعرض لادراك
الشم فكان عليه ان يقول او في جزء من الانف يسمى شما وقضية كلامه
ان الادراكات المذكورة متحدات الجنس وعليه يتمشى كلام الآبي وقد
سلك الخلاف في السمع والبصر هل هما من جنس العلم وانهما يرجعان
اليه كما جرى عليه الكعبي وابو الحسن البصري اولا واختصاص
خلقه اي واختصاص خلق الله الادراك بهذه المحال فهو من اضافة
المصدر لمفعوله وهو ضمير الادراك والفاعل محذوف وكذا اختصاص
بعضها اي الادراكات وقوله بكون المدرك متعلق باختصاص وقوله
في جهة متعلق بمحذوف خبر الكون كما جرت العادة بذلك في العلم
الاشارة راجعة لمضمون قوله فيتعلق بما هو قريب جدا الخ اي كما جرت
العادة بالتعلق بالقريب والبعيد جدا او بما ليس في جهة للعلم
وحاصله ان العلم نوع من الادراك ويتعلق بما ليس في جهة
وبالقريب جدا وبالبعيد جدا فكذلك الرؤية لا مانع من تعلقها بما ذكر بجامع
ان كلا نوع من الادراك فكما تعلق علمنا بالباري لا مانع من تعلق رؤيتنا
به وهو اي المشار اليه انه لو كانت الرؤية الخ والضمير في انه للحال
والشان وقوله ولا يبعد الخ بيان للملازمة التي حكمت بها الشرطية
لكنه يرى دفعة فتر بذلك دفعا لما عساه ان يقال ان الاكثر من الحدقة
انما يرى بعد انتشار الاشعة وقوله لكنه الخ ادخل لكن على دليل الاستثنائية
المطوية القائلة لكن التالي باطل اي كون الانسان لا يرى الا قدر حدقته
ولا يرى اكثر منها انه ذلك اي رؤية الانسان اكثر من حدقته
لا لاتصال الشعاع الخارج من العين بالهوا والمراد بالهوا الاجرام الشفافة
وقوله

وقوله وهو مضي اي والحال ان الهوا مضي وضمير اعان عائد على الهوا وكذا
الضمير في ما قابله والمراد بما قابل الهوا الشي المرئي اي فاعان الهوا على رؤية
الشي المرئي المقابل لذلك الهوا لاتصال الشعاع بالهوا الا انه هذا
معارض لما مر من ان الشعاع متصل بالجسم المرئي لا بالهوا الا ان نقول ان
الشعاع في حال ذهابه للجسم المرئي متصل بالهوى وينفذ فيه ويتصل
بعد ذلك بالجسم المرئي كالبلور الخ هذا تنظير طلبا للايضاح اي
كما ان رؤية البلور كانها جسم مضي فاذا كان في جوفها شي وهي مسدودة
فالشان عدم رؤية ما في جوفها لعدم اتصال الشعاع به لكنها لصقالتها
وصفائها اعانت على رؤية ما فيها بمنزلة المرئي المقابل للهوا فكما
ان الهوا يعين على رؤية ما قابله فكذلك البلور يعين على رؤية ما في
داخله فيلزم ان لا يرى اي الشخص الرائي من الهوا الا قدر حدقته
اي لان الشعاع الخارج من العين انما اتصل ببعض الهوا وذلك البعض
هو الذي اعان الشعاع المتصل به وقوله فيلزم الخ اي لكن هذا اللازم
باطل لان الانسان يرى من الهوى اكثر من حدقته والا ايضا فيمنع
نزوله الخ هذا الزام على قولهم وهو مضي والواو في قوله والهوا مضي
واو الحال وحاصله انه لو كانت العلة في رؤية الانسان الشي الكثير
اضاءة الهوا لزم ان الانسان لا يرى الشي الكثير في وقت الظلمة
لعدم الاضاءة في ذلك الوقت مع ان الشي الكثير الذي نراه في وقت
الاضاءة نراه في وقت الظلمة فاين ما قالوا بان منعوا الملازمة
اي التي حكمت بها الشرطية المتقدمة وهي لو كانت الرؤية بانبعاث
الاشعة للزم ان لا يرى الانسان الا قدر حدقته فقالوا لا نسلم الملازمة
لجواز ان تكون الرؤية بانبعاث الاشعة ويرى الرائي اكثر من حدقته
بواسطة ومنعهم اي في هذا المنع انما يرى الكثير الذي اخره
نبه بتشديد الباء على الهمزة وحينئذ فضمير انه للحال والشان ويصح
قراءته اي بالبناء للفاعل فضمير انه للشخص الرائي لان اجزا الهوى
مضيئة الخ قال المحشي انظر هذا مع ما سبق لهم فان هذا يقتضي
ان ما ورا الهوا لا تتصل به الاشعة وما سبق لهم يقتضي اتصالها به

اذ هو مرئي وانت خبير بان هذا الجواب الذي جرى عليه في المتن اخص مما
اورده اهل السنة من انه يلزمهم ان الانسان لا يرى الاقدر حدقته وهو اعم
من ان يكون بواسطة او بلا واسطة وهي اي الاجزاء الهوائية تتصل
بالسما اي مثلا فالمراد تتصل بالمرئي سوا كان هو السما او غيرها مع
ان الشعاع انما اتصل ببعضه اي وذلك البعض هو الذي اعان الشعاع
المتصل به الخارج من الحدقة وممايتقض عليهم اي في دعواهم
ان الرؤية بانبعاث اشعة وحاصله ان الجسم ما تركب من جوهرين
وهو مرئي بسبب اتصال الشعاع بكل جزء من اجزائه هكذا قالوا
فيقال لهم مقتضى هذا ان الجوهر الفرد يرى منفردا الانه لا ينال من الاشعة
في حال اجتماعه مع غيره الاقدر ما ينال منفردا مع ان الجوهر الفرد لا يرى
وح فليست الرؤية بانبعاث اشعة ومما ينقض عليهم خبر مقدم
وقوله عدم رؤية الخ مبتدا موخر والمراد بالجوهر الفرد الجزء الذي تناهى
في الدقة الى حد لا يقبل الانقسام عادة ولا يناله الواو للحال
والاشارة في قوله من ذلك للشعاع ووحده حال الا ما يناله
مع غيره ما واقعة على القدر من الشعاع ومع غيره حال وفي هذا الاسلوب
نوع غموض والمناسب ان لو قال وقد ناله من ذلك وحده ما ناله من غيره
الذي هو حال الرؤية للجسم فما باله امتنع منها حال انفراده ورؤية
الكبير الخ هذا طرف ثان مما وقع النقض به عليهم فهو عطف على عدم
رؤية الجوهر وقوله رؤية الكبير اي الجسم الكبير اي كثير الاجزا وقوله مع
البعد متعلق بالرؤية وقوله مع اتصال الشعاع والمقابلة الظرف
متعلق بمحذوف حال من الكبير اي حالة كون ذلك الكبير مصاحبا
لاتصال الشعاع والمقابلة لجميعه وحاصله انه لو كانت الرؤية
بانبعاث اشعة ما كان الجسم الكبير يرا من بعد صغيرا الا اتصال الشعاع
بجميعه لكن التالي باطل فكذا المقدم لجميعه في نسخة بلام الجر وفي اخرى
بابه فعلى الاولى تكون اللام متعلقة بالمقابلة وحذف صلة
اتصال الشعاع من باب الحذف من الاوايل لدلالة الاواخر وعلى الثاني
فبالعكس الجوهر الفرد مبتدا خبره قوله اولا ومما ينقض عليهم مع

ان شرط

ان شرط الرؤية مفرد مضاف يعم او المراد جنس الشرط المتحقق في متعدد
وقوله وهو اتصال الخ الضمير لشرط الرؤية قالوا انما ذلك اي رؤية الجسم
الكبير مع البعد صغيرا وهذا جواب عن النقض الثاني ولم يجيبوا عن
النقض الاول وهذا الصنيع يقتضي انقطاعهم بالنسبة للاول كما ان
الاسلوب السابق يقتضي ان المعتزلة يقولون بوجود الجوهر الفرد
والحاصل انه ورد عليهم ان الرؤية لو كانت بانبعاث اشعة لكان
الجسم الكبير يرا مع البعد كبيرا على حاله لاتصال الاشعة به والمقابلة له
لكن التالي باطل بالضرورة فبطل المقدم وثبت نقيضه وهو ان الرؤية
ليست بانبعاث اشعة فاجابوا عن هذا بان الملازمة لا تتم الا اذا
كانت اجزا الجسم الكبير مع البعد مستوية في القرب للبصر مع انها مختلفة
في القرب فما كان من اجزائه قريبا للبصر اي وما كان منها بعيدا
عنه لم ير فلذا كان يرى حالة البعد صغيرا وقاموا دليلا هندسيا على
ما ادعوه من اختلاف اجزا المرئي للبصر قربا وبعدا اشار له المص بقوله
وذلك الخ لان الشعاع الخ هذا اسند لرؤية الكبير مع البعد صغيرا
وتنفذ بمعنى خرج وانفصل والزاوية مجمع الخطين والزاوية الحادة
ما تقارب خطاها وهي في المقام نقطة العين لمثلث صفة
لمحذوف اي لشكل مثلث وقوله قاعدته مبتدا والضمير للمثلث
وقوله المرئي خبر وقوله فقام اي ذلك الشعاع حالة كونه خطا
مستقيما وقوله بوسط متعلق بقام على زوايا قائمة المراد بالزوايا
الزاويتين الحادثتين بسبب الخط المستقيم فاطلق الجمع على الاثنين
وذلك شايع اي على زاويتين قائمتين ومعلوم اي بالبرهان
المذكور في علم الهندسة ومعلوم ان اي الخط المستقيم القايم بوسط
القاعدة اصغر ما يقوم على تلك القاعدة من ساير الخطوط اي واذا
كان كل واحد من وتري المثلث اطول من ذلك الخط الشعاعي الذي قام
بوسط القاعدة لزم ان يكون طرفا القاعدة اللذان قام عليهما
وترا المثلث ابعد للبصر من وسطها الذي وقع عليه الخط الشعاعي
وح فاجزا الشيء المرئي ليست مستوية للبصر في القرب والبعد بل بعضها

قريبا او بعضها بعيدا عنه لان الجزء الواقع في وسط القاعدة اقرب للبصر
من الجزء الواقع في طرفها فلذا كان الكبير يرا صغيرا لروية ما كان قريبا منه
للبصر وعدم روية ما كان بعيدا منه عن البصر ولايتنا في ان يرا الكبير كبيرا
علي حاله الا ان استوت نسبة اجزاء الكبير الي البصر في القرب مما يقوم عليها
اي علي القاعدة وقوله من ساير الخطوط بيان لما والمقصود بالخطوط
وتر المثلث فزيادة ذلك البعد لغيره اي لغير الوسط فالمراد بالغير
هنا الطرفان اي فزيادة ذلك البعد الثابت للغير وهما الطرفان
قلنا اي معشر اهل الحق في الرد عليهم فيلزم اذا انتقل المرئي الذي هو
القاعدة الي مقدار تلك الزيادة من البعد كزيادة ذراع مثلا ان لا يرى
والمشاهدة تكذب ذلك اللازم عن ما نقض عليهم بالبنا للفاعل
والضمير فيه عايد علي ما ومن روية الكبير صغيرا بيان لما ولا يجوز بناوه
للمفعول لخلو الصلة عن ضمير الموصول وذلك اي وبيان ذلك اي
عدم التسليم في وسط المرئي الاولي حذف في والمراد بالناظر انسان العين
في طرفيه اي المرئي وبيانه انه اذا اخرج الخ اي وبيان كون الجزء
الواقع وسط المرئي اقرب للناظر من الواقع طرفا انه اي الحال والشان
وقوله اذا اخرج اي من الحدقة كما في مثلث اي شكل مثلث ويرجع
التوهم الي كونهما علي هيئة ساقي المثلث لا الي خروج الخطين
الشعاعين كما في المعاري والحق ان المتوهم خروجهما كما هو ظاهر
الش لان الخارج من انسان العين حقيقة عندهم انما هو خط شعاعي
واحد وهو الذي في وسط المثلث المتوهم واما الخطان الشعاعيان
الاخران فتوهمان اي الخط الخ تفسير للقاعدة وقوله جسم المرئي
خبران وقوله البصير يحتمل انه بالرفع نعت للجسم الذي هو المضاف ويحتمل
انه بالجر نعت للمضاف اليه علي طرفيه اي الخط الذي هو القاعدة
وخرج عطف علي خرج قبله والمراد بنقطة العين انسانها نصفين
اي علي نصفين وقوله بوسط اي علي وسط وقوله فانه يحدث فيه
الضمير ان للوسط وتر الزاوية القايمة اي الحادثة في الوسط
في الهندسة اي وهو علم يعرف به خواص المقادير الخط والسطح
والجسم

والجسم التعليمي ولواحقها واوضاعها وفايدته معرفة كمية الاشيا
المحيطين بها اي بالزاوية القايمة والخطان المحيطان بها هنا
نصف القاعدة والخط الشعاعي الواقع علي وسط القاعدة علي
الطرفين اي علي طرفي المرئي بين المرئي اي بين وسط المرئي وهو وسط
القاعدة وبين الناظر وهو وسط انسان العين والذي بين طرفيه
اي والبعد الذي بين كل طرف من طرفي المرئي الذي هو القاعدة والناظر
زايد فالذي مبتدا وزايد بالرفع خبره وقوله زيادة ذراع حال من الخبر اذا
انتقل ذلك الجسم اي وهو القاعدة اي مقتضي ما قالوه انه لو نقل
ذلك المرئي الي المقدار الذي زاده الطرفان عن الوسط ان لا يرى ذلك
المرئي لوجود العلة مع انه يرى بالضرورة وقريبا ان القاعدة
التي هي المرئي اذا انتقلت طال الشعاع وطال الخطان المتوهمان ايضا
تامل وهي ماية ذراع وذراع يعني الماية الاولي والذراع الزايد
لانه يرى بعد الانتقال عن الماية الاولي ماية ذراع اخرى وذراعا
وعما ينقض عليهم المنقول محذوف اي ومما ينقض عليهم دعواهم ان
المرئية باتصال الاشعة روية الاكوان وحاصله ان هذا النقض وارد
عليهم بالنظر لما جرو عليه من ان السبب في روية الشي اتصال الاشعة
به اذ قضيته ان ما لم يتصل به الاشعة لا يرى وهو باطل بدليل روية
الاكوان وهي كما سبق عبارة عن الحركة والسكون والاجتماع والافتراق
وهي لا تتعلق بها الاشعة اذ هي من باب الاعراض والاشعة من باب
الاجسام ويستحيل ان تتعلق الاجسام بالاعراض قالوا هذا رجوع عما
قالوه اولا الي ما هو اعم منه ما اتصلت به الاشعة او قام بما اتصلت
به الاشعة وان لم تتصل به وهو الاكوان قلنا فيلزم الخ اي قط الما
رجعوا اليه وجابه معترضا علي ما قبله لانه يقتضيه ليتما مها اي الاشعة
بما اتصلت به من المطعومات والمشمومات اي ان الروايح والطعوم وان
لم تتصل بها الاشعة لكن الاشعة تتصل بما تعلقت به من المطعومات
والمشمومات ان ذلك اي روية ما قام بما اتصلت به الاشعة فيما
يقبل الروية كالاكوان والالوان لا الروايح والطعوم فانها وان قامت

بما اتصلت به الاشعة لكنها لا تقبل الرؤية   هذا اي ما ذكره المص وقوله
بان سبب متعلق بقولهم   وانه الضمير للحال والشان   والالوان عطف
على الاكوان والحركة انتقال الجسم من حيز لحيز اخر والسكون بقاؤه في حيزه
وهذا هو المتعارف والا فمن يثبت الحال يقول ان الحركة والسكون معنيان
وجوديان قائمان بمحلهما توجب كل واحدة منهما له حكما   اذ الاشعة
اجسام اي والاكوان اعراض والعرض يستحيل الخ   مماسة الاجسام اي
الاتصال بها فالمراد بالمماسة الاتصال   بالرجوع عن قولهم الاول اي وهو
انه لا يرى الا ما اتصل به الشعاع   او قام بما اتصل به الشعاع اي والاكوان
والالوان وان لم يتصل بها الشعاع الا انها قامت بما اتصل به الشعاع
فهي مرئية بذلك الاعتبار   وهذا الذي اوردتم اي من الطعوم والروائح
عندنا متعلق بقوله بعد لا يجوز وفيه تقديم المعمول على عامله
المتصل بلا الصدر اذ هو مسبوق بلا النافية وفي كون اداة النفي من
ادوات الصدر اضطراب فالمحشي ماشيا على احد القولين وقوله عندنا اي
واما عند اهل السنة فالطعوم والروائح اعراض موجودة يجوز رؤيتها
وان كانت لا ترى بالفعل   وهو مما يجوز الخ اي وح فيلزم عليهم
ان يرى مع البعد وهو باطل   ومما ينقض عليهم هذا النقض ليس
جاريا على الجهة التي جرى عليها ما قبله لان ما قبله جار على ان سبب الرؤية
اتصال الاشعة بالمرئي وهذا جار على ان ما اتصلت به الاشعة يرى
رؤية قرص الشمس من اضافة العام للخاص او للبيان   اذا علا في الجو
اي مع ان الشعاع انما يتصل بقرص الشمس ولا بالنار البعيدة الا بعد
ان يتصل بالاجسام التي بيننا وبينها فهذا يدل على بطلان ما ادعوه
من ان ما اتصلت به الاشعة يرى   وايضا الانبعاث يعني اي انبعاث
الاشعة اي خروجها من الناظر لا يكون الا بالاعتماد اي باخراجها من
الناظر الى جهة فالاعتماد وهو الاتكاء على ناظر العين لاجل ان يخرج الشعاع
منه الى جهة سبب في انبعاثه وبه يتحقق الانبعاث المسبب وحينئذ
فالانبعاث المسبب ملزوم للاعتماد والاعتماد لازم وهذا اللازم باطل
لان الرائي لا يحس في عينه باعتماد حين تخرج الاشعة فالملزوم وهو

انبعاث

انبعاث الاشعة مثلا اذ يلزم من عدم اللازم عدم الملزوم   ولا نرى
الجوارح المراد بها سباع الطير واراد بالجو ما ارتفع من الهواء   البرية بفتح
الباء نسبة للبر ضد البحر اي في الصحراء   مع ان الخ راجع للطرفين على اللف
والنشر المرتب   الابصار يتصل بالاجسام التي بيننا وبينها اي فهذه
الاجسام قد اتصلت بها الاشعة ومع ذلك لم تر فهذا يدل على بطلان
ما ادعوه من ان ما اتصلت به الاشعة يرى   فهذا الخ الاشارة راجعة
لطرف المعطوف والمعطوف عليه والمناسب ان لو قال فهذا كله مما يدل
على بطلان ما ادعوه من ان ما اتصلت به الاشعة يرى   وايضا
مما يبطل انبعاث الاشعة في الرؤية اي مما يبطل ان في الرؤية انبعاث
اشعة ووصولها للمرئي ولو عبر بذلك كان انسب   لا يكون الا
باعتماد عليها اي لا يكون الا باتكاء على محل الاشعة لاجل ان يخرج
الشعاع منه الى الجهة فقوله الا باعتماد عليها اي على الاشعة وفيه
حذف مضاف اي بالاعتماد على محلها وهو العين فاندفع ما يرد على ظاهر
اللفظ من انه ظاهر في عوده على الاشعة وهو غير مناسب من جهة
المعنى   لا يحس في عينه اعتمادا اي لا يحس في عينه اتكاء لاخراج شيء
منها   توجب خروجها اي الاشعة حقيقتها اي الاشعة وقوله فادنى
اعتماد اي بالحركة وقوله بخروجها اي الاشعة حقيقتها   قبل الرائي
اي قبل في الرد عليهم وهذا هو الاختيار والسبر المشار له في المتن وقوله
من عينيه اي من اجفانه   ولو سلم ذلك اي ما قالوه من ان حركة
الاجفان توجبها وقوله فجهات الاعتماد اضافة جهات للاعتماد نظرا
الى ان الاعتماد واخراج الشعاع يكون اليها   فاذا خص الاعتماد بجهة
منها اي من الجهات الست وقوله لزم ان لا تنبعث اي الاشعة وقوله
الى غيرها اي الى غير تلك الجهة التي خص الاعتماد بها وقوله لكنا نرى
دفعة الدفعة بالفتح المرة ورؤية الجهات الست في مرة انما يتصور مع
الدوران دورة كاملة على غاية الخفة والسرعة وحاصله انه اذا
حرك الشخص عينيه الى جهة الامام مثلا واخرج الشعاع الى تلك الجهة
ثم دار الى جهة اليمين واليسار وخلف وامام اي دار دورة كاملة

والعين مفتوحة متحركة بحركة واحدة وهي الاولى فمقتضى ما قالوه انه
لا يرى الا ما في جهة الامام لان الشعاع تابع للاعتماد والاعتماد انما هو
لجهة الامام وليس كذلك لانا نرى في تلك الحركة الكاملة بحركة العين الواحدة
ما في سائر الجهات كلنا نرى دفعة اي بحركة واحدة للجفن واعتماد
مخصوص لجهة من الجهات لكن انما يكون رؤيتنا في الجهات الست بالدفعة
الواحدة بواسطة الدوران دورة كاملة والتفات البصر للعلو والسفل
وهو على حاله والا لم تكمل الرؤية للجهات الست وقد يقال هذا انما
ينهض لو امكن في حال الدوران بخلوا عن ادنى اعتماد زائد على الاول وهو
محل نظر وظاهر المتن انه لا يمكن الاعتماد الزائد على الاول فبطل ما تخيلوه
اي من كون الرؤية بانبعاث اشعة متصلة بالمرئي ثم لزوم المقابلة الخ
لما فرغ من الكلام على بطلان لزوم الجهة للرؤية شرع في بطلان لزوم
المقابلة لما وقع في كلامه للترتيب الذكري برؤية الانسان نفسه من
اضافة المصدر لفاعله الذي هو الانسان ونفسه مفعول والبا للسببية
اي وبسبب يستحيل ان يكون الشي مقابلا لنفسه وكان عليه ان يقول في المراة
والما مثلا لان رؤية الانسان نفسه لا تختص بالمراة والما لعموم ذلك في كل
ما فيه لمعان وصقالة لعدم التضريس اي الخشونة لان شانهما اللمعان
والصقالة وقوله فانعكست الى الرائي اي فرأى بسبب انعكاسها اليه
نفسه فصار مقابلا لنفسه حكما فقولهم المرئي لابد ان يكون مقابلا اي
حقيقة او حكما لعدم قاعدة الاشعة اي وهو طرف الشعاع
المتصل بالمرئي قالوا انما يرى صورته الخ اعلم ان الكلام الاول
للمعتزلة وحاصله انهم قالوا لابد في الرؤية من المقابلة فورد عليهم ما تقدم
من رؤية الانسان لنفسه في المراة مثلا فاجابوا بان المقابلة هنا
حكمية فورد عليهم المراة والما فانقطعوا ولم يجيبوا عن ذلك الاشكال
واما الحكما فقد اجابوا عن اصل الاشكال فقالوا الاشيا ان المرئي في المراة
ليس الشخص الرائي بل المرئي صورته وصورته مقابلة له وح فتم الشرط
فقول الش قالوا الخ هذا الجواب من قبل الحكما ولا يخفى ما في سوقه في
هذا الاسلوب الموهم انه جواب من قبل الخصوم ولا منقبة اذ الخصوم

كلامهم

كلامهم جار على ان المرئي صورة منطبعة في سطح المراة لا نفس الرائي فكان
المناسب سوقه في اسلوب يوذن بانه من قبل الحكما كان يقول وقال الحكما
انما رأى لان صورة منطبعة اي في المراة والما على شكل الرائي وتلك الصورة
مقابلة له فيلزم ان لا يبصر الرائي تلك الصورة ببصر الرائي بل ببصر الما والمراة
اذ هو محلها المنطبعة فيه مع انه اذا ابصر الرائي ابصرت الصورة واذا تحرك
تحركت واذا ضحك ضحكت واذا بكى بكت فلو كان المرئي صورة منطبعة
غير الملزوم ذات الرائي لما حصلت هذه الامور لكن اللازم باطل فبطل
الملزوم وهو كون المرئي صورة الرائي لا ذاته واعلم ان مذهب اهل
السنة كما افاده الش ان المرئي في المراة ونحوها ذات الرائي بدون انبعاث
الاشعة وكلام الفقها يقتضي ان المرئي الصورة فانهم قالوا ان نظر العورة
حرام اجماعا واما نظر صورتها في المراة فلا يحرم عند الشافعية ويحرم عند
المالكية ان لا يبصر ببصره اي بل يبصر ببصر الما وتتحرك بحركته اذ
هو محلها وهو باطل بالمشاهدة يبين انه اي الحال والشان وقوله
في حال الواو تعليلية وقوله فانعكس الى الناظر اي الشخص الناظر لم
تنطبع اي في المراة والما اذ لا تثبت لها فيهما الاولى بهما واجاب
الحكما اي بجواب اخر مستقل عن السوال المذكور اولا عن الاعتراض الوارد
قوله على جواب المعتزلة كما يوهمه كلام المتن وقريب المراد في الشرح وهو
ظاهر قد يجاب بانهم التزموا ان المرئي هو الصورة المطابقة للرائي فلهم
ان يقولوا انها تطابقه في جميع كيفياته ووضعه وعا يلزم الخ لما افاد
بطلان ما جرى عليه الخصوم من اشتراط المقابلة اتبعه بالزامهم على
ذلك فقال وعا يلزم الخ وقوله غير معلوم وقوله ان لا يرا ابتدا اموخ
اعان عيان لكاية عن رؤية الاكبر والمراد بالشعاع هنا الهوا المضي على ما يقتضيه
كلامه في الشرح كالاجسام المضيئة الخارجة من المناظر المتصلة بالهوا
فقد تقدم جوابه اي جواب كون الشعاع المضي هو الذي اعان على
رؤية الاكبر والذي تقدم هو قوله سابقا قلنا فيلزم ان لا يرى الشخص من
الهوا الا قدر حدقته وايضا فنحن نراه والهوا مظلم ما نراه والهوا مشرق
فان قالوا الخ اسلوب الش مخالف لاسلوب المتن اذ ما في المتن يقتضي انهم

اجابوا بذلك وما في الشرح جار على سبيل الفرض والتقدير فالمناسب ان لو قال
قالوا الاجل مطابقة اسلوب المتن فاعنا اي بواسطة نفوذ الاشعة
فيه ليمني اي ذلك الهوا بصر رويته اي بصر روية الهوا على روية ما قابله
وهو الجسم الكبير وح فيلزم مساواة الصغير الذي هو الراي للكبير وهو
الهوا المعني بقي شي وهو ان المعتزلة صرحوا بان الهوا لا يرى للطافته
لان من شرط الروية كثافة المرئي وح فلا يتمشى الرد عليهم بهذا الكلام تامل
وهو محال اي اللازم المذكور محال لانه مساواة الصغير الذي هو الراي
للكبير الذي هو المعين وقد تقدم مثل هذا اي مثل الجواب المذكور
والمناسب اسقاط فقد لهم جوابهم بان يقول وقد تقدم مثل هذا عند
ما الزموه ومصدوق المثل في المقام هو الجواب المتقدم بقوله وايضا ما بالهم
راي من الهوا نفسه اكثر من حدقته مع ان الشعاع انما اتصل ببعضه
ولو سلم ذلك اي ما ذكره الخصوم من الاجوبة التي ارتكبوها في دفع ما اورده
عليهم الاصحاب فروية الله تعالى لخ المصدر مضاف للفاعل وقرن
المعمول باللام للتقوية اذ عمل المصدر بالفرعية ولا بنية الواو للحال
والمراد بالبنية الحدقة وقوله يهدم ما اصلوه جملة في محل الخبر عن قوله
فروية الله الخ وح ففاعل يهدم ضمير يعود على روية الله وذكره
اعتبارا باكتسابها التذكير من المضاف اليه على ان الروية ليست حقيقي
التانيث وليس في جهة اي وليس ذلك الموجود المرئي في جهة
بالنسبة للراي الذي هو الرب بحيث يكون ذلك المرئي امام الرب او خلفه
الخ يهدم تماما اصلوه اي ما جعلوه اصلا في الروية من اشتراط
الحدقة وخروج الاشعة منها وكون المرئي في جهة وان يكون مقابلا
للراي وعدم القرب والبعد المفرطين ولا يخفى ما فيه فان كلام الخصوم في
الروية بالحاسة فكيف يهدم ما هو بالنسبة اليه تعالى فهذا خروج عن
موضوع المسالة والحاصل ان الخصوم ان يقولوا الرويتان مختلفتان
بالحقيقة وبالقدم والحدوث فيجوز ان يختلفا في اللوازم والاحكام
وح فروية المولى لكل موجود من غير حدقة ولا شعاع وليس المرئي في
جهة بالنسبة للرب ولا مقابلا له لا يهدم ما اصلوه لانهم انما اصلوا الامور
التي

التي ذكروها في روية العباد الحادثة وايضا فما ثبت اي في الحديث
من ان النبي صلى الله عليه وسلم راي الجنة وهو في موضعه ولا يخفى
ما بينها وبينه من البعد اذ هي في الفلك الثامن وهو فوق الارض وقوله
وكثافة الحجب الكثيرة وصف الحجب وان كانت عيا وزن فعل الذي هو من صيغ
الكثرة بقوله الكثيرة هبالغة وقوله يمنع ما تخيلوه خبر ما من قوله فما
ثبت وما تخيلوه هو المعبر عنه اولا بما اصلوه وعبر عنه بالتخيل اشارة
الى انه لا ثبات له وذلك لان المخيلة قوة تتعلق بما لا تحقق له في الخارج
ثم ان النقض عليهم بروية النبي الجنة في موضعه انما ينهض اذا كانوا
يسلمون انه صلى الله عليه وسلم راها بحاسة بصره وهو في موضعه
وهي بموضعها وبينه وبينها تلك الحجب كما يقتضيه اسلوب الكلام
واما اذا قالوا انها نقلت له وقربت له حتى راها او قرب موضعه
لها فلا ينهض على انهم لا يقولون بوجود الجنة الان اي في دار الدنيا وانما
يقولون انها توجد في الاخرة فهم يحملون الحديث على انها صورت له
وراي صورتها وهو في محله وح فلا ينهض الرد عليهم بذلك من
موضعه اي وهو في موضعه من الاشعة اي من اشتراط الاشعة في
مقام الروية اذ لو كانت روية النبي بانبعاث اشعة لما وصلت من هذا
البعد العظيم المفرط والموانع اي وانتفا الموانع كالقرب والبعد المفرطين
يتعلق بصره بكل موجود الاولى حذف بصره لان الكلام مع الخصوم
المعتزلة وهم لا يقولون بثبوت المعاني فكان الاولى ان يقول وكونه
بصيرا يتعلق بكل موجود بنية الحدقة اي بنية هي الحدقة فالاضافة
بيانية لانها اي الاشعة اجسام وهذا سند لاستحالة انبعاث
الاشعة من ذاته تعالى لاستحالة الجهة اي التي اشترطوها في المرئي لانها
تقدمنا للمرئي وجهة للراي كل ما اصلوه اي جعلوه اصلا للروية
تتوقف عليه وبما يبطل خبر مقدم وقولهم مفعول يبطل ومقول القول
محذوف اي بما يبطل قولهم باشتراط الحدقة وانبعاث الاشعة منها
والمقابلة في الروية وقوله روية النبي مبتدا موخر التي بينه اي بين
النبي وبينها اي وبين الجنة نردها اي الاشعة وقوله لا سيما

لا معنى له هنا ولو حمل ما بعدها على الملازمة اي قوله لما وصلت الخ
لكان ظاهرا   واذا تقرر هذا اي بطلان ما اشترطه الخصوم في الروية
من الحدقة وانبعاث الاشعة منها واتصالها بالمرئي وعدم البعد بينهما
كذلك   عبارة عن معنى اي عن صفة موجودة لان المعنى هو الصفة
الوجودية والمراد بها هنا ادراك وانما قوله يقوم بمحل ماردا على الخصوم
القايلين باشتراط الحدقة   وما لم يرمن الموجودات اي كالجن والملايكة
وقوله تلك الموانع الجمع باعتبار تعدد الموجودات التي لم نر والا فعلل واحد
منع من رويتها مانع واحد وقوله قامت بالمحل اي بمحل البصر والادراك
وهو انسان العين وقوله على حسبها اي على حسب تلك الموجودات اي
على قدرها وقوله وما لم يرالخ مبني على ما سبق من ان القابل للشي
لا يخلو عنه او عن ضده والمراد بالموانع اضداد تلك الابصار في صفات
وجودية تمنع من ابصار تلك الموجودات التي لم نر   يتعلق بالمرئيات
اخرج بقوله يتعلق المعنى الموجود الذي لا يتعلق كالحياة فلا تسمى
بصرا وبقوله بالمرئيات نحو القدرة والارادة والسمع وبقوله بالمرئيات
اي بما من شانه ان يرى وهو كل موجود ولما افاد معنى البصر عند اهل
الحق وكان ذلك المعنى الذي ذكره يصدق بالقديم وبالحادث وهو في
جانب القديم واحد كما هو بخلافه في الحادث تعرض لما يحقق البصر في
جانب الحادث فقال ويتعدد في حقنا بتعددها اي بحسب تعدد
المرئيات فعلى هذا اذا قام بمحل ابصارنا ابصار وادراكات متعددة
كادراك زيد وعمرو الخ فالبصر يتعدد بتعدد المبصر في حقنا كما ان العلم
وهو الادراك القايم بالقلب في حقنا يتعدد بتعدد المعلوم   وهل
قام في العمى مانع هذا يقتضي ان المانع غير العمى مع انه عينه فكان المناسب
ان يقول وهل العمى مانع الا ان يقال الكلام على حذف مضاف اي هل
قام في محل العمى مانع واحد وهو العمى الخ   مانع واحد الخ يستفاد من هنا
ان العمى وصف وجودي لانه اطلق عليه مانعا والمانع وصف وجودي وهو
كذلك عند المتكلمين فبينه وبين البصر تقابل الضدين بخلافه عند الفلاسفة
فانه عندهم عبارة عن عدم البصر فهو غير وجودي فالتقابل بينه وبين البصر
تقابل



تقابل العدم والملكة بخلافه عند الفلاسفة فانه عندهم عبارة عن عدم البصر
فهو غير موجود في الجسم والملكة وقوله جميع الادراكات اراد بالادراكات في المقام
الابصار   لا عن انبعاث الاشعة كما تقول المعتزلة فيه ان الانبعاث عندهم
سبب للروية لا انه عينها تامل   لا عن انبعاث الاشعة كما تقول المعتزلة
في المعنى هو موضع التقدم   او في اي محل شاء اي اراد خلقه فيه   لصح اي
لجاز ذلك عقلا لان ذلك من مقدورات يفعل منها ما شا   لان ذلك المعنى
وهو ادراك المرئيات وهذا بيان للملازمة التي حكمت بها الشرطية
انما يقوم بجوهر فرد اي لا بجوهرين فاكثر لان المعنى لا يقوم بمحلين والالزم
انقسامه والمعنى الواحد لا ينقسم   ولا اثر للجواهر المحيطة به اي بذلك
الجوهر الذي قام به المعنى اي لا اثر لها في قبول ذلك الجوهر لذلك المعنى ولا
لقيام المعنى به اي انها ليست شرطا في ذلك بل الامر بيد الله فله ان يخلق
ذلك المعنى في اي محل من الجسم وقوله ولا اثر الخ طرف ثاني من طرفي بيان
الملازمة وقد اخذ هذا الطرف بطرفين طرف جاري على ابطال ان تكون احاطة
الجواهر بالجوهر الفرد الذي قام به المعنى شرطا في قبول ذلك الجوهر الفرد للمعنى وطرف
جاري على ابطال ان تكون الاحاطة شرطا في قيام المعنى بذلك الجوهر الفرد
ولما توجه للطرفين اللذين اخذهما قدم الاول فقال فانه انما يقبل   فانه
انما يقبل الخ   فانه انما يقبل الخ اي فان الجوهر الفرد انما يقبل ما يقوم به بنفسه
اي من غير شرط لان قبوله لصفة نفسية له وصفة النفس لا تتوقف على
شرط لان الصفة النفسية للجوهر من اجزاء حقيقته فالجوهر هو
الجزء الذي لا يتجزى القابل لقيام المعنى به وحيث كان قبول الجوهر
للمعنى القايم به صفة نفسية له والصفة النفسية لا تتوقف على شرط
كانت احاطة الجواهر بالجوهر الذي قام به المعنى ليست شرطا في قبول
الجوهر الفرد لذلك المعنى القايم به ان قلت   لا نسلم ان
قبول الجوهر للمعنى القايم به صفة نفسية له لم لا يجوز ان يكون عارضا
له وطاريا عليه قلت   اجابوا عن ذلك بانه لو لم يكن قبول الجوهر
للمعنى نفسيا له بل كان امرا طاريا عليه لتوقف على قبوله اياه اذ الطاري
انما يكون بشرط القبول ثم ننتقل الكلام لذلك القبول الخ فان كان

تسلسل والاتوقف على قبول اخر ويلزم الدور او التسلسل وهما باطلان
فبطل ما استلزمهما وهو كون القبول غير ذاتي ولا يصح الخ لما انهي
الكلام على ابطال كون الاحاطة شرطا في قبول الجوهر للمعني اتبعه بالطرف
الثاني وهو ابطال كونها شرطا في قيام المعني به فقال ولا يصح في
قيامه اي المعني وقوله به اي بالجوهر الفرد اذ الشرط الخ مثلا الحياة شرط قوله
في العلم فلابد ان تقوم بمحله ولا يصح قيامها بجسم اخر والا لوجد العلم
في محل بدونها وهو باطل لوجود المشروط بدون شرطه واحاطة
الجواهر بالجوهر الفرد الذي قام به المعني غير موجودة في الجوهر الفرد وحينئذ
فلا تكون شرطا في قيام المعني بالجوهر الفرد للمعني وبطل كونها شرطا في
قيام المعني به ثبت انه لا اثر للجواهر المحيطة في قيام المعني بالجوهر الفرد
وهو المدعي بقي ان بصرنا الخ مفهوم الشرط لا صافة وهو عدم
تفرد البصر في جانب القريب معتبر وانه يتفرد الخ عطف تفسير
للاشارة ونظر مسافة البصر بمسالة العلم لان مسئلة العلم قد تقدم
الاستدلال عليها كما يجوز ان يدرك الخ مصدوق ما الموجودات
اي كل موجود يجوز ان يدركه بالحدقة اذا لم يقم بالمحل اي الذي
هو الحدقة وهو اي المعني المضاد للادراك وهو ماخوذ اي
مضمون الشرطية القايلة كل موجود يجوز ان يدرك ان لم يقم بالمحل
ادراك يتعلق به لزم ان يقوم بالمحل معني مضاد ادراكه وهي ان
القابل للشي الخ اعلم ان لهم عبارتين الاولي القابل للشي لا يخلو عنه او
عن ضده والثانية القابل للشي لا يخلو عنه او عن مثله او عن ضده
والمراد بالشي علي العبارة الاولي النوع وعلي الثانية الشخص والمص قد نظر
في المتن للعبارة الاولي لانه قال وما لم ير من الموجودات فلمانع ولم يقل
او لقيام الامثال وفي اخر الكلام قد جري علي العبارة الثانية حيث
قال القابل للشي الخ تامل ونقص تلك الموانع الخ المناسب سياقه في
اسلوب التفريع لان ما سبق يقتضيه ولا يلزم الخ هذا جواب عن
ما يقال انه يلزم من تفرد الموانع بتفرد الموجودات التي لم تر قيام
ما لا يتناهي عدده بالعين من الادراكات والموانع وهذا باطل

فادراكاتها

فادراكاتها وموانعها متناهية اي وعلي هذا فعموم روية المعدومات
لغير مانع والا لزم قيام موانع لا نهاية لها بالعين وانكرت المعتزلة الخ
لما جري الكلام علي مانع البصر بالنسبة لمذهبنا كان من المناسب ان
يتكلم عليه بالنسبة الي مذهب الخصوم فقال وانكرت المعتزلة الخ
علي انتقاص البنية اي الحدقة وانتقاض الحدقة بالضاد المعجمة بمعني
تغيرها الذي لا يتحقق معه الروية بان يذهب كلها او بعضها
عرو المحل عنه اي عن المانع وذلك باطل اي وجواز عرو المحل عن
المانع وعن الادراك باطل لما سبق من ان القابل للشي لا يخلو عنه او
عن مثله او عن ضده هل هو معني وجودي الخ قضية كلام ان ايمتنا
رضي الله عنهم اتفقوا علي ان العمي معني وجودي يضاد الادراك وهو
كذلك واما قول المص في شرح الصغري العمي والبصر من باب العدم والملكة
وان العمي هو عدم البصر عما من شانه ان يبصر فهو جار علي مذهب
الفلاسفة احاد الابصار الاضافة بيانية والابصار بفتح الهمزة
كالايضاد الموت الخ هذا تنظير للايضاح وقوله احاد العلوم الاولي للايضاح
احاد الادراكات ليشمل الخ والسمع والبصر والعلم او هو اجتماع موانع
الخ من اضافة الصفة للموصوف اي او هو موانع مجتمعة كثيرة ٥
فصل ومن الجايز الخ قد حذف المترجم له والاصل فصل في الكلام
علي بعض الجايزات في حقه تعالي واعلم ان الجايزات في حقه تعالي
علي الاطلاق تؤخذ مما سلف في مقام تعلق قدرته وانما تكلم هنا علي
بعض منها لنقل مذهب الخصوم فيه وابطال ما جروا عليه وتحقيق مذهب
اهل السنة فيه خلق العباد هذا الطرف لا خلاف فيه وانما اتي به
تمهيدا لما بعده وقوله خلق العباد شامل للعقلاء وغيرهم المكلفين
وغيرهم لكن قوله بعد وخلق اعمالهم وخلق الثواب الخ يخصصه
بالعقلاء المكلفين كذا قيل وفيه ان الثواب لا يختص بالمكلفين
فان الصبي يثاب علي النوافل وخلق اعمالهم اعاد لفظ خلق لانه
قصد كل طرف من الاطراف الثلاثة علي حدته والمقصود بالاعمال
الاكتسابية والاختيارية لانها هي التي فيها النزاع ويرشحه ما بعد

من قوله وخلق الثواب والعقاب عليها وخلق الثواب والعقاب
عليها اي على الاعمال اي ان الثواب على الطاعات والعقاب على المخالفات
مخلوق لله تعالى فالمجرور متعلق بالثواب والعقاب على سبيل التنازع
والتوزيع كما قلنا لا يجب عليه شيء من ذلك اي كما انه لا يستحيل
وخص طرف الوجوب بالذكر لانه محل النزاع والاشارة راجعة لما ذكر من
الاطراف الثلاثة ولا مراعاة الخ عطف على شيء من عطف الخاص
على العام جا به ردا على الخصوم قال ابن جماعة اوجب جمهور المعتزلة
على الله تعالى مراعاة الاصلح لا المصلحة واوجب عليه اقلهم المصلحة
والاصلح ما قابله صلاح كالثواب بلا تكليف مثلا في مقابلة الثواب مع
التكليف والصلاح ما قابله فساد كالايمان في مقابلة الكفر فاذا كان
امران احدهما صلاح والاخر فساد وجب عليه تعالى ان يراعي
لعباده الصلاح منهما فيفعله دون الفساد واذا كان امران
احدهما صلاح والاخر اصلح منه وجب عليه ان يراعي لعباده
الاصلح منهما وبهذا يظهر لك ان المص قصر الرد على الطائفتين
لكن قد يقال انه لا موقع لنفي الاصلح بعد نفي الصلاح لان نفي الاعم
يستلزم نفي الاخص فالمناسب ان لو عكس والا وجب الى اخره
هذا استدلال لنفي مراعاة الصلاح والاصلح على سبيل اللف والنشر
المرتب اذ لو لا المحنة دنيوية ولا اخروية اخص من لا تكليف لان
لا تكليف يصدق بالمحنة وح فيكون رفع التكليف الصادق بالمحنة
صلاحا ورفع المحنة راسا اصلح بالعبد فالحاصل ان المحنة اعم
من التكليف والتكليف اخص منها والقاعدة ان نقيض الاخص
اعم من نقيض الاعم وح فلا تكليف اعم من لا محنة واسا لصدقه
بالمحنة فالنكتة لا محنة اصلا اصلح ولا تكليف صلاحا اذ رفع
المحن عموما اصلح بالعبد من رفع بعضها الذي هو التكليف في
المقام وان كان رفعه صلاح والا لوجب ان لا يكون تكليف لكن
التالي باطل لوجود التكليف باخبار الصادق ووقوع المحن الدنيوية
وكذا الاخروية على ما اخبر به الصادق والحاصل انه لو صح ما قالوا
ما وقع

ما وقع للانسان امر يكرهه ولكان الناس جميعا مومنين على الطريق
القويم من غير تكليف بل كانوا كلهم في الفراديس يتنعمون ابدا من غير ان يروا
الدنيا ولا تعاليها قال العلامة اليوسي واقول كيف يتصور الوجوب على الله
فان الوجوب عليه لا يخلو اما ان يكون عقليا او شرعيا فان زعموا انه
عقلي زال الاختيار عنه تعالى ولا يبقى لفعله اذ الامران اذا كان
احدهما صلاحا او اصلح يتعين عليه فعل الاخر على زعمهم فلا يبقى
للارادة او المرجحية محل لتعين الترجيح وان زعموا انه شرعي قلنا لهم
ما تعنون بكونه شرعيا اتريدون انه اوجبه على نفسه ام اوجبه
عليه غيره فان كان الاول فمجاز وايجابه شيا على نفسه فضل
منه واحسان وموضع المكن ونحن نقول به وان كان الثاني فالموجب
على الله ان كان الها اخر فهو اشراك محض وان كان غيره فهو ذهاب
الى ان المخلوق يوجب على الخالق ويامره وينهاه وهو هذيان وجنون
وهذا لعلى سبيل الحصر والفرض والا فاسندلالهم مبني على التحسين والتقبيح
العقليين على زعمهم يقتضي انه وجوب عقلي والافعال اراد
بها المفعولات لانها المتصفة بالخير والشر والنفع والضر وقوله نفعها
وضرها اي نافعها وضارها لان الكلام في المفعولات ولا يرد الخير والشر
لانهما اسمان مستوية اي من جهة حدوثها والافعال كلها
اي وافعاله تعالى كلها فال عوض عن الضمير وهذا توجه الى الكلام
على افعاله تعالى بالنسبة الينا لان اتصافها بالخير والشر انما هو
بالنسبة الينا واما بالنسبة اليه تعالى فكلها خير ويستحيل فيها
التنويع وانتقل الى هذا قبل ان يستوفي قوله قبل لا يجب عليه شيء
من ذلك ليتوصل الى سره لانه لا يتوصل اليه الا بذلك الانتقال
على باهر قدرته الخ الاضافة في تلك الاطراف من اضافة
الصفة للموصوف اي مستوية في الدلالة على قدرته الباهرة اي
الغالبة وعلى علمه الواسع اي الذي لا يخرج عنه شيء وعلى ارادته
النافذة اي التي لا يردها شيء لا ينطرق الخ لما بين ان فائدة
افعاله بالنسبة الينا الدلالة على باهر قدرته وسعة علمه ونفوذ

اراد منه احد بتكلم عليها بالنسبة اليه فقال لا ينطرق لها اي واذا كان
لا ينطرق لذاته العلية منها كمال ولا نقص فلا يجب عليه تعالى فعل شيء منها
ولا يستحيل عليه عدم شيء منها ومن هنا استفيد سر قوله سابقا
لا يجب عليه شيء من ذلك كمال الله الخ هذا اسس لقوله ولا ينطرق لها
والتشبيه بان لا يقتضي خصوص الانقطاع بل الجملة فلذا احتاج لقوله
وهو الان على ما كان عليه اي كان الله في الازل بجلاله وعظمته
وساير صفاته العلية وهو الان على ما هو عليه من الاتصاف بتلك الكمالات
واذا كان كذلك فتلك الافعال لا ينطرق لذاته منها كمال لان كماله الذي
هو به الان هو كماله الازلي قبل وجود تلك الافعال فاكرم سبحانه
وتعالى الخ اي على وجه الفضل والاحسان وليست افعاله تعالى معللة
بعلل معللة كما توهمه الخصوم ولما كان هذا التفريع يقتضي
بطلان محل النزاع وهو كون افعاله تعالى معللة كان من المناسب
ذكره على حسب ما يقتضيه التفريع فقال لا لميل اليه بمجرد فضله
تاكيد لقوله اكرم كتفرات بعيني لان الاكرام انما يكون على وجه
الفضل لانه لا يقال اكرام الا اذا كان خاليا عن علة لا لميل اليه
اي لمحبة وهذا محترز الفضل وقوله او قضا حق ايجاب يكون للشخص
الذي اكرمه الله حق واجب على الله فاكرمه الله لذلك الحق وفي هذا
رد على المعتزلة صراحة وقوله بفضله رد التزاما واما قوله لا لميل
فليس فيه رد اذ ليس هناك من يعتقد ان الاعطاء للمحبة
دعود عطف على قوله فاكرم وهو راجع لقوله لا ينطرق اليه نقص
وقوله انواع النعيم اي حسيا ومعنويا وكذا يقال في الجحيم وقوله
ولا الضر عطف سبب على مسبب لان الغيظ ينشا عن الضرر
وقوله ولا اشتفا غيظ لم يتعرض به الرد لانه لم يقل به احد وكان
الاولى ان يقول ولا التشفي من غيظ لانه يقال اشتفي بكذا اشتفا
وتشفيت من غيظي تشفيا والمناسب هنا الثاني لا الاول كما
جرى عليه المص كذا في العكاري نقلا عن الجوهري مما يجب خبر
مقدم وقوله ان يعتقد فاعل يجب وقوله ان افعال الله مبتدا
موخر



موخر وخالفهم المعتزلة الخ لما افاد مذهب اهل الحق في الافعال
بالنسبة اليه تعالى وانه لا يجب عليه منها شيء اتبعه بما للمعتزلة في ذلك
وانهم اوجبوا على الله تعالى من ذلك امورا منها مراعاة الاصلح للعباد
وهو مذهب جمهورهم كما سبق وانما اوجبوا عليه هذه الامور لتوهمهم
ترتب الذم والنقص على تركها اللطف هو لغة الرفق واما في
اصطلاح الاصوليين فقيل هو خلق قدرة الطاعة فهو مرادف للتوفيق
وقيل ما يقع عنده صلاح العبد اخرة كالطاعة والايمان دون
فساده كالكفر والعصيان وقيل ما ذكره الشارح خلق الشيء مصدر
مضاف للمفعول اي خلق كل شيء يوجب الخ وذلك كالقوة وسلامة
الالات والكمال العقل ونصب الادلة ونحو ذلك كالرزق والاجل
من غير ان ينتهي اي اللطف وقوله الى حد الالجا الاضافة في حد الالجا
بيانية اي الى الحد الذي هو الالجا اي بان يسلب الاكتساب والاختيار
بحيث يكون العبد مضطرا لان هذا يخرج عن اللطف وهو قبيح عندهم
لانهم يجعلون الالجا ويوجبون اقدار العبد المطلق كما ذكر المص بعد
وازاحة العلل اي ازالتها واذهابها عنه اي عن المطلق حتى انه
الخ غاية لوجوب تلك الاطراف الثلاثة على الله وضميرانه وفاعل
اخل يعود على الله تعالى والاشارة راجعة للاطراف المذكورة لكانت
لهم خصومة اي لكان للعباد خصومة لله تعالى ويطالبونه بفعلهم
عن ما يقول الظالمون اي من وجوب شيء عليه ومخاصمة
احد له اذ لا يجب عليه شيء ولا حق لاحد عليه حتى انه يخاصمه بترك
في حقه في التزام اي المقدور لانهم يثبتون مخاصمة العبيد لله
ومنازعتهم له فيما قدره عليهم من عجز ونحوه ومطالبتهم اياه بفعلهم
فينسبون الظلم للمولى سبحانه في انزاله العمى مثلا بهذا الرجل ويقولون
لهذا الرجل مخاصمة للمولى في انزاله العمى به ومطالبته بحقه والظاهر
ان هذا الحديث من باب الاخبار بالمغيبات وعاهوات فهو اية من
اياته صلى الله عليه وسلم ومنهم من فهم ان وجه تلقيبهم بالخصمية
اثباتهم المنازعة في القدر فنسبوا اليه ثم دليل فساد مذهبهم الخ

لما افاد مذهب اهل الحق اولا واتبعه بمذهب المعتزلة توجه الي ما يظهر
فساد مذهب الخصوم ويحقق مذهب اهل الحق لانهما علي طرفي نقيض
فبين فساد احدهما صحة الاخر وذكر المعقول والمنقول دالا على طرف المعقول
منقولا اما المعقول فلانه فاعل الخ وكان المناسب اسقاط قوله لا بالايجاب
والطبيعة وقد سبق برهان ذلك لانها مسالة الخصوم لا يقولون بانه
تعالى فاعل بالاختيار وان الفاعل بالاختيار هو الذي يتاتي منه
الفعل والترك   لا بالايجاب اي لا فاعل بالعلة   وقد سبق برهان
ذلك اي برهان كونه فاعلا بالاختيار لا بالعلة ولا بالطبيعة
فلو وجب عليه فعل الخ فاذا كان امران احدهما صلاحا او اصلح
تعذر فعل الاخر عليه بزعمهم وتعين ان يفعل الصلاح او الاصلح
واذا تعين عليه ذلك لم يكن مختارا في فعله وقضيته ان الوجوب
ينافي الاختيار والامر ليس كذلك الا ترى ان وجود كل من الجوهر
والعرض على سبيل الاختيار مع انه اذا اقتصر ايجاد احدهما يجب ايجاد
الاخر ولا ينافي ذلك الاختيار فليكن ايجاد العبد ونحو اللطف كذلك
واجيب بانه فرق بين مسالة الجوهر والعرض وبين مسالة العبد ونحو
اللطف فان الربط في مسالة ايجاد الجوهر والعرض عقلي فيقتصران معا
او يتركان معا واما اقتصار احدهما دون الاخر فمستحيل لا تتعلق به
القدرة بخلاف مسالة العبد ونحو اللطف فالربط بينهما ليس بعقلي
ولا عادي فيصح ان يقتصرا معا او يتركا معا او يقتصر احدهما دون الاخر
لما كان مختارا قد منع الخصم هذه الملازمة وقال لا نسلم ان الوجوب
ينافي الاختيار الا ترى ان الصلاة واجبة ومع ذلك تقع بالاختيار
ولا فرق بين القديم والحادث فالمولى وان كان مختارا لكنه يتعلق
به الوجوب العقلي بمعنى انه يلزم على تركه للامر الواجب كاللطف كمال
العقل النقص ولا منافاة بين الوجوب والاختيار بل الوجوب
يجامعه بخلاف الايجاب فانه لا يجامعه ولذا لا يعقل ترك ما كان
بالايجاب بخلاف الوجوب فانه يعقل تركه وان كان يلزم عليه النقص
وقد يقال ان تركه نقص وهو محال فيكون ترك الواجب محالا تامل
قوله اذ

قوله اذ المختار الخ بيان للملازمة اي ولو كان شيء واجب عليه تعالى ما تاتي
تركه لان تركه نقص وهو محال   ولان الموجب اي الذي اوجب عليه
تعالى فعلا من الافعال ان كان الخ وهذا استدلال اخر نظر الي ان الحكم
الذي هو الايجاب لا بد له من مقتضي وذلك المقتضي اما ان يكون قديما
واما ان يكون حادثا او لا واسطة بينهما فان كان الاول لزم قدم
الفعل وان كان الثاني فلزم اتصاف ذاته بالحدوث وكلاهما باطل
لزم قدم الفعل اي لان اثر الموجب القديم قديم وربما نوقش بانه
قد ينشا عن القديم حادث فالازلي موجب فيما لا يزال   وان كان
حادثا بعينه وقلنا انه قائم بذاته تعالى واما ان كان غير قائم بذاته
نقلنا الكلام لموجب احداثه ولزم التسلسل   فهو سبحانه الخ
مفرع على الاستدلال السابق اي واذا علمت انه لا يجب عليه فعل من
الافعال عملا بما ذكر من الادلة فهو سبحانه لا يتجدد له بفعل من الافعال
كمال فيجب ولا بتركه نقص حتى يستحيل   بل هو الكامل الخ هذا
راجع لمضمون قوله في المتن لا يتطرق لذاته العلية ذلك فيما لا يزال
من ذلك كمال ولا نقص وقوله في ازله ولا فيما لا يزال راجع لمضمون قوله
في المتن كان الله ولا شيء معه الخ   وانما الافعال الخ اي فثمرة
الافعال انما هو دلالتها على وجوده الخ لا تحصيل كمال له تعالى فلا
يتوقف وجوده ولا اتصافه بشيء من الكمالات على وجود الافعال
وان كانت دالة عليه لان الدليل لا يلزم انعكاسه وعبارة الشيخ
تقتضي ان ثمرتها الدلالة على المعرفة وفيه تسمح فالاولى حذف لفظ
المعرفة   على حسب ما هو مقرر اي في مقام الاستدلال على ذلك
وحاصله ان وجود الشيء بعد عدمه يستلزم موجدا والموجد
لا بد ان يكون حيا قادرا عالما الى غير ذلك من الصفات التي يتوقف
عليها الفعل   واية الخ هذا الدليل ناف لقول الخصوم بوجوب
مراعاة الصلاح والاصلح واتى به وان كان الدليل السابق
شاملا لهما بحسب عمومه اهتماما به ولاجل شمول الدليل السابق
لنفيهما وبطلان كون مراعاتهما واجبة عليه ارتكب لفظة ايضا

لما فيه الخ بيان للملازمة ثم استشعر سؤالا واردا على هذا الدليل
توجه لتقريره ودفعه بقوله فان قيل الخ وقوله من تعريضه للمعصية
اي وللثواب لان التعليق مستلزم التعريض لكل من الامرين وحينئذ
فقوله فان قيل الخ لا محل له بعد بيان الملازمة واجيب بان معنى
قوله انما كلفه ليثيبه اي ليكون الثواب راجحا على المعصية
فالاجنبة لم تعلم مما تقدم من بيان الملازمة من تعريضه للمعصية
اي ولا اصلاح فيها قلنا هو فاد الخ اي وذلك اصلح له ولو
وجب عليه الاصلح عطف على قوله لو وجب عليه صلاح فهو مبطل
لقول الخصوم بوجوب مراعاة الاصلح فهو من تتمة الدليل وهو قوله
وايضا الخ لان الاصلح له الخ بيان للملازمة وفيه ان عدم الخلق بالنظر
للعذاب صلاح لا اصلح لما خلقهم في الدنيا اعلم ان خلقهم في
الجنة اصلح بالنسبة لخلقهم في الدنيا متعين واما اذا نظر للدنيا
باعتبار ما فيها من الهموم والالام كان خلقهم في الجنة صلاحا لا اصلح
وبالجملة اي واقول قولا ملتبسا بالجملة اي الاجمال اي واقول
قولا مجملا قاطعا النظر عما مر من الادلة المبطلة لمراعاة الصلاح
والاصلح لو وجب عليه الاصلح لما وجدت محنة الخ بيان للملازمة
ان الاصلح لنا انما هو عدم وقوع المحن والتالي باطل اما في الدنيا
فلمشاهدة المحن واما في الاخرة فلورود النصوص الدالة على وقوعها
ان لم يكن من اهل النجاة والجبائي اي ابو هاشم الجبائي وقد كان
شيخا للاشعري لان الاشعري في ابتداء امره كان معتزليا وكان
مقدما على نظرائه في الاعتزال ثم رجع لمذهب اهل السنة فكثر
التعجب منه وسال عن ذلك فاخبر انه راى النبي صلى الله عليه
وسلم في المنام في رمضان ثلاث مرات في كل عشر منه مرة وفي كل مرة
يامره بالرجوع عن مذهب الاعتزال ونصرة مسيلة الرؤية واثباتها
على ما نطق به الكتاب والسنة وعدم القول بخلق القران والقضاء والقدر
وان الله قادر على كل شي فانتهض من اخر نومته ونصرت هذه
الطريقة ويذكر ان المناظرة التي ذكرها المص عقب هذه الرؤيا فرجع بعد
هذه

هذه المناظرة التي ذكرها المص الى المذهب الحق وهذا اول ما خالف فيه الاشعري
المعتزلة والاخر مات بعد البلوغ كافرا قيد البالغ بالموت كافرا
او مؤمنا ولم يعتبر من مات قبل البلوغ بشي كانه لكونه لا يحكم له بشي
وفي ذلك نزاع اما الصغير ففي الجنة اي في الدرجة السفلى منها
بدليل ما بعده وهذا خلاف ما في المواقف من ان هذا لا يثاب ولا يعاقب
وهو الانسب بالتحسين العقلي واما الكافر الكبير فيه ان المقابل
للصغير انما هو الكبير لا الكافر فكان المناسب ان يقول واما الكبير
فالكافر في النار والمؤمن في الدرجات العلا من الجنة فجعل المقابل
للصغير الكبير وتقسيمه لمؤمن وكافر فالاصلح في حقك الاولى
فالصلاح في حقك التي هي من اعظم غنيمة وصف للسلامة
بل وكل ذلك لا محل لهذا الانتقال لان المقصود هو ذلك وان كان الغرض
في واحد فيقول الاولى فيقولون كما في بعض النسخ فبهت
الجبائي اي انقطعت حجته ولم يقدر ان يجيب بكلمة وبهت يستعمل
مبنيا للمفعول ومبنيا للفاعل مثلث العين وقف حمار الشيخ اي
الجبائي ووقوف حماره كناية عن عجزه في تلك المسيلة كما يعجز الحمار في
العقبة ويصح ان تكون الاضافة للبيان ثم قال اي الشيخ تعالى
اي تنزه وقوله ان توزن فاعل تعالى اي تعالى وزن احكام ذي الجلال
بميزان الاعتزال اي بقواعده كقولهم يجب على الله فعل الصلاح والاصلح
واحكام ذي الجلال مثل قولهم الرزق واجب عليه كمال العقل واجب
عليه لان ذلك صلاح فمعنى وزن تلك الاحكام بالقواعد اثباتها
بها بان يقال الرزق مثلا صلاح وكل صلاح واجب عليه فالرزق
واجب عليه وهكذا واما المنقول عطف على قوله اما المعقول
لا يسال عما يفعل الخ هذا يرد قول المعتزلة لو لم يفعل
المولى بعبده ما هو اصلح له لكان له الخصومة معه ويطالبه
بحقه فقولهم باطل لانه لا يسال عما يفعل ولو شاء ربك الخ فيه
رد على المعتزلة في قولهم ان الله لم يترك شيئا مما هو صلاح للعبد
عاجلا او اجلا الا فعله وانه فعل بكل عبد الالطاف التي يقدر عليها

وليس في الوسع لطف يعم الناس جميعا اي ليس عنده لطف لو خلقه
للناس لآمنوا جميعا وكانهم لا يعرفون هذا الجزء بل هذا مستحيل
عندهم لا تتعلق به القدرة   ونحو ذلك اي نحو ما ذكر من الايتين
ومن النحو الحديث السابق وهو قوله عليه السلام القدرية خصماء الله
في القدر   ليست علة عقلية الخ اي بل علامة شرعية عليهما
لما عرفت الخ هذا سند لقوله ان الاعمال ليست علة عقلية الخ اي واذا
كانت مستوية بالنسبة اليه فكيف يكون بعضها علة في الثواب
وبعضها علة في العقاب كما قال الخصوم   من استواء الافعال اي
افعال العباد كلها بالنسبة اليه تعالى من حيث استنادها له تعالى
من غير واسطة   وما انبنى عليه منها اي من الافعال وهذا من
الاطراف المشار اليها ثم اسند ذلك الطرف بقوله وانما الخ اي لان الافعال
علامة الخ   بين الشرع الخ اي فالطاعة تدل على حصول الثواب
لفاعلها والمعصية تدل على حصول العقاب لفاعلها كما واقعة
على الثواب والعقاب وضمير تدل للافعال في الصلة جرت على غير
من هي له   بينهما اي بين الفعل وما يدل عليه من ثواب او عقاب
وتسمية الخ هذا جواب عن سؤال وارد على مضمون قوله وما
انبنى عليه منها وعلى سنده وحاصله كيف تقولون الثواب محض الفضل
والعقاب محض العدل والافعال علامة مخلوقة لله تعالى وقد جاء
ان تسمية الثواب والعقاب جزاء والجزاء انما يكون في مقابلة الاعمال
لسبق ما يدل عليهما اي لسبق ما يدل على الثواب والعقاب شرعا
والذي يدل عليهما هو الاعمال وحاصل هذا الجواب ان الاعمال
لما كانت امارة دالة على ما اراد الله بمن اتصف بها في عقباه من
ثواب او عقاب صار الثواب والعقاب الحاصلان عقب هذه الاعمال
شبيهين بالجزاء الحاصل عقب سببه بجامع ان كلا تقدمه ما يدل عليه
فحسن اطلاق الجزاء على الثواب والعقاب كما مر   وقد ورد الى اخره
هذا ترشيح لقوله سابقا وما انبنى عليه من الاعمال او عوقب فبمحض
فضله او عدله وانما الاعمال الخ   لفضلة النار اي للبقعة الخالية
منها

منها قال اليوسي لو قال يخلق لفضلة الجنة من غير ذكر النار لكان اولى
لان هذا الثابت بلا نزاع اخرجه البخاري في تفسير سورة ق وما ذكره
المص اخرجه البخاري ايض في كتاب التوحيد قال ابن حجر عن القابسي
المعروف في هذا الموضع ان الله ينشئ للجنة خلقا واما النار فيضع
الرحمن فيها قدمه فتضيق ويزوى بعضها الى بعض وتصير ممتلئة
ولا اعلم شيئا من الاحاديث انه ينشئ للنار خلقا الا هذا الحديث اهـ
وجزم ابن القيم ان هذه الزيادة غلط واحتج بان الله اخبر بان جهنم
تمتلئ من ابليس واتباعه وكذا انكر البلقيني هذه الزيادة واحتج
بقوله ولا يظلم ربك احدا اهـ قال اليوسي ثم رايت كلام عز الدين
احتج بما ذكر المص من ان الله يخلق للنار اقواما وللجنة اقواما والمعول
عليه ما مر اهـ والمستفاد من النصوص كما قال شيخنا العروي ان الجنة
اوسع من النار وان المراد بوضع الرحمن قدمه في النار تجليه عليها بوصف
الكبرياء على مذهب الخلف   وكلا النوعين اي الثواب والعقاب
وهذا شروع في الكلام عليهما بالنسبة للخلق وقوله على سعة ملكه
من اضافة الصفة للموصوف اي على ملكه الواسع والملك في الاصل
التصرف في الامر والنهي والمراد به هنا مطلق التصرف في المخلوقات
اي على كثرة مملوكاته ويحتمل بقاء الملك على حقيقته والمراد
بسعته قوته   على سعة ملكه اي لانك اذا نظرت الى الثواب وما
احتوت عليه الجنة من انواع النعيم التي لا تحصى دل كل منهما على
سعة ملكه تعالى   وانقياد الخ اي ان الثواب والعقاب كل منهما
يدل على انقياد جميع الممكنات ما وجد منها وما لم يوجد لقدرته تعالى
وارادته وذلك لان الممكنات بعضها يثاب بدخول الجنة وبعضها
يعاقب بدخول النار وبعض لا ولا كالبهائم فدل ذلك على انقيادها
لقدرته وارادته ثم ان انقياد ما وجد من الممكنات لقدرته وارادته
ظاهر واما انقياد ما لم يوجد منها للقدرة والارادة فبطريق التماثل
بين الممكنات   وعدم تناصبها عطف على ما يليه وهو انقياد
جميع الممكنات او على الاول الذي هو سعة ملكه وعلى كل حال

فهو من الاطراف المدلول عليها بالنوعين والضمير في تفاصيلها عايد علي
الممكنات فهو علي تقدير تفاصيل جميع الممكنات ودلالتها علي عدم
تفاصيل ما تعلقت به القدرة تنجيزا ظاهر وعلي ما سواه بطريق التماثل
بين الممكنات علي باهر قدرته اي قدرته الباهرة اي الغالبة كل منها
اي من الممكنات واقع علي ما ينبغي اي علي الوجه الذي ينبغي وقوعه
عليه وبين ما ينبغي بقوله من جريه الخ ولا يخفي وجه تقديم العلم
علي الارادة اه بهي تأبعد لا من غير ان يتجدد له بذلك اي بما ذكر من
الممكنات كمال لا في ذاته ولا في صفاته لا حالا اي في الدنيا ولا ماما لا
اي في الاخرة فالرب سبحانه كامل مطلقا فالوجوب الخ اي واذا
كان لا يتجدد له شي من الممكنات كمال في ذاته ولا في صفاته فوجوب شي
منها عليه تعالى محال فقوله فالوجوب الخ مفرع علي مضمون ما تقدم
وهو في طرف الوجوب ظاهر واما في طرف الظلم فهو بطريق التبع ثم
ابتع هذا التفريع بسند فقال اذ الوجوب الخ لان الوجوب
يستدعي الخ اي لان وجوب الشي يقتضي صعوبة معاناته
وتفاصيله وما احتوت عليه الجنة يحتمل ان يكون عطف تفسير
او من عطف الخاص علي العام اعتنا به والمراد بالجنة دار الجزا فتعم
جميع افرادها كجنة الماوي والفردوس الخ من دقايق النعيم اي من
انواع النعيم وهذا بيان لما احتوت عليه الجنة وقوله الخارقة للعوايد
صفة للدقايق قط اي فيما مضي من الزمان والمال ان الغلب
والي مثلها من دقايق العذاب الخ ظاهر الاسلوب انه عطف علي قوله
الي الثواب والمناسب لذلك ان لو قال والي مثله وفي اطلاق المثل
علي المغاير تجوز وكانه عطفه علي الدقايق لانها مفسرة للثواب
كما مر علي احد الاحتمالين من جعل العطف للتفسير وح فالضمير في مثلها
عايد علي الدقايق فايق والمثلية راجعة لنفس الدقايق والمراد بدقايق
العذاب انواعه وفي عطف قوله وما احتوت عليه جهنم الخ علي قوله
مثلها من دقايق العذاب ما سبق من احتمال العطف للتفسير او عطف
خاص علي عام اعتنا به والمراد بجهنم دار العذاب فيشمل جميع انواع

طبقاتها



طبقاتها كل ذلك اي المذكور من انواع النعيم وانواع العذاب
لا يوجب الخ والمناسب ان لو جا بهذا في اسلوب يصح جعله جوابا للشرط
قبله بان يقول يجد كل ذلك لا ذلم يات بجوابه وقوله لا يوجب الخ يجده
كمال الذاته اي وانما تكون دالا علي الكمال القايم به تعالى وعلي سعة
ملكه وانقياد جميع الكاينات اليه كما قرر بل كل كمال الخ اضراب
انتقالي والظرف في قوله الازل متعلق بما افهمه الكلام قبله ولا يوجب
له فعله الخ عطف علي قوله لا يوجب اي ان كل نوع من انواع الثواب
والعقاب لا يوجب تجدد كمال لذاته حتي يكون ذلك النوع واجبا
عليه ولا يوجب له فعله او تركه نقصا حتي يكون فعله او تركه مستحيلا
عليه وانظر ما وجه التعبير في جانب النقص بالفعل والترك وفي جانب
الكمال بالفعل فقط كذا في المعاري واما فايدتها اي الدنيا فيوف
والمناسب للسياق ان لو قال وفايدتهما اي النوعين من الثواب
والعقاب وسمة جلاله مرجع الجلال في حقه تعالى للقهر والغلبة
ومرجع الجمال الي الانعام فلذا عبر في جانب الجلال بالسمة وفي جانب
الجمال بالعظيم والاضافة في الطرفين من اضافة الصفة للموصوف
بل لم يزد فاوقوع النوعين الخ هذا اضراب انتقالي اي لم يزد ما
سبب وقوع النوعين اللذين هما الثواب والعقاب وسببهما
هو الطاعة والمعصية ويقدر هنا المضاف اذ فيه ما يرد علي ظاهر
العبارة من انه يقتضي وجود النوعين وتحققهما الان والامر ليس
كذلك وكلمة الاضداد اي الامور المتضادة وهذا عطف تفسير
لوقوع سبب النوعين لان الطاعات مضادة للمعاصي التي هي
اسباب النوعين بعظيم اختياره انما كان خلقه للامور المتضادة
يدل علي انه فاعل بالاختيار لانه لو كان فاعلا بالعلة او الطبيعة
لكان الصادر عنه شيا واحدا لان معلول العلة ومطبوع الطبيعة
لا يختلف لان تاثيرهما بالمناسبة والشي الواحد لا يناسب الضدين
ولان العلة والطبيعة لا يخصصان مثلا عن مثل كما مر وسعة
ملكه اي قوة تصرفه وانه ليس مجبورا فيه رد علي المعتزلة الذين

اوجبوا عليه مراعاة الصلاح والاصلح لانه لو وجب عليه شي كان مجبورا فلا يكون فاعلا بالاختيار وصدور الامور المتضادة عنه يدل على انه مختار

ومن هنا لما انهى العلام على نفي الوجوب لشي من الافعال عليه تعالى اتبعه بالعلام على مسالة نفي الغرض في جانبه تعالى ولما كان نفي الغرض لازما لنفي وجوب شي من الافعال اتى بما يوذن بذلك فقال ومن هنا اي وهو عدم وجوب شي من الافعال عليه تعالى اي من اجل ذلك استحال ان يكون فعله لغرض وهو الباعث على الفعل لانه لو كان له غرض الخ هذا سند لاستحالة كون فعله لغرض وضمير انه عايد على الله والضمير المستتر في اوجب عايد على الغرض والبارز عايد على الفعل والمجرور بعلى عايد على الله اي لاوجب ذلك الغرض الفعل على الله والا لم يكن علة بيان للملازمة وقوله فيكون مقهورا الظاهر من العبارة انه مفرع على التالي الذي هو قوله لاوجبه عليه وابطله بقوله كيف وربك يخلق الخ وبطلانه يستلزم بطلان ما استلزمه وهو المقدم وهو كونه تعالى له غرض في فعل واذا ابطل هذا ثبت نقيضه وهو انه لا غرض له في فعل ولا يخفى ما في هذا من عدم الجري على الصناعة فالاولى ان يجعل قوله فيكون مقهورا دليلا للاستثنائية المحذوفة اي لكن التالي باطل لانه لو اوجب الغرض عليه الفعل لكان مقهورا كيف يكون مقهورا اي لا يصح ذلك والحال ان ربك يخلق ما يشا ويختار فكيف استفهام انكاري والواو بعدها للحال

وايضا فالغرض اما قديم الخ هذا دليل ثان يقتضي ابطال الغرض باعتبار وصفه بالقدم او الحدوث كما ان الاول اقتضى ابطاله نظرا لحكمه الذي هو الايجاب للفعل فيلزم قدم الفعل لان الغرض علة وشان المعلول ان يقارن علته في الخارج وان كانت علته متقدمة عليه في التعقل وقد مر الخ الواو للحال او حادث فيفتقر الى اخره وجه ان الغرض اذا كان حادثا كان من جملة الافعال فيفتقر الى غرض ثم ننقل العلام لهذا وهكذا فان وقف على الغرض الاول لزم الدور وان لم يقف ثبت التسلسل وكل من الدور والتسلسل محال لما سبق وبهذا انظهر لك ان المناسب في المقام حمل التسلسل

على معناه

٢٩٦

على معناه الاعم لا ما يقتضيه ظاهر التفريع بعد وهو قوله فيودي الى حوادث لا اول لها من حمله على معناه الاخص فيودي الى حوادث اي الى ثبوت حوادث الخ وقد مر بطلانه المناسب وقد مر بطلانها اذ الضمير عايد على حوادث وهذا سند للاستثنائية المطوية القايلة لكن التالي باطل وهو اثبات حوادث لا اول لها فالواو تعليلية

وايضا فالغرض الخ هذا وجه اخر لابطال الغرض باعتبار ذاته يعود اليه او الى خلقه او مانعة خلو تجوز الجمع وقوله والاول اي وهو كون الغرض مصلحة تعود الى خلقه وقوله ولانه قادر الخ سند ثاني لاستحالة كون الغرض مصلحة تعود الى خلقه وهذا السند جار على التسليم الجدلي وارخا العنان للخصم ولهذا اخره اي سلمنا وجوب مراعاة الصلاح لكن هو قادر على ايصال تلك المصلحة لخلقه بدون واسطة الفعل وح فلا يصح ان يكون الغرض مصلحة عايدة على الخلق والضمير في قوله لانه عايد على الله ولانه يلزم الخ وهذا سند لابطال كون فعله تعالى لمصلحة مطلقا سوا كانت عايدة على الخلق او على الخالق وظاهر المتن انها لابطال كون الغرض مصلحة عايدة على الخلق وانه سند ثالث وليس كذلك ووجه لزوم ما ذكره ان الغرض اذا كان مصلحة والمصلحة لابد لها من مقتضي وموجب لحصولها وذلك المقتضي ان كان نفسها لزم تعليل الشي بنفسه وان كان ذلك المقتضي شي اخر نقلنا العلام لذلك الثاني فيلزم اما تعليل الشي بنفسه او التسلسل فقوله ولانه يلزم فيه الضمير المنصوب بان والمجرور بفي عايدان على الغرض الذي هو المصلحة وقوله لتنقل العلام الخ سند للازم بحسب طرفيه اعني تعليل الشي بنفسه والتسلسل

وانه مختار في جميعها عطف تفسير لاستوا الافعال بالنسبة اليه فيكون مرجع الاستوا هو ما ذكر لكن لا يخفى ان ثبوت كونه تعالى مختارا لم يتقدم صراحة بل بحسب الاستلزام والذي تقدم صراحة نفي الوجوب ولذا اقتصر عليه في المتن اي لا علة الخ تفسير لقوله ان لا يكون له غرض الخ وقوله مشتملة على حكمة ظاهره ان الحكمة مغايرة للعلة وهو كذلك لان الحكمة ما يحصل من ترتب الحكم على العلة من جلب

اليه وقوله لاستلزام
اتصاف ذاته العلية
بالحوادث اي وهي المصلحة
العايدة عليه لعدم دخول
الخ هذا سند لاستحالة
كون الغرض مصلحة تعود
اليه

مصلحة او دفع مفسدة واما العلة فهي الامر الباعث على الشي مثلا العمد
العدوان علة لشرع القصاص والحياة الحاصلة من ترتب القصاص على القتل
العمد العدوان حكمة وكذلك اخراج الماء علة باعثة على حفر البير والشرب من
ذلك الماء وسقي الزرع منه حكمة لانها مصلحة حاصلة من ترتب الحفر على
اخراج الماء بتمثيل صفة للعلة المذكورة واشار الشارح بهذا او بقوله
بمراد معنى الغرض الخ الى ان المنكر انما هو القول بالعلة الباعثة لله تعالى
على الفعل واما مجرد الحكمة والمصلحة فلا تنكر اذ افعال الله محكمة متقنة
مشتملة على حكم وعلى مصالح لا تحصى راجعة الى مخلوقاته لكنها ليست
اسبابا باعثة على اقدامه وعللا مقتضية لفاعليته فلا تكون اغراضا
له ولا عللا غائية لافعاله حتى يلزم استكماله بها بل تكون غايات ومنافع
لافعاله واثارا مترتبة عليها وما ورد من الظواهر الدالة على تعليل
افعاله تعالى فهو محمول على الغاية والمنفعة دون الغرض والعلة
الغائية على هذا المطلب اي وهو نفي الغرض في افعاله لا اثباتي له
تركه توكيد لقوله لعان ذلك الفعل واجبا عليه ان يشتمل الفعل الخ
خبران فهو تفسير للغرض وانظر هذا التفسير مع ما اقتضاه كلامه
سابقا فان كلامه هنا تقتضي ان الغرض هو العلة المشتملة على
حكمة الباعثة على الفعل فهما متغايران والتحقيق ما هنا فيكون
اي الغرض والا لم يكن غرضا لهذا تفسير لقوله فيكون موجبا للفعل
اي وان لا يكن موجبا للفعل لم يكن غرضا اي للفعل علة فيه فلفظ
غرض ولفظ علة منصوبان والثاني بدل من الاول او بيان عند من يجوزه
في النكرات بيان للاستثنائية هذا اخراج عن اسلوب المتن وان
كان مناسبا للصناعة اذ المختار الخ هذا تفسير لعدم اختياره
المساوي لقهره قوله وقد علمت الخ مرتبط بقوله لما يلزم عليه من
قهره وعدم اختياره قال تعالى الخ هذا تفسير تعلق على بطلان
الاستثنائية بعد العقلي الثاني اي من الاوجه التي يستدل بها
على بطلان الغرض وهذا الوجه جار على بطلانه باعتبار وصفه
بالقدم او الحدوث وهو لا يخرج عنهما بخلاف الاول فانه جار على
بطلانه



بطلانه باعتبار وصفه بالقدم او الحدوث وهو لا يخرج عنهما
بخلاف الاول كانظر الى انه تقتضي ايجاب الفعل عليه تعالى الذي هو
ممنوع فيجب قدم الفعل اي لان الغرض اذا كان قديما لزم قدم الفعل اذ
هو معلول له والفرض ان اقتران المعلول بعلته لفوات غرضه المراد
بالغرض هنا المبحوث عليه الذي هو الفعل لا الغرض بالمعنى السابق الذي
هو الباعث اذ هو من جملة الخ توجيه للتفريع وقوله حوادث لا اول
لها عطف تفسير للتسلسل ولا يخفى ان ما ذكره من الترديد انما يلزم
ان سلم ان الغرض امر ثبوتي ليلزم حدوثه او قدمه وتعليله واما ان كان
عدميا فلا تسلسل وقد يجاب بان الغرض اذا فرض علة لا يصح ان
يكون عدميا والا لم تعلل به الامور الوجودية لما مر ان الثبوتي لا يعلل
بالعدمي وقدم الفعل باطل اي بهذا تمام الاستدلال وهو استثنائية
الدليل من جهة المعنى فكانه قال لكن التالي بقسميه باطل اما بطلان القسم
الاول وهو قدم الفعل فسنده ما افاده بقوله لما عرفت من برهان حدوث
العالم واما بطلان القسم الاول الثاني وهو التسلسل فسنده ما افاده
بقوله والتسلسل وهو اثبات الخ وهو اثبات حوادث لا اول لها
تفسير للتسلسل وهذا من تمام الاستدلال نظر الطرف قوله او حادث
فيحتاج هذا الغرض الخ كما ان قوله وقدم الفعل الخ ناظر لقوله اما ان
يكون قديما فيجب الخ فقوله والتسلسل وهو اثبات الخ راجع لطرف
المنفصلة الجاري على نفي الغرض باعتبار وصفه بالحدوث وقوله وقدم
الفعل الخ راجع لطرفها الجاري على نفي الغرض باعتبار وصفه بالقدم
وقد سبق برهانه اي برهان بطلان التسلسل وهو حوادث لا اول
لها الثالث اي من الاوجه التي استدل بها على استحالة الغرض اتصاف
ذاته بالحوادث اي وهي المصلحة العائدة عليه التي تحدث له بتجدد الافعال
ويجب ايضا ان يكون ناقصا لم يذكر هذا الشق في المتن فهو من توسعة
الشرح وانما تكمل بافعاله اي لان المصلحة انما تعود عليه اذا فعل ذلك
الفعل فقوله بافعاله الباء فيه سببية وفي الكلام حذف مضاف اي بسبب
خلق افعاله والثاني اي وهو كون الغرض مصلحة تعود على خلقه

لما عرفت الخ هذا اسد لابطال هذا الوجه الثاني ثم توجه لابطاله ايضا
علي تقدير تسليم وجوب مراعاة الصلاح جدلا فقال ولان غرض الخ
مراعاة الصلاح والاصلح عليه تعالي اي وح فلا يجب عليه ان يفعل لاجل
غرض يعود الي الخلق   ولان غرض العبد الخ اي ولا الغرض الباعث
للمولي في الفعل اذا كان مصلحة تعود علي العبد فاما ان يكون حصول اللذة
او دفع الم والمولي قادر علي ايصال ذلك للعبد من غير واسطة الفعل وح فلا
وجه لخلقه الفعل لان الممكنات كلها مستندة اليه تعالي ابتدا من غير ان
يكون بعضها اولي من بعض بالغرضية والتبعية وتقرير ذلك
الدليل ان يقال لو كان شي من الممكنات غرضا لفعل الباري ما فيه مصلحة
للعبد لم يحصل ذلك الفعل بخلقه ابتدا لكن التالي باطل فبطل المقدم
وبيان الملازمة ما اشار له الشارح بقوله لان الله قادر الخ   قادر علي ايصال
ذلك اي ما ذكر من اللذة والالم فرجحان للتغلب   وايضا ننقل الكلام
الي هذه المصلحة اي التي جر الكلام علي تقسيمها باعتبار عودها
اليه تعالي وباعتبار عودها الي الخلق وانما غير الاسلوب عند التوجه
لشرح قوله في المتن ولانه يلزم فيه تعليل الشي بنفسه دفعا لما يتوهم
من انه توجيه للطرف الثاني من طرفي المصلحة وهو كونها تعود الي
خلقه والامر ليس كذلك بل هذا توجيه للكلام علي ابطال كون فعله
لمصلحة اعم من ان تكون عائدة علي الخالق او علي الخلق   لخلقها
ووجودها عطف تفسير لخلقها وقوله بواسطة الفعل اي بواسطة وجود
الفعل الذي علقت علي وجوده كحفظ المني من الاذا الموجود بواسطة
خلق الجفن فان قلت الفعل هو العلة في المصلحة ونحن نقول
بالعكس قلت المصلحة علة للفعل ذهنا وهو علة لها خارجا كما هو
شان العلة الغائية الا انا نقول هي غاية لا علة   لذاتها الخ المناسب
اسقاط اللام اي فان قيل ذات كونها مصلحة والمراد بالذات في المقام
النفس   لزم تعليل الشي بنفسه اي وتعليل الشي بنفسه باطل لان
التعليل حاكم بتغاير طرفيه واذا علل الشي بنفسه صار ذلك الشي علة
معلولا وهو تهافت مما ادى اليه من كون الموجب لوجود المصلحة
بواسطة

بواسطة الفعل ذاتها باطل   وان قيل لغرض زائد الخ الاولى اسقاط
لام الجر من قوله لغرض اي وان قيل الموجب لوجودها بواسطة الفعل
غرض زائد عليها اي خارج عن ذات المصلحة فقلنا الكلام الي ذلك الغرض
ولزم التسلسل والتسلسل باطل فما ادي اليه من كون الموجب لوجود
المصلحة بواسطة الفعل غرض خارج عنها باطل واذا بطل كون الموجب
لوجود المصلحة بواسطة الفعل ذاتها او غرض خارج عنها بطل القول
بوجوب الغرض مطلقا سوا كان مصلحة عائدة علي الله او علي الخلق
وهو المطلوب   وكما عرفت الخ لما انهي الكلام علي ابطال الغرض
بالنسبة للافعال توجه لابطاله بالنسبة للاحكام لان الخصوم نازعوا فيه
ايضا وعند التوجه اليه جا به في اسلوب التنظير حيث قال وكما عرفت
اشارة الي ان ما استدل به علي بطلان الغرض في الافعال يستدل به علي
بطلان الغرض في الاحكام   وما يذكره فقها اهل السنة الخ هذا جواب
عن سوال نشا من قوله كذلك يجب في احكامه وتقرير السوال ان يقال
كيف تنتفي الاغراض في الاحكام واساليب الفقها جارية عليه فاجاب
عنه بقوله وما يذكره الخ   وعبر بالجر عطف تفسير للجمل الشرعي والمجرور
المضاف اليه عائد علي الشرع المفهوم من الشرعي وقال تفضلا لم يقل
حكمة للملايمة لتفضل للجمل وحاصله ان العلل التي يذكرها الفقها
امور جعلها الشارع علامة علي الاحكام واعتبر ذلك تفضلا منه فاذا
جهلت حكم شي وظهرت لك علامة الحكم فيه حصل لك الظن بالحكم
وايجابه الصحيح عائد علي العقل المفهوم من العقلي وقوله وايجابه الاحكام
بالجر عطف علي الحكم العقلي عطف تفسير اي لا بسبب ايجاب العلل
الاحكام لهذه العلل خلافا للمعتزلة فان تعليل الاحكام عندهم
بسبب ايجاب العلل الاحكام لوجود تلك العلل الموجبة لها لانهم يقولون
الحكم انما هو لغرض اي مصلحة فاذا وجد الغرض اوجب العقل ذلك الحكم بخلاف
اهل السنة القايلين بجواز خلق ما ليس بمصلحة ولا درء مفسدة
فلا ينافي ان يقولوا انما ايجاب العقل للحكم لعدم المصلحة عندهم الا يوجب
العقل الحكم لا جلها فالحكم لا علة له عندهم توجب للعقل ايجاب الحكم نولـه

[illegible]

علامات نصبها الشارع دالة عليه يرشد نا للوقوف عليه ولهذا
اعترض الخ الاشارة راجعة لمضمون قوله وما يذكر فيها اهل السنة الخ
اي ولا جل كون المراد من علل الاحكام التي تذكرها الفقها ما جعله الشارع
علامة على الحكم لا ما كان موجبا للاحكام عقلا اعترض على ابن الحاجب قوله
اي مقوله ومقول المعترض هو قوله ومنها ان تكون بمعنى الباعث
ووجه الاعتراض ان المتبادر من قوله بمعنى الباعث اي الباعث لله تعالى
على الحكم وهذا يقتضي ان احكام الله تعالى معللة وان العلل يوجب
الاحكام لاجلها وهذا مذهب اهل الاعتزال ثم ان في كلام الشارح شي
اذ قضيته ان هذا الكلام لابن الحاجب بدليل انه للامدي وابن الحاجب
تبع له وتاوله الخ اي والمتاول له الشيخ تقي الدين السبكي والد مولف جمع
الجوامع ويحكي انه كان له اثني عشر ولدا كل واحد منهم يدعي الاجتهاد
والحق الخ هذا من كلام المص وقوله انها المقولة المذكورة والسياق
يقتضي تذكير الضمير العايد علي القول وكانه عدل لذلك مراعاة للخبر
وقوله مع ذلك اي مع كونها موكدة وكذا ما يوجد الخ كذا خبر مقدم
وما مبتدا موخر وقوله من افعال الله اي من ذكر افعال الله فهو علي
حذف مضاف وقوله موهما حال من الذكر المقدر وقوله ما يوجد اي
يطلع عليه اي وما يطلع عليه في الكتاب والسنة من ذكر افعال الله حالة
كونه موهما للتعليل بالاغراض كذا اي لا بد من تاويله فهو تشبيه
بما تقدم في صدر الكلام لا بما يليه وهو انه عبارة موهمة تجتنب بترتبه
ما بعده فانه يجب تاويله بدل من كذا فهو خبر وقرنه بالفاء
لما تضمنه المبتدا من معنى الشرط فيحمل اللام الخ اعلم ان المعتزلة
لما احتجوا بهذه الاية على ثبوت الغرض له تعالى احتجوا بها على تخصيص
مريديته بالطاعة وانه لا يشا المعصية فقدروا في الاية ما اردت
بخلق الجن والانس الا العبادة وقد سبق الرد عليهم وبيان استحالته
الامرين عليه تعالى فيحمل اللام في قوله تعالى ليعبدون لام الصيرورة
والفا واقعة في جواب شرط مقدر اي فان اردت تاويله فيحمل اللام الخ
فالفا رابطة للجواب بالشرط وحاصل ما ذكره من التاويل وجهان
الاولان

الاولان لام ليعبدون لام الصيرورة وتسمى ايضا لام العاقبة كما في قوله
تعالى فالتقطه ال فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا فانهم التقطوه للتبني
والمحبة ثم صارت عاقبته الى العداوة والحزن وح فالمعنى خلقت الجن
والانس فصار ما ل امرهم الى الامر بالعبادة لا الى الاهمال ويرد على هذا
الوجه ان لام الصيرورة انما تستعمل عند الجهل بالعواقب وذلك بان
يقصد الفاعل بفعله امرا فيقع خلافه لجهله بعاقبة الفعل وما يصير اليه
وهذا يستحيل عليه تعالى وح فالاية ليست من مواضع لام الصيرورة الوجه
الثاني ان اللام في ليعبدون من باب الاستعارة التبعية وصورتها في
الحرف ان تعتبر الاستعارة اولا في متعلق معنى الحرف ثم تسري الاستعارة
في الحرف وبيانه في الاية ان اصل لام التعليل ان تدخل على الغرض في الشي والبا عث
عليه اعني علته الغائية كما في بنيت الدار للسكنى فالسكنى علة البنا الغا ية
فهي متقدمة ذهنا لانها باعثة عليه متاخرة عنه خارجا اذ تترتب
عليه والترتيب في الكلام بواسطة اللام والعبادة ليست علة للخلق اذ
لا باعث له تعالى علي شي فتقول اللام للاستعارة التبعية بان شبه
ترتب مطلق الامر بالعبادة على مطلق الخلق بترتب علة الشي الغائية
عليه كترتب السكنى على البنا واستعير اسم المشبه به للمشبه فسرى
التشبيه للجزئيات فاستعيرنا اللام الموضوعة لترتب العلة الجزئية
على المعلول الجزئي لترتب الامر بعبادة الجن والانس على خلقهم استعارة
تبعية لجريان الاستعارة اولا في العلية والغرضية الذي هو متعلق اللام
معنى وتبعتها الاستعارة في اللام فصار حكم اللام حكم الاسد حيث
استعيرت لما يشبه العلية كما استعير الاسد للشجاع في الشبه بالحيوان
المفترس وكذا يقال في قوله تعالى فالتقطه ال فرعون الاية اي انه شبه
ترتب العداوة والحزن المطلقين على مطلق الالتقاط بترتب مطلق علة
غائية علي معلولها واستعير اسم المشبه به للمشبه فسرى التشبيه
للجزئيات فاستعيرت اللام الموضوعة لترتب العلة الجزئية على معلولها
الجزئي لترتب العداوة والحزن الجزئيين علي الالتقاط الجزئي ومثلها في قوله
تعالى الخ اي وكقوله للمنايا تربي كل مرضعة ودورنا لخراب الدهر نبنيها

قال او ان لم يكن غرض الخ هذا شروع في ذكر ما المخصوص من السنة بجاد عواهم
من ثبوت الغرض له تعالي وذلك ان لهم مستندا سمعيا وعقليا اما السمعي
فلم يذكره المتن ثم اشار له الش بقوله سابقا وكذا ما يوجد في الكتاب والسنة
الخ واما العقلي فهو ما ذكره هنا بقوله قالوا الخ فالفعل سفه اي ممن
صدر منه وقوله ان لم يكن غرض اي باعث يحمل الفاعل علي الفعل قلنا
السفه الخ اي قلنا نمنع الملازمة التي حكمت بها الشرطية التي جريت
ايها الخصم عليها القائلة لولا ن الفعل او الحكم وانما لغير غرض لزم السفه
ممن صدر عنه وذلك لان السفه عرفا ما فعل مع الجهل بالعواقب
والجهل بالعواقب محال علي الله لان افعاله جارية علي وفق علمه وح
فلا سفه في فعله اذا كان لغير غرض او ترجيح بالجر عطف
علي الجهل اي او ما فعل مع ترجيح الخ اي او ما فعل مع العلم بالعواقب لكن
مع ترجيح اللذة الحاضرة علي العقوبة المستقبلة ويحتمل انه عطف علي ما فعل
فهو بالرفع علي الخبرية وقوله كمن يفعل السفيه الخ هذه امثلة راجعة
للطرفين وقوله ما فيه ضرورة او حتفه اي هلاكه اي يفعل ما يضر به او يهلكه
حالا او مآلا وهو لا يشعر اي والحال انه لا يشعر بان في هذا ضررا او حتفه
وهذا ظاهر في الطرف الاول وهو من يفعل مع الجهل بالعواقب ولا يظهر
في الطرف الثاني وهو من يعلم بالعواقب ولكن من ضعف عقله يرجح المرجوح
بان يقوم اللذة الحالية ويرجحها علي العقوبة الاستقبالية الا ان يقال
اراد بعدم الشعور ما يشمل عدم الشعور حقيقة كما في الطرف الاول
او حكما كما في الثاني فان من يزني مثلا مع علمه بعاقبة الامر لا يشعر
حكما لتنزيله منزلة الجاهل بالعواقب واين هذا اي السفه
بطرفيه والاستفهام انكاري اي وليس فعل المولي من هذا القبيل
وقوله المتعالي عن تجدد كمال او نقصان هذا باعتبار قوله او
نقصان مناسب لقوله او ترجيح اللذة الحاضرة فهو راجع له
وقوله الذي لا يعزب الخ مناسب لقوله مع الجهل بالعواقب فهو راجع
له ففيه لف ونشر مشوش وحاصله ان السفه يحصل له الضرر بفعله
والعزوب للاشيا عن علمه وح ففعل المولي لا يكون سفها علي الاطلاق اي
حالا او

حالا او مآلا جليلا او حقيرا في سر او اعلان فقوله في سر او اعلان من جملة
الاطلاق وهذا التعميم لما يفهمه عموم شي قبله اذ وقوع النكرة في سياق
النفي يدل علي العموم وقوله في سر اي اسرار بمعني اخفا وقوله واعلان
اي اظهار وهذا اصله يعزب وانت خبير بانه اذا كان لا يغيب عن
علمه شي خفي بالنسبة الينا فمن باب اولي ما كان ظاهرا لنا فلا حاجة
لقوله واعلان بعد قوله في سر الا ان يقال صرح به لاجل السجع هذه
شبهة من جهة المعتزلة اي تمسكوا بها علي مدعاهم واطلق عليها شبهة
لانها من بابها لان الشبهة ما اشتبه امره علي المستدل فاعتقده
دليلا وليس بدليل وزاد الش الاحكام اشارة الي ان حجتهم جارية
في كل من الافعال والاحكام وان خلافهم جار في كل منهما ومن هذا
يعلم ان في كلام المص قصورا لعدم ذكره للاحكام الموجبة للافعال
اي التي يحكم العقل بوجوب الافعال او الاحكام لاجلها وانما بغير
غرض الوصف بالوقوع يقتضي الحدوث وهو ظاهر بالنسبة للفعل
لا بالنسبة للحكم لانه خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين فهو قديم
لا يقبل الوقوع الا ان يقال ان تعلق الخطاب بافعال المكلفين
تعلقا تنجيزيا معتبر علي انه جزء من مفهوم الحكم وح فيكون الحكم حادثا
او يقال ان وقوع الحكم باعتبار توجهه الي المكلف بناء علي ان التعلق
ليس جزءا من مفهوم الحكم وانه قديم لزم السفه او العبث انت
خبير بانه حيث كان الخصوم جروا في حجتهم علي السفه والعبث يكون
في كلام المص قصور لعدم جريه علي العبث الا ان يقال ان المص اراد بالسفه
السفه بالمعني الاعم فيشمل العبث تامل لكنه تعالي حكيم اي لكن التالي
باطل لانه تعالي حكيم الخ فقد طوي الاستثنائية وادخل لكن علي
سنوها وقوله يستحيل عليه الخ صفة لحكيم لازمة وقوله فيستحيل
اذا الخ اشارة الي منع النتيجة ولم يتعرضوا لبيان الملازمة وكانهم
اعتقدوا ظهورها وسيأتي النقض عليهم بحسبها وذلك ان
السفه الا اشارة راجعة لمنع الملازمة علي حذف مضاف اي وسند
ذلك المنع ان السفه في العرف الخ ولا يخفي ما بين تفسير السفه هنا

وبين تفسيره في المتن من التغاير لانه في المتن جعل السفه ما فعل مع
الجهل بالمصالح وهنا جعله نفس الجهل بالمصالح ووجهه انه لما جرا
في المتن على ان تاثير كلمة لو الشرطية في الشرطية كون الفعل سفيها ناسب ان يتكلم
عليه من حيث انه فعل الشخص وهنا تكلم عليه من حيث ذاته
وخفة العقل عطف على الجهل فالسفه يطلق على امرين وهو
لا شيء اي بالضرر والهلاك وخفة عقله تفسير لما قبله من
قضا لذة المراد بمقتضاها تحصيلها لا ابتغاها وصف للذة الحالية
وقال مثلا لانه يبني ترجيح المرجوح بصورة من صوره على عقوبة
عظيمة دائمة اي مثلا والا فمثل ذلك العقوبة غير العظيمة او غير الدائمة
فيطلق في العرف اي واما في اللغة فهو اللعب والخلط يقال عبث
كفرح اذا لعب وعبث كضرب اذا خلط على فعل الشيء مع الذهول
وعدم القصد اي كالناكث في الارض والمحرك لشيء بيده او لحيته
ذاهلا عن ما يفعل وعدم القصد عطف تفسير والمراد بالقصد
القصد المعتبر منه اي وعدم القصد المعتبر فلا ينافي ان اصل القصد
ثابت فاندفع ما يقال ان الذهول عن الشيء يقتضي عدم فعله اذ
متى ما فعله كان غير ذاهل عنه فما معنى قول الشارح فعل الشيء مع الذهول
عنه وحاصل الجواب ان المراد بالذهول عنه عدم قصده قصدا
معتبرا فلا ينافي ثبوت اصل القصد وهذا محله لا لزوم الى اخره
الاشارة راجعة لما ذكر من معنى العبث ومعنى السفه في العرف وقوله
لانا نقول اي في بيان عدم اللزوم بينهما فهو سند لما ادعاه من نفي
اللزوم بينهما مع ان افعاله الخ الاوضح ان يقول والحال ان افعاله
الخ مع ان افعاله جارية على وفق علمه اي وح فيكون الجهل بعواقب
الامور منفيا فلا يكون فعله سفها وقوله وارادته اي وح فيكون عدم
قصد الفعل منفيا فلا يكون فعله عبثا وقوله لا يتحقق ضرر من فعلها في مقابلة
قوله سابقا في ان السفيه يفعل ما يضره واما قوله ولا يتجدد له كمال فهذا
خارج عن المقام ثم الحكمة الخ هذا راجع لقوله لكنه تعالى حكيم
الخ اي ان الحكمة المنسوبة اليه عبارة عن علمه بالاشياء وقدرته على احكامها
واتقانها

واتقانها اي لانها عبارة عن الغرض كما قالوا وقوله فهي اي الحكمة
تقتضي العلم والقدرة اي تستلزمهما وفيه ان هذا التفريع غير صحيح
لان الحكمة عين العلم والقدرة الا ان يراعي في اللزوم كل واحد على حدته
فهو من لزوم الكل لاجزائه وقوله لا فعل الشيء بالجر عطف على علمه
وكان الاولى ان يقول لا غرض الشيء لان الحكمة عندهم الغرض الباعث
فمعنى كونه حكيما ان لا يفعل الا لغرض واذا فهمت هذا الخ لما انهى
الكلام على سند منع الملازمة بالنسبة للافعال تعرض لسند منع الملازمة
بالنسبة للاحكام وقوله واذا فهمت هذا اي كون الافعال جارية
على وفق علمه الخ فانها ايضا جارية على وفق علمه جريانها على وفق العلم
باعتبار تعلقها بالمكلفين والا فالاحكام وهي الخطابات قديمة تامل
لا يتطرق له من قبلها اي من قبل الاحكام اي لا يتطرق له نقص من
جهتها في اي حالة وجهها على عبيده وان فسر المعتزلة لما انهى
الكلام على منع الملازمة توجه للكلام على منع استثنائية وهو
جار على تسليم الملازمة فقال وان فسر المعتزلة الخ وكان الاحسن
ذكر الجواب على طريق الاستفسار بان يقال ما تعنون بالسفه والعبث
الملازمين على عدم الغرض السفه والعبث العرفيين ام شيئا اخر فان عنيتم
الاول منعنا الملازمة اذ لا يلزم من فعل الله افعالا بلا غرض ان يكون
في ذلك سفه او عبث بهذا المعنى فان الله لا ينال مضرة ولا نقصان وهو
الحكيم العليم فلا يتصور في حقه السفه ولا العبث وان اردتم الثاني على
معنى ان السفه والعبث فعل الشيء لا لغرض سلمنا الملازمة ومنعنا
الاستثنائية ولزمكم المصادرة على المطلوب فان السفه والعبث بهذا
المعنى غير مستحيلين على الله تعالى معنى وانما يمتنع اطلاقهما على
الله لفظا ومنعنا الاستثنائية اي من جهة المعنى لانا نقول بنفي
الغرض فقولهم لكن التالي باطل ممنوع لان السفه والعبث عبارة عن
نفي الغرض وهذا غير باطل اذ السفه والعبث على الله بهذا المعنى
غير مستحيل نعم يمتنع اطلاقهما عليه تعالى لفظا لانهما لفظان موهمان
للمحال ولم يرد بهما سماع فلا يسوغ اطلاقهما والى هذا اشار بقوله

وقصارى الامر وغاية الامر انا نمنع على هذا التقدير اي الذي جرا عليه
المعتزلة المشار له بقوله وان فسر الخ وقوله وهذين اللفظين اي لفظ الحسن
والقبح لا لما ذكروه الخ اي نظر التقول وان فسر المعتزلة الخ واذا
عرفت الخ لما انهى الكلام على مسالتين من المسايل التي وقع فيها النزاع
بيننا وبين الخصوم توجه الى مسالة اخرى من مسايل النزاع بيننا وبينهم
وهي مسالة هل العقل يتوصل بدون الشرع الى ادراك الحسن والقبح
في الافعال المكتسبة فقالت المعتزلة نعم واهل السنة لا دليل اهل السنة
ما اشار اليه المص وحاصله ان تساوي الافعال بالنسبة اليه تعالى في
الاختراع على وجه الاختيار في جميعها بدون واسطة غرض وبدون ان
يعود عليه منه نفع او ضرر يدل على انتفا الحسن والقبح عنده في
الافعال لان من تساوت عنده الافعال لا يتصور ان يقبح عنده في
الافعال فعل او يحسن عنده فعل واذا انتفيا فلم يكن هناك حكم يدركه
العقل بدون شرع وينبغي ان يعلم ان الحسن والقبح للشي يطلق بازاء
معان منها ان الحسن والقبح بمعنى ملايمة الطبع ومنافرته كحسن الحلو
وقبح المر وبمعنى صفة الكمال والنقص كحسن العلم وقبح الجهل وهذان
المعنيان ليس النزاع فيهما بل يحكم العقل بذلك اتفاقا بيننا وبين
الخصوم وانما النزاع فيهما بمعنى ترتب الثواب والعقاب اجلا والمدح
والذم عاجلا كحسن الطاعة وقبح المعصية فهو عندنا شرعي اي لا يعلم
الا من الشرع ولا يدرك ذلك العقل وحده اي لو خلي ونفسه فليس
الحسن شرعا عند اهل الحق الا ما قيل فيه لا تفعلوه وعند المعتزلة عقلي
اي يحكم العقل لما في الفعل من مصلحة او مفسدة يتبعها حسنه او قبحه
عند الله تعالى وزعموا ان العقل يدرك ذلك تارة بالضرورة كحسن الصدق
النافع وقبح الكذب الضار وتارة بالنظر كحسن الصدق الضار وقبح
الكذب النافع ويجي الشرع مؤكدا لذلك وتارة يدرك ذلك باستعانة
من الشرع فيما خفي على العقل كحسن صوم اخر يوم من رمضان وقبح صوم
اول يوم من شوال   واذا عرفت لما ذكر اي من ان الافعال كلها
مخلوقة لله من غير غرض يبعثه على خلقها   عدم رجحان بعضها على
بعض

[illegible]

بعض بالنسبة اليه لانه اذا كانت الافعال كلها الخ مستندة لله من غير
واسطة كانت كلها مستوية بالنسبة اليه وليس بعضها حسنا وبعضها
قبيحا بالنظر لذاته او صفته او وجه فلا مجال للعقل في ادراك حكم شرعي لها
من تسور والتسور في الاصل الاتيان من اعلى السور لاجل الاطلاع على
ما في داخله والمراد به هنا التجاسر ومصدوق من المعتزلة والمراد
بالمغيب الامر المغيب عنا وهو ما عنده تعالى وقوله ورأى ان العقل
من الرأي وهو الاعتقاد اي اعتقد ان العقل وهذا تفسير للتجاسر
ورأى ان العقل يتوصل وحده الخ اي لكن تارة يدرك ذلك بالضرورة
اي بدون نظر كما في حسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار وتارة
يدرك ذلك بواسطة نظر كما في حسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع
ويجعلون الشرع في ذلك كله موكدا للعقل وبقي قسم يتوقف فيه العقل
ولا يدرك بنفسه بل يتوقف في ادراكه على ابناء الشرع لخفايه عليه كحسن صوم
اخر يوم من رمضان وقبح صوم اول يوم من شوال وكلام المص لا يشمل
هذا القسم   دون شرع الخ تفسير لقوله وحده   الى ادراك الحسن
والقبح اي في الافعال المكتسبة   على انه لو سلم ذلك لهم جدلا اي
على سبيل التنازل وارخاء العنان وضمير انه للحال والشان والاشارة
راجعة لما راى على حذف مضاف اي مبنى ما راه واعتقده من ان
التحسين والتقبيح عقليان وقوله لم يجزم العقل اي فيرد عليهم
بان العقل قد لا يجزم بشي من الحسن والقبح وحيث كان العقل قد
لا يجزم بحسن الشي ولا بقبحه لتعارض اوجه النظر في ذلك فقد
ظهر فساد مذهبهم اي فاذا ظهر لك فساد مذهبهم علمت انا
لا نعرف الخ وجري على خصوص الايمان والكفر لانهما كاصليين لما
سواهما من التعاليق فمثلهما وجوب الصلاة وحرمة الزنا وانت
خبير بان المناسب للسياق اجرا التفريع على الحسن والقبح بان
يقول فاذا لا نعرف حسن الايمان وقبح الكفر الا بعد مجي الشرع لان
ذلك محل النزاع لا على الحكم الذي هو الوجوب والتحريم لكن يسهل
ذلك كون الحسن يستدعي الوجوب والقبح يستدعي التحريم   من

غير واسطة توضيح لقوله ابتداء وتفسير له   او صفة اي سواء كانت
تلك الصفة حقيقية اي وجودية او كانت اعتبارية لاجل ان يطابق
المذاهب الآتية   لانما قيل فيه افعلوه يصدق على الواجب والمندوب
وقوله لا تفعلوه يصدق بالمحرم والمكروه وخلاف الاولى فيتنال الفعل
منها قبيح على هذه الطريقة وبقي واسطة وهو المباح   وتخصيص
كل واحد منهما اي من افعلوه ولا تفعلوه وقوله لا علة له خبر عن
تخصيص اي ان تخصيص افعلوه بالصلوات الخمس والزكاة ونحوهما
وتخصيص لا تفعلوه بالزنا ونحوه لا علة له   الافعال الاختيارية
اي التي من شانها الاختيار   من جهة العقل بمعنى ان العقل وحده
اذا خلي ونفسه يدرك حسنها او قبحها لما يجده فيها من المصلحة
او المفسدة فالفعل الذي يجد فيه مصلحة يدرك حسنه عند الله وانه
يترتب عليه الثواب اجلا والمدح عاجلا والذي يجد فيه مفسدة يدرك
قبحه ثم توجه الى ما لهم من التفصيل في ذلك فقال وزعموا ان منها
من اي الافعال وقوله ما يدرك العقل اي من حيث وصفه بالحسن او القبح
او في الكلام حذف مضاف اي ما يدرك وصفه العقل لان ذاك هو
المدرك لا متعلق التفصيل   ومنها ما يدركه العقل بالنظر اي ومن
الافعال ما يدرك العقل وصفه بالنظر والشرع يجيء مؤكدا لما يدركه
العقل في هذين النوعين الاولين ونحن نقول بانه موشنا   ومنها
اي من الافعال وقوله ما يخفى اي العقل عن ادراك وصفه مخبر
عن حال المحل اي عن وصف الموصوف فالمراد بالحال الوصف كالحسن
والقبح والمراد بالمحل الموصوف وهو الفعل وقوله لا انه انشاه اي في
هذا النوع الاخير كما اي وصفا   قالوا فالحكم هذا انتظر طلبا
للايضاح والعقائد بفتح العين وتشديد القاف ككتان ثم دعا فيه
والعقائد فيه اصول الاديان   ثم اختلفوا الكثير الى ان المعتزلة بعد
ان اتفاقهم على الحسن والقبح عقليان لا شرعيان اختلفوا في سبب ذلك
فذهب القدماء الى ان حسنها وقبحها لذاتها لا بصفة وذهب قوم الى انها
بصفة توجبها وقال قوم القبح بصفة توجبه والحسن بالذات وذهب
الجبائي

الجبائي الى ان الحسن والقبح بوجوه واعتبارات فهذه اربعة مذاهب
حسنة وقبيحة لذاتها اي فالافعال تحسن وتقبح لذاتها لا لمعنى
اخر فالحسن والقبح وصفان ذاتيان لا عرضيان   حسنة وقبيحة
لصفة لازمة اي ان الافعال تحسن وتقبح لصفة لازمة اوجبت لها
فهي حسنة لما قام بها من حسن لازم وقبيحة لما قام بها من قبح لازم
فهما عرضان لازمان وجوديان وفيه قيام المعنى بالمعنى لان الفعل
عرض   المقتضي وصف للاختلاط اي المقتضي عدم غيرهم عن
غيرهم   وقال قوم منهم بالفرق حاصله ان الافعال تحسن لذاتها
وتقبح لصفة لازمة فهو جار على التفصيل فالحسن والوصف والقبح
وصفان حقيقيان على الاقوال الثلاثة واما على الرابع الآتي فهما
وصفان اعتباريان لا حقيقيان فقد يحسن الفعل باعتبار ويقبح
باعتبار اخر كضرب اليتيم للتاديب وغيره   وجمهورهم الظاهر انه
راجع للثالث   والتمييز انما هو بالصفات اي فالزنا مثلا حسن من
حيث ذاته وقبحه عارض له   ولو قبح الفعل اي ولو قبح الفعل الكلي
من حيث ذاته لقبح فعل الله لان فعل الله وهو الايجاد من افراد الفعل
الكلي   والرد على الجميع اي على جميع الفرق المذكورة ممن يقول بالحسن
والقبح الذاتيين والوصفيين والاعتباريين وقوله والرد على
الجميع مبتدا وقوله ما مضى خبر واعترض بان في ظاهر العبارة شي
لانه غير مستقيم لان ما مضى غير الرد فاذن المصدر مؤول باسم
الفاعل او يكون ما مضى على حذف الجار والتقدير والراد على الجميع
ما مضى او والرد على الجميع بما مضى اي في صدر الشرح ووجه الرد بما
ذكر ان اسناد الافعال جميعها للباري يمنع عقلا طلبها من العباد على وجه
الامر والنهي واذا كان لا يقتضي بطلبها منهم على الوجه المذكور فكيف
يحسن طلبها او النهي عنها لكنها غير مخلوقة للعباد كما علم من
البراهين السابقة   حتى يحسن عقلا الخ فالعقل انما يدرك حسن
الفعل او قبحه الا لو كان ذلك الفعل مخلوقا للعبد لكنه غير مخلوق له
فقوله حتى يحسن تفريع على المنع وقوله وانما مرجع الجواب عما يقال

حيث كانت الافعال لا تاثير للعباد فيها في شيء منها فلا وجه لطلبها منهم
واما مرجع الاحكام اي متعلق الاحكام الشرعية وهي الافعال الحسنة
من ثواب بيان لما جعلت فالمجعول امارة على الثواب منها فعل الواجب
والمندوب وترك المحرم ندبا والمجعول امارة على العقاب فعل المحرم
والمجعول امارة على عدمهما كفعل المباح   لذاته اي كما قال بعضهم
فهو راجع للقول الاول لانه جار على اتصاف الفعل بالحسن والقبح لذاته
وقوله او لصفة لازمة اي كما قال اخرون فهو راجع للقول الثاني
لانه جار على ذلك ومجموع لذاته او لصفة لازمة راجع للقول
الثالث الجاري على التفصيل   وهو قبيح عندهم اي والقبيح
لا يقع منه تعالى   لما كلف الله الكافر بالايمان اي ولا العاصي بترك
المعاصي ولا بالطاعات حيث علم ان الطاعات لا تقع وان المعاصي
لا يتركها   تكليف بمستحيل اي استحالة عارضة لتعلق العلم بعدم
وقوعه   لما اختلف بان تكون الخ هذا الرد مخصوص بغير الجبائية
ولذا قال في الشرطية لذاته او لصفة لازمة مذهبي حقيقية اما لو كانا
لوجه واعتبار لصح ان يحسن تارة ويقبح اخرى كالضرب تاديبا
وظلما والوطء في نكاح وزنى   ولا اجتمع النقيضان عطف على
تالي الشرطية وهو قوله لما اختلف اي لو اتصف الفعل بالحسن او القبح
لذاته او لصفة لازمة لاجتمع النقيضان واراد بالنقيضين هنا بالمعنى
اللغوي الذي هو المتنافيان لا بالمعنى الاصطلاحي الذي هو اثبات امر
ونفيه اذ الحسن والقبح ثبوتيان على كل من الاقوال الثلاثة الراجع
لها هذا الالزام   ولا اجتمع النقيضان الخ في قوله الخ بيان اجتماعهما
في قول لاكذبن غدا ان ذلك الخبر ان طابق الواقع بان كذب في الغد
كان حسنا لصدقه بالمطابقة وقبيحا لاستلزامه وقوع متعلقه الذي
هو الكذب القبيح صدور الكذب عنه في الغد وان لم يطابق الواقع
كان قبيحا لكذبه بعدم المطابقة وحسنا لاستلزامه انتفاء متعلقه
الذي هو الكذب القبيح فقد لزم في الكلام اجتماع صفتي الحسن
والقبح الذاتيين وهما متنافيان والمراد بالذاتيين ما هو اعم
من المعلل

من المعلل بالنفس والمعلل بصفة لازمة وقد يلتزمون ما ذكر ويقولون انه
لا تناقض لاختلاف الاعتبار   والبحث في المسالة اي مسالة الحسن والقبح
بمعنى ترتب الثواب والعقاب والمدح والذم   على انهم لو سلم لهم ذلك
الخ فقد تقدم ان مرجع الاشارة ما راي على حذف مضاف اي مبنى ذلك
من التحسين والتقبيح الى اخر ما سبق وقضية قوله هنا يعني انه الخ
ان قوله بشيء وقوله ذلك كل منهما جار على الاحكام فيكون الكلام
جاريا على مسالتين مسالة الحسن والقبح بمعنى ترتب المدح والذم
عاجلا وترتب الثواب والعقاب اجلا هل العقل يدرك ذلك وحده
اذ اخلي ونفسه بدون الشرع اولا ومسالة هل العقل يتوصل بدون
شرع الى ادراك الاحكام الشرعية المتعلقة بالافعال اولا ولا شك ان
كلا من المسالتين وقع فيه النزاع بيننا وبين الخصوم الا ان هذا
خارج عن الظاهر من كلام المتن لعدم التعرض فيه لمسالة الاحكام
اصول الحق اي بالنظر لما عليه اهل الحق وهم اهل السنة   لما سبق
اي لما سبق من ان الافعال كلها منسوبة بالنسبة اليه تعالى من حيث
ايجادها اختيارا لا لغرض وحرج فلا يعلم حسن الفعل ولا قبحه الا من
قول الشارع افعلوه او لا تفعلوه وكذلك لا يعلم حكمه من وجوب
او ندب او حرمة او كراهة الا من الشرع   يدرك حكم الشرع اي
يدرك الحكم الشرعي في الافعال لان العقل اذا ادرك حسن الفعل
ادرك حكمه المترتب على ذلك الحسن من وجوب او ندب واذا ادرك
قبح الفعل ادرك حكمه المترتب على قبحه من حرمة او كراهة   على
تقدير الخ متعلق بفساد   لتضاد الخ علة لاستبانة فساد
مذهبهم وقوله بحيث يستبين الخ لا حاجة له   بحيث يستبين
اي تضادا ملتبسا بحيث الخ   في ذلك اي ذلك المذهب الذي
ذهبوا اليه من ادراك العقل لاحكام الافعال وان لم يبعث نبي
فيدرك اذن الخ مرتب على ما قبله في المعنى وكذا في اللفظ لان
العقل اذا ادرك حسن الفعل ادرك حكمه المرتب عليه كذا يقولون
لعا ان الخ اي ان ذلك الشكر قبل الشرع فائدة   اذ ما لا فائدة

فهو ليس بحسن الخ هذا بيان للملازمة التي حكمت بها الشرطية لكن ثبوت الفائدة فيه اي في الشكر قبل الشرع باطل اي فبطل الملزوم وهو وجوب الشكر قبل الشرع فثبت نقيضه وهو عدم الوجوب قبل الشرع

لان الفائدة فيه اي في الشكر قبل الشرع وهذا اسند للاستثنائية والاقسام كلها اي الثلاثة اي وهي عود الفائدة للرب المشكور وعودها للعبد في العاجل او في الاجل فلانه الخ هذا اسند لبطلان عود فائدة الشكر قبل الشرع الى العبد عاجلا فلانه انما يحصل له في العاجل التعب اي بالتعليق بذلك الشكر وهذا ليس بفائدة اجماعا اي وح فكيف يدرك وجوب الشكر مع عدم علمه بفائدته وهو ادراك العقل للوجه الاول الذي اوجب الشكر عندهم وكان عليه ان يقول وهو ادراكه كونه تعالى منعما وادراكه حسن شكر المنعم وقبح كفرانه

فان قالوا الخ لما ذكرنا مرانه لا فائدة لوجوب شكر المنعم قبل الشرع استشعر سؤالا واردا على ذلك فتوجه لتقريره ودفعه بقوله فان قالوا الخ بل فيه فائدة للعبد اي عاجلا وقوله وهو الامن اي في الحال من العقوبة التي يحتمل حصولها له في الاجل قلنا اي على سبيل المعارضة وكذلك يحتمل الخ اي وح فلا يحصل الامن انه اي الشخص بمعنى الروح وقوله اتعب غيره اي في فعل الشكر ذاته اي جسمه وتصرف في ذلك اي في الذات المملوكة بالاتعاب بغير اذنه تعالى المالك لها بان يتصف لك هذا تصوير لشكر الملك اي كمن شكر ملكا شكرا مصورا باتعاب عبيده في اداء شكرها والحاصل انه اذا اتعب اعضاءه في الشكر كان شكره هذا بمنزلة قولك لعبيد ملك من غير اذنه قوموا وخذوا اسيركم بسبب انعامه علي قد تعرض اي عرض نفسه للعقوبة بسبب شكره للمنعم على هذا الوجه اي من حيث انه اتعب عبيده واذاهم بغير اذنه كسرة بكسر الكاف اسم للقطعة من الشي المكسور ولم من خزاين الاوكمال ولا تنقص اي تلك الخزاين بما يعطي منها في المحافل اي المجالس جمع محفل بمعنى مجلس يذكر الملك اي بغير اذنه لاستهزايه اي في

اي في المعنى وان لم يقصده لك الى عظيم قدرة الله اي قدرته العظيمة وملكه الواسع كلا شي اي وحينئذ فشكر المنعم قبل الشرع على نعمه بمثابة من شكر الملك على نعمة صغيرة بغير اذنه بهذا اي الكلام المتقدم وقوله ان دخول العقل اي توجهه وقوله الى طلب احكام الله تعالى اي الى ادراكه لاحكام الله في الافعال اي المتعلقة بالافعال بمعزل متعلق بدخول واضافته لما بعده بيانية وقوله دخول اي توجه بمعزل بمحل اي فاسد خاسيا اي ذليلا وقوله وهو حسير اي منقطع وقوف ذلك اي وقوف الاحكام على الشرع بمعنى الشارع بمعنى انها لا تعلم الا منه وان العقل لا يدركها وحده والمنجا في معرفته اي معرفة ما ذكر من الاحكام اي والطريق في معرفة تلك الاحكام من الشارع السماع من الرسل على النبوة المراد بها الرسالة وعلى بمعنى عن وقوله اي البحث عن النبوة وما عطف عليه الفصل اي مضمون الفصل الذي الخ فيه الاخبار ويحتمل ان الضمير راجع للبحث بمعنى المبحوث عنه وجه الاستخدام فصل ومن الجايز الخ قد سبق ان العقايد تتنوع الى الالهيات ونبوات ولما انهى الكلام على الالهيات وما يتعلق بها توجه الى النبوات وعند التوجه اليها ترجم لها بالفصل على عادته في تراجم الكتاب ولما توجه الكلام عليها وكانت عند اهل الحق من الجايزات والجار والمجرور خبر مقدم وقوله بعث الرسل مبتدا موخر والمصدر مضاف للمفعول والفاعل هو الله وجملة ويجب الايمان به اي بوقوعه اعتراضية بين ركني الاسناد او حالية او معطوفة على المجرور اي من الذي يجوز ويجب الايمان به بعث الرسل ولم يجر على هذه الجملة فيما سلف كما انه لم يجر هنا على الظرف اعني قوله في حقه تعالى كما جرى عليه فيما سلف وكانه حذف الظرف من هنا لدلالة السياق السابق عليه وحذف قوله ويجب الايمان مما سبق لدلالة السياق اللاحق عليه الى العباد اي لجنسهم من انس وجن وملك بناء على القول بان الملائكة مخاطبون بفروع الشريعة والبعث لجنس من ذكر صادق بالبعث لجميعهم كما في حق نبينا محمد وبالبعث لبعضهم كما في حق غيره ليبلغوهم

امر الله متعلق ببعث وهذا من فوايد الارسال وهي لا تنحصر كثرة والامر
شامل للواجب والمندوب والنهي شامل للتحريم والكراهة وخلاف
الاولي عطفا على المندوب والاباحة قسم سادس على المندوب بخلاف الاولي
وخامس على عموم المندوب وما يتعلق بذلك اي بما ذكر من امر الله
ونهيه واباحته الذي هو خطاب التكليف وما في محل نصب عطف على امر
الله من خطاب الوضع الخ بيان لما وخطاب الوضع هو الاعلام الدال
على جعل الشي شرطا كالطهارة لصحة الصلاة او مانعا كالحيض بالنسبة لصحة
الصلاة والصوم لما عرفت الخ متعلق بمقدر اي وانما بعثوا لتبليغهم
الاحكام التكليفية وما يتعلق بها لما عرفت فهو علة للمعلل مع علته
طاعة الخ الطاعة ما رتب عليه عاجلا المدح واجلا الثواب والمعصية
ما رتب عليه عاجلا الذم واجلا العقاب وما بينهما هو ما لا يترتب عليه شي
من ذلك وهو فعل المباح والمكروه وخلاف الاولي وانما كان لا يدرك ذلك
لما مر انه لا يدرك حسن الفعل ولا قبحه حتى يدرك انه طاعة او معصية
من الالاهيات اي من الامور المتعلقة بالاله كالصفات الواجبة له وما
يستحيل عليه وما يجوز في حقه وما يتعلق بها اي بالالهيات كمباحث
الافعال والنظر وكمضمون الفصل المنزوع منه اعني قوله واذا عرفت بما ذكر
عدم رجحان بعض الافعال على بعض بالنسبة اليه تعالى الخ شرع في
النبويات جمع نبوي وهو الامر المتعلق بالنبي وفي نسخة النبوات جمع
نبوة والاولى انسب بالالهيات في حكم الرسالة اي وفي حكم النبوة
وما يتعلق بذلك اي بما ذكر من نعوت الرسالة والذي يتعلق به باقي النبوة
كتصديق النبي فيما جاء به من الحشر والصراط والحوض والجنة والنار وتطاير
الصحف ونحو ذلك وليست الاشارة راجعة لاقامة الدليل في معنى النبوة
والنبي اي والرسالة والرسول لاجل ان يطابق صدر الكلام لفظ النبوة الخ
الاولى لفظة النبي في اللغة الخ لان سياق الكلام بعد انما يناسب لفظ النبي
لانه هو الذي يقال فيه انه ماخوذ من النبا ويقال فيه انه فعيل بمعنى فاعل
او مفعول تامل ويحتمل الخ الاولى حذف الواو وقوله فهو مبني بفتح البا
ويصح فيها ان تكون مضعفة وان تكون مخففة او بمعنى فاعل اي فهو
مبني

مبني بالمنوب وقدم معنى مفعول على معنى فاعل لانه مقدم عليه في
الواقع او مفعل ظاهره انه اذا كان ماخوذا من النبا الذي هو مصدر
الثلاثي يكون بمعنى مفعل ايضا وليس كذلك فكان الاولى ان يقول او
ماخوذ من الانبا وح فهو بمعنى مفعل بضم الميم وكسر العين اسم فاعل
او بمعنى مفعل بفتح العين اسم مفعول والحاصل ان نبي ان كان ماخوذا
من النبا كان فعيلا بمعنى مفعول او بمعنى فاعل وان كان ماخوذا من
الانبا كان فعيلا بمعنى مفعل او بمعنى مفعل تامل اي هو مبني الخ
هذا لا يظهر الا اذا كان النبي رسولا ويصح ترك الهمز اي من نبي
المهموز وقوله في هذين الوجهين اي كونه اسم فاعل او اسم مفعول
وقوله تسهيلا اي لاجل التسهيل بقلب همزته يا ويحتمل لاجل التسهيل
بحذفها لان التسهيل يطلق على كل منهما فهو ماخوذ اي لفظ
النبي او لفظ نبوة وهو ما ارتفع من الارض الخ هذا هو الصواب
واما قولهم ان النبوة بمعنى الرفعة فغير صواب لان النبوة ليست
مصدرا الا ان يقال قولهم بمعنى الرفعة على حذف مضاف اي بمعنى ذي
الرفعة وهو المكان المرتفع من الارض مرتفع عن طوره الخ هذا
بنا على ان لفظ نبي الغير المهموز اسم فاعل وفي نسخة مرفوع بضم الميم
وفتح الراو وعليها فيكون اسم مفعول والطور بمعنى الحد وبمعنى القدر
وكلاهما صالح هنا وقوله باختصاصه بالوحي سببية وقوله بالوحي
البا داخلة على المقصور عليه او على المقصور وكل صحيح وخطاب
الله تعالى اختصاص النبي بخطاب الله تعالى بالنظر للجملة لان خطاب
الله ليس لكل الانبيا بل لبعضهم ذاتية للنبي اي لازمة للنبي
وسر كونها ليست صفة ذاتية له ان النبي من نوع البشر ويستحيل
اختصاص بعض افراد النوع بما هو ذاتي كالناطقية للانسان لاستوا
افراد النوع جميعا في الحقيقة ولوازمها وعا يرد على الكرامية قوله تعالى
قل انما انا بشر مثلكم يوحى الي فاثبت لنفسه البشرية والتمييز بالوحي
وهو امر عارض جايز خصه الله به دون ساير الافراد لا ذاتي
والكرامية نسبة لمحمد بن كرام السجستاني بوزن حرام ومقتضى هذا

تخفيف الياء المنصوب وكسر كافه ولا مكتسبة اي كصفة العلم لما صار
الية الفلاسفة وقضية كلامه ان النبوة عند فاعني النبوة عندهم
لانه جعل قولهم خلافا وليس كذلك بل النبوة التي زعموا انها مكتسبة
بالرياضة هي صفاء مراة القلب وجلاؤه الي ان ينتهيا لما لا ينتهيا لادراكه
غيره ونحن نقول باكتساب هذا المعنى لكن لا نسميه نبوة بل النبوة عندنا
هي اختصاص الشخص بسماع وحي من الله تعالى بواسطة ملك او دونه
ولا شك في عدم اكتسابها بهذا المعنى وح فليس الخلاف بيننا وبينهم
معنويا وانما هو لفظي راجع للتسمية اي النبوة اسم للمعنى الذي قالوه
اولا فنحن لا نسميه بالنبوة ولذا لا نقول بالاكتساب وهم لا يسمون
ما قلنا بالنبوة فلذا لا يقولون بعدم الاكتساب التزكية اي تزكية
النفس وتطهيرها من الصفات الذميمة والتحلية اي التزيين
بالاوصاف الشريفة وقوله صقالا بكسر الصاد ككتاب اي جلاء فالنفس
كالمراة المصرية والبعد عن الصفات الذميمة والتلبس بالاوصاف
الشريفة يجليها في مراة النفس من اضافة المشبه به للمشبه الي ان
ينتهيا غاية للصقالة وفي الكلام حذف اي ويقولون ان مرجع النبوة
لهذا المعنى الذي هو صقال النفس بالتزكية والتحلية الي ان ينتهيا لادراك
ما لا يدركه غيرها وانما مرجع النبوة اي وانما رجوعها عندنا وقوله
الي اصطفا الله عبدا اي اختياره عبدا وتخصيصه عبدا بالوحي اليه
فرسالة اي ايضا بالمختص الاول اي عن بالطرف الاول وهو سماع الوحي
من الله وقوله والثاني اي وبالطرف الثاني وهو الامر بالتبليغ
فالرسول الخ انظر هذا التفريع مع ما فرع عليه فان المفرع عليه الذي هو
المختص بالاول والثاني الخ لا يقتضي نسبة بين الرسول والنبي بل الذي
يقتضيه هو التباين فالمناسب ان لو اتى بالمفرع عليه في اسلوب يقتضي
ما ذكره من التفريع كان يقول فالمختص بالاول نبي وان اختص بالاول
والثاني فرسول ايضا وقيل هما بمعنى اي ملتبسين بمعنى وهو
انسان اوحي اليه بشرع وامر بتبليغه من البشر وانما نشترط ذلك في
النبي لقوله تعالى جاعل الملائكة رسلا مع انه يوحي اليهم اي باحكام
يختصون



يختصون بها في انفسهم اهـ وانظر هذا القول مع ان سيدنا محمد صلى
الله عليه وسلم قد وصفه الله في التنزيل بالنبي والرسول وكذا قال في
حق موسى واسماعيل عليهما السلام وكان رسولا نبيا فهذا القول القايل
بالتنافي يكاد يتدافع ما في التنزيل من اجتماعهما في حكم الرسالة
الحاصل انه اختلف في حكم الرسالة هل هي جايزة او واجبة او ممتنعة الاول
مذهب اهل السنة والثاني للمعتزلة والثالث للبراهمة فحكم الرسالة جار على
اقسام الحكم العقلي مذهب اهل الحق ان الرسالة اي التي هي تخصص
بعض البشر بسماع وحي وامره بتبليغه للخلق وقوله ممكنة لان ارسال
الرسل وان اشتمل على حكم ومصالح لكن تلك الحكم غير باعثة له تعالى على
ذلك بل وجود الارسال وعدمه بالنسبة اليه تعالى سوا فلا يجب عليه
رعاية تلك الحكم حتى يكون الارسال واجبا عليه وانما تلك الحكم مترتبة
على الارسال وغاية له واوجبتها المعتزلة ان قلت كيف يتصور انهم
يوجبونها وهم يقولون باستقلال العقول بادراك الاحكام من غير حاجة
الي الشرع فهم احرى بان يقولوا بمنع بعثة الرسل وانها عبث واجيب
بانهم يقولون ان العقول وان كانت تستقل بادراك ما ذكر لكن ارا الناس
تختلف واهواهم لا تاتلف وهذا موجب للتنازع والتخاصم والتعادي
والتظالم فكان الاصلح بهم ان يقيم الله لهم خليفة في الارض مويدا
بمعجزات يعلم بها انه من عند رب العالمين لينقاد اليه الكل ويسمعوا
ويطيعوا فيتولى بين الناس ويوقفهم على ميزان العدل والانصاف فيستقيم
التعامل والتحاكم وينقطع التخاصم والتظالم واذا كان هذا هو الاصلح
في حقهم وجب على الله بنا على رايهم من وجوب مراعاة الصلاح والاصلح
عليه لعباده ومنعتها البراهمة جماعة من الهند ينتسبون لرجل يقال له
برهم كان في الاصل مجوسيا ثم انتقل للقول بهذه الطائفة وهي امتناع
بعثة الرسل عقلا واحالتها ويكذبون جميع الرسل وشبهتهم ان العقل يكفي
عن البعثة لان ما حسنه العقل حسن وما قبحه العقل فقبيح وما لم يحكم
فيه بحسن ولا قبح يفعل عند الحاجة اليه وح فارسال الرسل عبث وهو
على الله محال واما المعتزلة فقد علمت انهم يوجبونها نظرا لما فيها من

المصلحة فيقولون ان البعثة اصلح للعباد لما اشتملت عليه من المصالح
والحكم ومراعاة الاصلح واجبة عليه عقلا يعني انه لا يمكن تخلف ذلك
ان حقق ما مضى الخ راجع لفساد المذهبين على اللف والنشر المشوش
فتحقيق بطلان اصل التحسين والتقبيح يقتضي فساد مذهب
البراهمة وتحقيق بطلان مراعاة الصلاح والاصلح يقتضي فساد
مذهب المعتزلة   واما المسالة الثالثة اي وهي اقامة الدليل على
ثبوت الرسالة   ما يتعلق بها اي العلام الذي يتعلق بشانها التامل
لها ولما يتعلق بها من باقي النبوات وكان الاوضح ان يقول فيستذكرها
مع ما يتعلق بها وقوله مع لفظ المصيرة يعني قوله الاتي وتفضل
سبحانه الخ   عز الله كذا في نسخة ولا يخفى عدم مطابقتها للفظ
المتن فالاولى نسخة امر الله   اشارة منه الى انه خبير بان تبليغ
الاحكام الذي جا عليه المتن هو على طريق الصراحة لا على سبيل الاشارة
كما قال الشارح هنا وما جا عليه في المتن يقتضي ان تبليغ الاحكام هو
الفايدة في بعث الرسل وليس كذلك بل هو بعضها كما جا عليه الشارح
وخص الخ جواب عن ما يقال حيث كان لبعث الرسل فوايد فلاي
شي خص هذه الفايدة وهي التبليغ للاحكام التكليفية والوضعية
بالذكر دون غيرها من الفوايد   لانها مقصورة عليهم اي على
الرسل لا يمكن الخ وفيه ان ظاهره ان احكام الاخرة كالحشر والنشر ونحوهما
تدرك بالعقل وليس كذلك واجيب بان الحصر اضافي بالنسبة
للاحكام العقلية كما اشار له بقوله واما غيرها الخ   مما اوضحوه بيان
للغير وقوله من الاحكام العقلية بيان لما اوضحوه والمراد بالاحكام
العقلية الاحكام الاعتقادية وهي المتعلقة بالاله ككونه القدرة
والارادة له تعالى والاقعد ان لو قال من نحو الاحكام العقلية ليناسب
السياق الاتي ويكون موافقا لقوله بعد ونشبهه   وادلتها القطعية
نحو كونه فيهما الهة الا الله لفسدتا وكان ربك بصيرا فعال لما
يريد وهو السميع البصير وغير ذلك   فقد يتوصل الخ ظاهره
ان الاحكام الاعتقادية بعضها قد يتوصل اليه العقل وبعضها لا يتوصل

اليه

اليه مع الاحكام العقلية التي تتوقف دلالة المعجزة عليها وكذلك التي لا تتوقف
دلالتها عليها يدركها العقل فكان الاولى ان يقول فقد يتوصل العقل
بدونهم اليها   في هذا النوع اي وهو ما اوضحوه من الاحكام العقلية
وقوله ونشبهه اي كالاحكام الطبية والسياسية وقولهم انهم ارشدوا الخ
بدل من الفايدة   وقطعوا اعذار الخلق من كل وجه فلا عذر للانسان
فيما يتعلق بالاله ولا فيما يتعلق بالاحكام التكليفية او الطبية او السياسية
ومكارم الاخلاق وغير ذلك فان الرسالة مشتملة على ذلك   هو الحكم
على امر ليس المراد بالحكم ما اشتملت عليه القضية بل المراد به خطاب الله
اي كلامه الدال على ان هذا الشي سببا وشرطا او مانع ووجه انحصاره فيما
ذكر ان ما يجعله الشرع امارة على حكم من الاحكام اما ان يجعل كل واحد
وعدمه امارة او وجوده فقط او عدمه فقط فالاول السبب والثاني
المانع والثالث الشرط والمجعول امارة اما فعل المعلق كجعل السرقة سببا في
القطع او فعل ما هو من جنس فعل المعلق كاتلاف الصبي مال الغير فهو
سبب للغرم وما هو خارج عن ذلك كجعل زوال الشمس سببا لوجوب صلاة
الظهر   لعلك الاشيا اي التي هي الامر والنهي والاباحة فالمجرور تنازع
فيه كل من السبب والشرط والمانع   كحكم الشرع اي كتعلق حكم الشرع على
دخول الخ وهو دخول الوقت والعدة وانعقاد البيع   دخول الوقت اي
وقت الصلاة وقوله وعدة المراة بالجر عطف على دخول وكذا قوله بعد
وانعقاد البيع   لانها سبب الخ علة للتمثيل بالعدة وكذا يقال فيما بعده
واعلم ان العدة باعتبار منع النكاح سبب كما قال الشارح واما باعتبار
اباحته في مانع وكذلك انعقاد البيع فانه سبب في اباحة تصرف المشتري
في المبيع ومانع من اباحة تصرف البايع فيه   كالمباح دخل بالكاف المكروه
وخلاف الاولى   اذ كل ذلك لا يعرف الخ الاشارة راجعة للاطراف
الثلاثة وهي الطاعة والمعصية وما بينهما وهو بيان لقول المصنف لما
عرفت فكان للمصنف قال لان العقل لا يدرك دون شرع طاعة ولا معصية
ولا ما بينهما لما عرفت من ان كل ذلك لا يعرف الا من الشرع   وتفضل
ضميره يعود على الباري اي وتفضل الباري سبحانه علينا وعليهم

واشار المؤلف بقوله تفضل الى ان خلق المعجزة ليس واجبا على الله وانما ذلك فضل
من الله واحسان لهم حيث ايدهم بها ولنا حيث بين لنا طريق الاستدلال
على ما كلفنا به من اعتقاد صدقهم ليثبت المستدل وقوله بتاييدهم اي
بتقوية نبيهم ونصرهم بالمعجزة ثم وصف المعجزة بما هو من شانها بقوله الدالة على
صدقهم ثم اخذ في تصوير المعجزة فقال وهي فعل الله وفي بعض النسخ
وهي فعل لله خارق وفي بعضها وهي فعل له خارق وحاصلها الاضافة او
الصفة وهذا هو الذي اشار اليه في المسالة الثالثة وسياتي الكلام على
القيود الدالة على صدقهم اي في دعواهم الرسالة وما اتوا به من الاحكام
منحد الخ اي مجعولا لان كل خارق دليلا على الصدق حقيقة كان يقول
ايه صدقي ان تكون كذا او حكما كان يعلم منه ذلك من غير تصريح
غير مكذب لمدعيه اي لمدعي انه اية صدقه اطلق اي مجازا من
اطلاق اسم الخاص على العام لان الاية الدالة على صدق الرسول اعم من
ان تكون معجزة او غير معجزة لصدقها بالخارق الذي ليس مقارنا لدعوى
الرسالة فخصوص المعجزة بعض مصدوق الاية الدالة على صدقه
واعلم ان المعجز في الاصل اسم لمثبت العجز ثم استعمل في مظهر العجز
ثم استعمل فيما هو سبب للعجز وهو الاية الدالة على صدق الرسول وجعل
اسما وح فالتاء في لفظ معجزة للنقل من الوصفية للاسمية كما في الحقيقة
او للمبالغة كما في علامة على صدق النبي الخ هذا مناسب للقول
بالترادف والافهر ان لو عبر بالرسول الا ان يقال اراد جنس النبي
عليها اي على الاية الدالة على صدق الرسول تشعر بحقيقة العجز
الاضافة للبيان ومعنى الاشعار بالعجز الدلالة عليه فلفظ معجزة يدل على انها
اثبتت العجز للمعارض لان اللفظ اذا اطلق ينصرف لمعناه الحقيقي ومعنى
العجز الحقيقي المثبت للعجز ولا يصح ثبوت العجز اي ولا يصح الحمل على المعنى
الحقيقي بحيث تكون الاية مثبتة لعجز المعارض ليست من جنس مقدور
البشر اي كانشقاق القمر وقوله فلا يصح لفظ المعجز حقيقة اي لان اطلاق اللفظ
فرع عن امكان تحقق معناه يقارن المعجوز عنه اي ولا يتقدم عليه ولا
يتاخر عنه والمعجوز عنه هنا هو المعارضة اي الاتيان بالمثل وهي منتفية وح
فلا يصح



فلا يصح ثبوت عجز متعلق بها والحاصل ان العجز عند الاشاعرة ضد للقدرة
وح فهو معنى وجودي يقارن المعجوز عنه فلا بد ان يكون المعجوز عنه امرا
وجوديا فكما ان العجز امر وجودي فلا يتعلق الا بموجود فالزمن المقعد
قام به وصف وجودي يضاد القدرة منعه من القعود اختيارا فذلك المعنى
هو العجز والمعجوز عنه هو القعود وهو مقارن له والمراد بكون القعود معجوزا
عنه انه لا يقدر على فعله اختيارا ولا يمكنه دفعه عن نفسه وان وجد منه
اضطرارا والاية الدالة على صدق الرسول اذا كانت من جنس مقدور البشر
كيف يقال انها مثبتة لعجز المعارض مع ان المعجوز عنه وهو المعارضة اي
الاتيان بالمثل منتفية والعجز يجب مقارنته للمعجوز عنه وح فلا عجز عند
وجود الاية الدالة على الصدق واطلق العجز على انتفا القدرة اي من
اطلاق اسم الملزوم وارادة اللازم فان انتفا القدرة على المعارضة
لازم للعجز عن المعارضة وصف وجودي فينتفي معه القدرة عليها
كما يتسامح في الجهل الخ حاصله ان الجهل قيل حقيقة في المركب
وهو ادراك الشي على خلاف ما هو عليه مجاز في البسيط وهو انتفا العلم
بالشي وقيل انه اسم للقدر المشترك وهو انتفا العلم بالمقصود وقيل
انه مشترك بين الامرين وهو المشهور والشارح جار على الاول لانه قال كما
يتسامح في الجهل ويطلق الخ فعلى الاول اطلاقه على انتفا العلم
مجاز مرسل من اطلاق اسم الملزوم وارادة اللازم لانه يلزم من ادراك
الشي على خلاف ما هو عليه عدم العلم بذلك الشي الوجه الثاني من
التوسع اي وجهي التوسع يشعر بفاعل العجز اي ان لفظ معجزة يشعر
بان ذلك الخارق وهو الاية هو الذي اوجد العجز وليس كذلك بل
الذي اوجده هو الله تعالى فقوله يشعر بفاعل العجز اي يشعر بان
ذلك الخارق المسمى معجزة هو فاعل العجز وقوله وانه تعالى اي والحال
انه تعالى هو الذي اوجد العجز وانه يسمى ما فعل الخ ما واقعة على
الخارق اي وانه يسمى الخارق الذي فعل الله العجز عنده معجزا ثم ان هذا
يقتضي وجود عجز المعارض عند الاية الدالة على صدق الرسول
وهو ينافي ما تقدم من عدم وجوده فكانه جار على ان العجز غير

وجودي وانه سلب القدرة علي المعارضة وهي فعل الله الخ ترك الكلام عما
صدر المتن اعتمادا علي ظهوره وترك الكلام عما الوصف لعدم قول الدالة علي
صدقهم اعتمادا علي ما ياتي له من الكلام في دلالة المعجزة علي صدق الرسول
هل هي عقلية او وضعية فشرح هذه الاشارة راجعة لقوله وهي فعل
الله الخ وقوله سيتبين اي يتبين فالسين والتاء زائدتان للتاكيد واليه
اي الي البيان فاحترز بالاول الفاء واقعة في جواب شرط مقدر اي ان
اردت ما عني بذلك التعريف فاحترز بالاول الخ وانت خبير بان الاول جنس في
الحد والجنس لا يناسب ان يقال عنه الكلام عليه احترز به عن كذا بل المناسب
ان يقال اخرج عنه كذا فليس فعلا لله اي ليس فعلا اصلا فالنفي
منصب علي المقيد ان الاقتصر سوقه في اسلوب التعليل بان يقول اذ
ليس فعلا لله تعالي لانه هو الانسب لتوجيه خروج التعريف عن الجنس
كذا قيل وفيه انا ان الفاء للتعليل لا للتفريع ودخل فيه اي في الاول
الذي هو فعل الله سبحانه الفعل الذي تعلقت القدرة الحادثة به وهو
الفعل الكسبي ومثله بقوله كتلاوة النبي للقران طلبا للايضاح والمراد
بالقران الالفاظ المخصوصة والمراد بتلاوته الحركة المتعلقة بهذه الالفاظ
اي بالحروف المتلفظ بها لرسول الله الاضافة للعهد اي لرسول الله
المعهود وهو سيدنا محمد دون غيره اي دون تلاوة غيره فليست
تلاوة غيره معجزة لرسول الله صلي الله عليه وسلم ولا للتالي اذ
غيره الخ سوى لكون تلاوة النبي للقران معجزة له وتلاوة غيره ليست
معجزة لا للنبي ولا للتالي وليس الخ الواو تعليلية لانه توجيه لقوله
قوله اذ غيره الخ اي ان الحاصل من الغير انما هو مجرد الحكاية لانه ليس
اخذا له عن الملك بخلاف النبي فانه وان حكاه لكن بعد ان اخذه عن
الملك فالتلاوة مشتركة بينهما وكذلك الحكاية للقران والمختص بالنبي
هو الاخذ للقران عن الملك وح فيكون هو اي اخذه عن الملك هو المعجزة
في الحقيقة لا نفس التلاوة كما تقتضيه اول الكلام تامل وانقياد
الشجر اي اذعانها له بالرسالة وامتثالها لاوامره ونحو ذلك اي
ما نشقاق القمر وتسليم الحجر عليه صلي الله عليه وسلم وكان الاولي عدم
الجمع

الجمع بين كاف التمثيل والنحو لاغناء احدهما عن الاخر من النوع الثاني اي
مما لا تتعلق به القدرة الحادثة وحاصله انه اختلف هل يشترط في المعجزة ان
تكون غير مكتسبة اي من الامور التي لا تتعلق بها القدرة الحادثة او
لا يشترط فيها ذلك فالاول هو ما ذهب اليه بعض الاصحاب وهو ما اشار
له المص بقوله وعن بعض اصحابنا والثاني قول الجمهور وهو ما صدر به
المص لا الاول اي الذي هو الفعل الاكتسابي فلا تكون المعجزة منه
اصلا وقوله علي هذا اي القول المشار له بقوله وعن بعض الخ وقوله في
نظمه اي في نظمه هو اي لا في تلاوته لان التلاوة مكتسبة
للنبي واما ذات اللفظ فليس مكتسبا له واطلاع عطف علي
نظمه اي وفي اطلاع الله النبي علي ذلك النظم من الملك والاطلاع هو
تعلق قدرة الرب بكون النبي يطلع علي ذلك ويتلقاه وياخذه من
الملك وح فهو من افعال الله وكلا الامرين اي وهما النظم المخصوص
والاطلاع عليه وقوله ليس من فعله ولا من كسبه اما الاول فظاهر واما
الثاني فلان الاطلاع كما علمت عبارة عن تعلق قدرة المولي ولا شك ان
هذا ليس فعلا للنبي وهذا الثاني اظهر فيه نظر بل المدار علي الحصول
المعروف كان مكتسبا او غير مكتسب يعني انه احترز بالشرط الاول
تقدم ما في التعبير من الاحتراز وتعبيره بالشرط غير مناسب لان الاول
وهو فعل الله جزء من ماهية المعجزة لانه جنس في تعريفها وليس شرطا
خارجا عن ماهيتها الا ان يقال اراد بالشرط ما لابد منه فيصدق بالركن
الذي هو مراد ولو قال يعني انه خرج بالاول الخ كان اولي وهو كون
المعجزة الخ لو قال وهو قوله فعل الله الخ كان انسب وقوله كالصفة
القديمة ادخل بالكاف الذات القديمة لعدم اختصاص الخ هذا
وجه كون القديم ليس معجزة وحاصله ان القديم يشترك فيه المحق
والمبطل فلا معنى لان يقول ايتي صدقي كون الاله عالما او قادرا او نحو
ذلك اذ المبطل كالمتنبي يقول ذلك فلا يفيد لعدم الاختصاص
ثم ذكرت الخ ثم للترتيب الذكري وقوله في اشتراطها اي وعدم اشتراط
ذلك ففي الكلام حذف الواو مع ما عطفت ونظير ذلك الاشارة

راجعة لما مثل به ابن دهاق وانت خبير بانه لم يتقدم له نظير اخر وحينئذ
فلا موقع لكلمة ايضا ومثله اي ومثل ابن دهاق القول بعدم الاشتراط
بتلاوة النبي الخ فالضمير المستتر فاعل مثل وهو عائد على ابن دهاق
والبارز المنصوب عائد على القول بعدم اشتراط ان لا تكون المعجزة
مكتسبة المفهوم من المقولة والتحليق هو بالحا المهملة والقاف
اي الدوران والطيران في الهوا وقوله اذا وقع التحدي بهما اي واما
اذا لم يقع التحدي بهما فليس بمعجزة وقوله لا على سبيل التاثير اي
بل على سبيل الكسب واضافة سبيل للتاثير بيانية وجعلها اي
الافعال الاكتسابية ومن جملتها ما ذكره العلامة وقوله من حيث فعلها
الباري اي من حيث تعلق قدرة الباري بها لا من حيث انها مكتسبة
اي لا من حيث تعلق قدرة العبد بها ومال اي امام الحرمين الى ان
القدرة الخ وفيه ان هذا مناقض لاول الكلام لان اول الكلام افاد ان
المعجزة نفس الفعل الكسبي من حيث خلق الباري له وهذا افاد ان
المعجزة قدرة العبد عليه فاول الكلام يوافق قول الجمهور واخره يوافق
قول البعض واجيب بان الواو بمعنى ثم اي ثم مال بعد ذلك
لان شرطا بثبوت كون الخ الاولى حذف ثبوت ان تكون مسبوقا بدعواه
اي والفرض ان القدرة لم يتحدا بها فينبغي الخ المناسب ان يقول
فينبغي ان لا تكون القدرة معجزة الا ان يتحدا بها النبي والفرض انه لم
يتحدا بها فليست بمعجزة وقد يقال ان امام الحرمين القائل ان
القدرة على الفعل المكتسب معجزة يقول ان كان النبي متحديا بها نا مل
هو ولك ان تقول ايضا في كلام المص ان التحدي قد يكون مطابقة
وقد يكون لزوما ولا شك انه اذا كان يكتفي باللزوم فالتحدي
بالحركة يكون تحديا بالقدرة عليها استلزاما فان قلت
الخ لما كان ما جرى عليه من التعريف يعرض سوال نقل المقول فصل الله
توجهنا ثم بره ودفعه فقال فان قلت الخ قد يتحد النبي الخ
اراد بالنبي الجنس وكان الانسب ان يعبر بالرسول او انه جار على القول
بالترادف كما قال عليه السلام الخ اي قال ذلك لما نزل قوله تعالى
والله

والله يعصمك من الناس فقد وقع التحدي بالعصمة اي عدم قتله وضربه
ثم اقضوا الي اي امضوا الي اذيتي ولا تنظرون اي ولا تمهلوني فلا
تحصلون مقصودكم كالضرب والقتل اي فقد تحدى كل من سيدنا محمد
ونوح بعدمها فالجواب الخ حاصله ان المعجزة التي تحدا بها ليست هي
العصمة بل اخباره بها على وفق ما هو حاصل في الحال اخبارا ناشئا عن
علمه ان علمه اي ادراكه واخباره الضمير راجع للنبي الشامل لسيدنا محمد
ولسيدنا نوح وقوله بذلك اي بعدم الفعل تنازعه كل من علمه واخباره
وقد يقال العلم امر خفي فلا يقع التحدي به فالذي يقع به التحدي في الحقيقة
الاخبار الناشئ عن علمه تعالى على وفق ما ظهر متعلق باخباره اي
على وفق ما هو حاصل في الحال وما يحصل في المستقبل وليس المراد على
وفق ما ظهر في الماضي لان شرط المعجزة ان لا تكون ماضية فالمعجزة اخباره
بعدم قتله في الحال والاستقبال فهو المعجزة خبران وانت خبير بان اسمها
ضمير الشان للعلم والاخبار فالمناسب لذلك ان لو قال هما المعجزة الا ان يقال افرد
الضمير اشارة لما قلنا من ان المعجزة في الحقيقة هي اخباره بالعصمة الناشئ
عن علمه بعد قوله اي بعد قول المعوق للمعجزة او ما يقوم مقامه تنازعه
عند لسه وقال فيه فخل بهذه الزيادة عدم الفعل يتوجه على اشتراط كون
المعجزة فعلا في التعبير بالاشتراط بشيء اذ الفعل من ماهية المعرف لان المعجزة
لا تتحقق بدونه فالمناسب ان لو قال يتوجه على اخذ الفعل في التعريف ويسقط
اشتراط قد تكون الخ في التعليل كالتحدي بالعصمة الاولى ان يقول
كالعصمة اذ التحدي بها لان ظاهره ان المعجزة هي التحدي وليس كذلك في
الحالتين المراد بهما قوله صلى الله عليه وسلم وقول نوح وكان الانسب ان
يقول في المثالين بعد قوله في الحالتين عدم الفعل منهم اي من الخلق
وقوله كالضرب والقتل مثال للفعل المعدوم من الخلق ضربها اي فرضها
وعينها ومثله اي مثل المذكور وهو العصمة في كون المتحدا به عدم فعل
اذا قال الخ وكان الاولى ان يقول مدعي الرسالة بدل قوله مدعي النبوة
اجاب ابن دهاق الاولى واجاب بالواو عطفا على قوله قال
الشيخ اي ولاجل هذا السوال قال الشيخ الاشعري الخ ولاجله اجاب ابن

دهاق لكنا لانشوش قبل الاعتراض الوارد على الحد فزاد تلك الزيادة لاجل
دفعه وابن دهاق لم يقبل هذا الاعتراض وعينه وروده على الحد وعبر
المسوغ المتاصر بقوله امر خارق للعادة الخ جرد فعل فقال ليتناول
الفعل كانفجار الماء من بين الاصابع وعدمه كعدم احراق النار قال ومن
اقتصر على الفعل جعل المعجزة هنا كون النار بردا وسلاما او بقا الجسم على
ما كان عليه من غير احتراق   على وفق الواقع اي الحاصل في الحال
والاستقبال ولا شك ان الاخبار بهذا الامر المغيب ناشيا عن علم
لم يحصل من غيره فهو معجزة لانه فعل لله خارق للعادة   واجاب
امام الحرمين هذا جواب عما استدركه المص من قوله ومثله اذا قال
المتحدي الخ واما جواب ابن دهاق فهو جواب عن التحدي بالعصمة
عن الاذية والقتل   بان القعود المستمر هو المعجز اي والقعود
فعل وحاصله ان قول الرسول ايتي ان لا يقوم احد من اهل هذا
الاقليم شهرا مثلا المتحدي به هو قعودهم شهرا لان عدم قيامهم
والقعود المستمر شهرا معجزة وهو فعل   وكذا يقول اي امام الحرمين
وهذا من عند المص لانه ناقل له وقوله ان الترك اي للايذا في المثالين
الاخرين اعني قوله عليه الصلاة والسلام قد عصمني ربي وقول نوح ثم
اقضوا الي ولا تنظرون   وكلا الجوابين اي جواب ابن دهاق
وجواب امام الحرمين   بما ذكر في الجوابين وهو الاخبار بعدم الايذا
على وفق الواقع والقعود المستمر على خلاف العادة وترك الايذا على
خلاف المعتاد   بعدم الفعل متعلق بوقع وقوله على الفرض اي
في المسئلة المفروضة وهي الممثل لها بقوله عصمني ربي وبقول المتحدي
المدعي للرسالة اية صدقي ان لا يقوم احد من اهل الاقليم مدة كذا
ونحو ذلك   وهو خاص بالامام يعني ان هذا ايضا في قوله ولا وكلا
الجوابين غير مستقيم لوجهين فان ظاهره ان كل واحد من الجوابين
يرد عليه الوجهان وكلامه هنا يقتضي ان كلام الامام غير
مستقيم لوجه واحد تامل   لكان المتحدي به عدما اي ومذهبهم
ان القدرة لا تؤثر في العدم فلا يكون فعلا   فان اجاب الخ اعلم ان
تعلق

تعلق القدرة بالموجود متفق عليه واما تعلقها بالعدم فمختلف فيه
فقال بعضهم وهو القاضي ومن تبعه انها تتعلق به وقال امام الحرمين
ومن تبعه لا تتعلق به القدرة لان الحادث اما جوهر او عرض والعرض
صفات نفسه انه امر وجودي وعدم بقائه والجوهر شرط بقائه امداده
بالاعراض فاذا اراد الله عدمه حبس عنه الاعراض فينعدم اذا علمت
هذا فقول الش فان اجاب اي امام الحرمين بان العدم الاضافي فعل
اي فالفعل في تعلق القدرة به وقوله وان العدم اي الطاري على
الجواهر وقوله ليس بقطع الاعراض اي ليس بسبب قطع الاعراض
وحبسها عنه   لم يستقم له ذلك هذا جواب قوله فان اجاب والاشارة
راجعة لمضمون قوله ما وقع به الجواب   لان رايه اي امام الحرمين
وقوله ان العدم الطاري اي شيا كان طاريا على الجواهر او على الاعراض
وقوله فبطلت حيلته اي حيلة امام الحرمين وهي ما تحيل بها في مسئلة
التحدي بالعصمة حيث قال ان المتحدي به فعل وترك الايذا على خلاف المعتاد هو
وترك الايذا عدم اضافي تتعلق به القدرة فيكون فعلا وليس المتحدي به
عدم الفعل   تغيير الشيخ اي وهو قوله او ما يقوم مقامه وقد انه
زاد تلك الزيادة لاجل تعميم الحد وشموله للفعل وعدمه وليست تلك
الزيادة تغييرا فكان الاولى ان يقول (ابتناء) تعميم الشيخ وهذا مع ما قبله
كلام المقترح   في جميع الصور اي صور مسئلة المقاصمة اي في كل صورة
وقع التحدي فيها ظاهرا بعدم الفعل بخلاف جواب امام الحرمين فليس بمطرد
في جميع الصور كما سلف   عما اشرنا اليه اي بما ذكرناه   وقد يجاب عنه
اي عن ابن دهاق   اما مطابقة اي اما فعل مدلول على التحدي به
مطابقة وقوله او لزوما اي او فعل متحدى به كما لو قال ابن رشد في
انشقاق القمر فان الانشقاق متحدى به وهو فعل مدلول على التحدي
به مطابقة وقوله او لزوما اي او فعل متحدى به مدلول على التحدي
به لزوما كما اذا قال معجزتي ان لا يقوم احد من اهل هذا الاقليم
مدة شهر فان المدلول عليه مطابقة هو التحدي بعدم قيام احد من
اهل هذا الاقليم مدة شهر فان المدلول عليه مطابقة هو التحدي

بعد قيام احد من اهل الاقليم مدة الشهر لكن التحدي بذلك يستلزم التحدي
بعلمه بذلك واخباره به لما وفق الواقع ولا شك ان علمه عالم بعلم به
ساير الناس واخباره المطابق عن ما لم يخبر واحد من الغيب فعل فصار
التحدي بالعلم والخبر مدلولا عليه بالالتزام لا بالمطابقة اذ لم يقل انه صدقني
علمي وخبري المطابق للواقع وكذا يقال في قول النبي معجزتي فان
المتحدى به مطابقة عدم الابرا والقتل والتحدي بذلك يستلزم التحدي
بعلمه بذلك واخباره به على وفق الواقع فصار التحدي بالعلم والخبر
مدلولا عليه بالالتزام ثم ان ظاهر المص يقتضي ان هذا الجواب انما
يتجه لابن دهاق وليس كذلك فانه يتجه لامام الحرمين ايض بان يقال
متى كان التحدي بان لا يقوم احد مطابقة كان بالمقصود المستمر
التزاما بل اللزوم في هذا بين من الاول وقد يقال ان المص لم يدع
اختصاص هذا الجواب بابن دهاق لكن لما كان جواب امام الحرمين
منتقضا بعدم اطراده في جميع الصور ولو اجيب عنه بهذا الجواب
لم ينهض الجواب عنه بما ذكر وفيه نظر اي في كون المتحدى به في المعجزة
فعلا مدلولا لانها التحدي به استلزاما نظر وذلك لان المعتبر في دلالة
الالتزام اللزوم الذهني بان يكون بين المعنى الموضوع له اللفظ المدلول
عليه بالمطابقة والمعنى المدلول عليه بالالتزام لزوم ذهني كلزوم
الزوجية للاربعة والفردية للثلاثة واللزوم الذهني مفقود هنا
سوا قلنا ان المراد به اللزوم البين بالمعنى الاخص او بالمعنى الاعم
اذ قد يتصور التحدي بالعلم بذلك والاخبار به وكذا لو تصورنا
المعجزة والعلم والاخبار بها على وفق الحاصل في الحال او تصورنا
عدم القيام شهرا والعلم بذلك والخبر به الموافق للواقع فان العقل
لا يجزم باللزوم بينهما ويحتمل ان يقال وجه النظر ان هذا التعميم
لا يفيده كلامهم فان المتبادر من كلامهم الاقتصار على الاول ويحتمل
ان يقال وجه النظر ان اللزوم اما ان يكون ظاهرا او خفيا والثاني
لا يقع به التحدي لان شرط المتحدي به ان يكون المتحدي به واضحا حتى
لا يكون فيه التباس ولا خفا والاول غير مطرد لعدم انضباطه
لتفاوت

لتفاوت اذهان العقلا فقد يكون اللزوم بينا ظاهرا عند شخص
وخفيا عند شخص اخر ويحتمل ان يقال وجه النظر كل واحد مما ذكر
واحترز بقوله خارقا من المعتاد والمراد بالمعتاد ما يقع بين الناس
دايما او غالبا كان يقول اية صدقي طلوع الشمس من المشرق وامطار
السما في هذه السنة فلا يكون هذا معجزة اذ هو امر مشترك يستوي فيه
الحق والمبطل وهو المتنبي ومن المعتاد السحر الخ لما كان من المعتاد
ما هو خفي توجه للعلام عليه خصوصا فقال ومن المعتاد السحر ونحوه
اي كالشعوذة ومرجعها لسرعة اليد مع اخفا السبب في نحو اظهار
القطع والقتل والمرسى واما السحر فهو علم بكيفية استعدادات
تقتدر بها النفوس البشرية على ظهور التاثير في عالم العناصر بلا
معين وفائدته التغير من حال الى حال وينبغي ان يعلم انه قد وقع
الخلاف في السحر فقيل هو من باب المعتاد وقيل من الخارق الاول
للقرافي وهو ما جرى عليه العلام حيث قال ومن المعتاد السحر والثاني
لابن عرفة واليه توجه بقوله خلافا لمن جعل السحر خارقا لكن لسبب
خاص هذا لا يظهر كونه علة لجعل السحر خارقا لان السبب الخاص لا يوجب
الخارقية فلعل اللام بمعنى مع وفي نسخة لكن له سبب خاص وهي احسن
وحاصله ان السحر خارق مصاحب لسبب خاص مرتبط به فهو وان
كان خارقا لكنه مخالف للخوارق التي لا تستند الى اسباب خاصة بها بل
الى قدرة الفاعل المختار كخوارق الانبيا والاوليا بحجر المغناطيس
الاضافة للبيان انما اشترط كون الفعل خارقا في التعبير بالاشتراط
نشي لان الخارق من ماهية التعريف لا انه شرط فيه لعدم ثبوت الاعجاز
بدونه اي بدون الخارق والاعجاز يصح ان يراد به عجز المرسل اليهم
عن المعارضة وان يراد به الاعجاز حقيقة الذي هو ظهور صدق
الرسول وايضا فان المعجزة الخ هذا توضيح لما قبله وليس
مغايرا له فلو حذف لفظ ايضا كان اولى يتنزل منزلة التصديق
بالقول اي يتنزل منزلة تصديق الله له بقوله صدق عبدي في كل
ما بلغه عني وهذا يقتضي ان دلالة المعجزة على صدق الرسول وضعية

وسيأتي ما فيه   لا يدل حينئذ اي على التصديق او على الصدق المفهوم
من التصديق   لعدم اختصاصه اي لعدم اختصاص المعتاد بالصادق
بل يجري في الصادق والكاذب   ولا يشترط كون الخارق معينا من جهته
اتفاقا اي بل يجوز ان يقول ايه صدقي ان يخرق الله عادته اليوم او
غدا من غير ان يعين الخارق وانما يتعين بفعل الله تعالى فاذا خرق الله عادته
اليوم او غدا بان فلق البحر او شق القمر فقد صدقه بذلك وهو معجزة له
معينا من جهته اي من جهة مدعي الرسالة   وان يعدي اي وان
يخلو المعتادة وصف كاشف للمحل وقوله في الكثرة اي اعتيادا
مصاحبا للكثرة او مصاحبا للندور فالاول كجذب المغناطيس والثاني
كالسحر   ولاجل هذا ان النوع النادر بيان لانسحار الاشارة فكانه
قال ولاجل النوع النادر من المعتاد لا يدل على شيء اي لا يدل على الصدق
وفي بعض النسخ ولاجل ان هذا النوع النادر من المعتاد لا يدل على
شيء اي لا يدل على الصدق وفي بعض النسخ ولاجل ان كفو ولا يدل الخ
ومحط فائدة الكلام على قوله لا يدل على كونه من المعتاد فانه لا مدخل له في
الايراد بل يفسده وانما المراد ان هذا النوع مما لم يكن دالا الا على الصدق مع
غرابته ونذوره اوردوا الاعتراض بان هذه المعجزات وان كانت غريبة
فلعلها من هذا القبيل فلا تدل على الصدق   على هذه الشرطية اي
الشرط وهو قوله خارق للعادة   ما توصل اليه الحكما من العلوم وانواع
الحيل الخ هذا بيان لما اي الخ استقر في اذهان العقلا ان الحكما كانوا
يعرفون علوما وحيلا يترتب عليها امور عجيبة خارقة للعادة كعلم
الطلاسم والسيميا وقوله كالطلسمات ضبطه بعضهم بكسر الطاء
والسين واللام بينهما ساكنة وضبطه بعضهم بكسر الطا واللام
المشددتين وسكون السين بعدهما وهي علم بكيفية استعدادات
تقتدر بها النفوس البشرية على ظهور التاثير في عالم العناصر
بواسطة حالات سماوية كطلوع الكوكب او توسطه او غروبه او   الفلاني
قطعه من البرج الفلاني كذا او حلوله فيه او اقترانه مع الكوكب الفلاني في
برج كذا وبهذا القيد فارق السحر اذ هو بلا معين   كجر الثقيل بالخفيف
هذا من جملة

هذا من جملة الخارق الذي يتسبب عن الحيل لانه نوع من الحيل الذي
يترتب عليها الخارق كما هو ظاهر وح فيقدر في الكلام والاصل
وانواع الحيل التي يترتب عليها امور خارقة للعادة كجر الثقيل بالخفيف
اي كسبب جر الخ   وقد اشتهر في اسرار الخ جمع سر وفي العبارة حذف
اي في مقام بيان اسرار الموجودات والسر اختصاص المغناطيس بجذب
الحديد واختصاص الزمرد بخطف ابصار الافعى وهذه الاسرار هي العجائب
فمنونا ما ذكر ليلا يلزم ظرفية الشيء في نفسه ولو قال وقد اشتهر
بعض الموجودات باسرار عجيبة كان اوضح   فما الذي يومنكم اي يجعلكم
امنين من ان يكون هذا الخارق ليس مما ينشا عن الحيل ولا عن علم
الطلاسم ولم لا يجوز ان يكون مما ينشا عنها وان مدعي الرسالة اطلع
على علم من العلوم كالسيميا او الطلسمات او ظهر له سر من اسرار الموجود   ات
فاتى بامر ظن لا يعرف ان ذلك الامر لا يعد خارقا   وظهر له الوا وبمعنى
او وحاصل ايراد البراهمة ان مدعي الرسالة مشارك لنا في الصورة
والنوع ودعوى اختصاصه بالرسالة غير معلوم بالضرورة ومجرد
وجود الخارق لا يدل على صدقه في دعوى الرسالة لانه قد استقر
في اذهان العقلا ان الحكما كانوا يعرفون علوما وحيلا ينشا عنها
امور عجيبة خارقة للعادة فلعل ما اتى به مدعي الرسالة من هذا
القبيل فلا يفيد صدقه   والجواب الخ ملخصه ان تلك الاشيا
الناشئة عن تلك العلوم والحيل وان كانت من الخوارق لكن لا يستدل بها
الرسول لانه لا يستدل بالخارق الا اذا اعلم انه معجز لا تتاتى معارضته
وهذه يتاتى معارضتها وفيه ان المتن افاد ان هذه الاشيا من المعتاد
لا من الخوارق واجيب بان البراهمة لا يقولون انها معتادة بل يقولون
انها من الخارق ويعترضون بعدم الدلالة فما ذكره في الجواب من انها من
الخارق على طريق التسليم والتنازل او ان قوله انما يستدل بالخارق اي
ولو بحسب الظاهر   ونحن نعلم هذه علة اولى والثانية قوله وقد
جرت عادة الله ولا شك ان هذه الاطراف تفيد العلم بما هو من
قبيل المعجزات فالواو تعليلية اي لانا لا نعلم قطعا   من غير معالجة

في بعض النسخ من غير معاناة وفي كل اشارة الي ان غير الانبيا قد
يبري عما ذكر لكن مع مزاولة شديدة ومعالجة كثيرة وقد يغترن
بالشي اي كدعوي الرسالة وقوله بان ما اتي به الشي ايه علي صدقه
بانه ينقطع عنه الوهم اي وهم الناس فشخص يخرج الي
شعب اي فمنهم شخص يخرج الي شعب وهو الطريق في الجبل
والشعب البالغ في الغاية في البعد وهذا مبالغة في البعد عن الناس
حتي لا يتوهم فيه مخالطة السحرة ونحوهم وهذا الوصف لسيدنا موسي
عليه السلام وفي اليوسي الاظهر ان ثاني اللفظين بضم الشين وفتح العين
وهو اسم للنبي المعروف وقوله واخر يخلطه اما هذا شان سيدنا محمد
وما كنت تتلو الخ اي به ترشيحا لما ذكره وقرائن الصدق اي
وقرائن الصدق المقترنة بالشي عما يرفع اللبس عنه وهذا علة رابعة
وهي ترجع للثانية موضحة لها والمخالطون للانبيا اي من الكفار
وقوله عن احوالهم اي في انفسهم ما يجيل نسبتهم اي الرسل وقوله
الي ذلك اي الي مضمون ما اعترض به البراهمة وما مفعول يجدون
الي البوح اي الي الاظهار مصدر باح بسره اذا ابداه واظهره وعدم
هذا اي لهذا اي لما ذكر من بنوتهم ويصح ان تكون قوله هذا اقتصادا
اي وجحدهم نبوتهم افهم هذا او لاحظ هذا مع ان في نفوس الاعدا
اي مع ان في نفوسهم ما يقتضي عدم البوح من البحث والتفتيش
عن حالهم دايما ولكنهم قد باحوا وهذا ادل دليل علي صدقهم
وفي كلام الشارح اظهار في محل الاضمار ما يحرك اي عداوة وحسدا
يحرك ونحوه والعادة والعادة تحيل الخ اي والحال ان العادة اي
انهم انتهوا الي البوح بالعناد والجحد مع ما في نفوسهم من الحسد
والعداوة التي تحملهم علي التفتيش عن حال المدعين والعادة تحيل
ان تكون لشخص نسبة الي ما ذكروه من السحر والكهانة الا ويعلم به
ويتبرع به ولم يحصل تبريع ولا اعلام والمراد بالتبريع التشنيع وقع
ذلك المدعي وابطال دعواه الا ويعلم ويتبرع به هنا بالبنا للمفعول
ويتبرع بتشديد الرا وبهذا الفرق الاشارة راجعة لما افهمه
مضمون

مضمون الكلام السابق من ان المعجزة فعل خارق للعادة لا ارتباط له
بسبب فان السحر فعل عادي او خارق له ارتباط بسبب نادر وضح
ذلك الفرق بقوله وهو ان السحر له سبب عادي الخ وقوله ولهذا اي لاجل
الفرق المذكور عرف ابن عرفة الخ وانت خبير بان صنيع المص هنا في الشارح
يقتضي اعتماد ان السحر خارق لانه من المعتاد لانه نقل كلام ابن عرفة وسلمه
وهذا خلاف ما جرا عليه في المتن من اعتماد كلام القرافي من ان السحر من
المعتاد وليس خارقا وهذا في الشرح طريق خلاف ما جرا عليه في المتن
وهو ان السحر له سبب عادي اي كالعزايم وكتابة الاسما السريانية
في الاوقات المعينة وغير ذلك بجهل اسبابه اي بسبب جهل الناس
اسبابها بصير خبير عن زعم القرافي ويتحد اي واحترز بقوله
عما وقع بدون الخ هذا خارج بقوله مقارن لدعوي وقوله او بدعوا
غير دعوي الرسالة خارج بقوله لدعوي الرسالة كدعوي الولاية اي
وكدعوي النبوة فغير دعوي الرسالة يشمل ذلك فيقتضي ان ما ظهر
علي يد النبي غير الرسول ليس معجزة وهذا يخالف ما ياتي في قوله هذه
الجملة انما تعرض في حق الرسول الخ المقتضي انه معجزة وهو الحق فكان
المص توسع هنا او لاحظ هنا ترادف النبي والرسول هذا الذي ذكرت
اي وهو قيد المقارنة لدعوي الرسالة عن الكرامة اي وعن ما مثلها
من الخوارق كالارهاص والمعونة والاستدراج وقوله لدعوي النبوة
الاانسب ان لو قال لدعوي الرسالة وبهذا اي بقولنا فانها لا تكون
الخ وقوله بينهما اي بين المعجزة والكرامة وما ماثلها ومن اعتنا الخ
اعلم انه قد اختلف في الفرق بين المعجزة والكرامة علي اقوال منها ما صدر
به المص من ان الكرامة لا تكون مقارنة لدعوي الرسالة والمعجزة تكون
مقارنة لذلك وهذا مذهب المحققين وعلي هذا فكل منهما قد يقع
عن قصد واختيار ومنها ان الكرامة لا تقع عن قصد الولي واختياره
بخلاف المعجزة فانها قد تقع باختيار الرسول فقوله بخلاف المعجزة اي
فانها قد تقع عن قصد واختيار من الرسول والمراد بالاختيار
الارادة اي التي هي القصد او قع من الرسول للمعجزة وقصد عطف

نفسه كما يدل عليه قوله والمراد بالاختيار الخ الشهوة والتمني الاولان
يجوز المراد بالاختيار والارادة ما يشمل الشهوة والتمني بدليل التعليل
بقوله اذ الفعل الخارق قد يكون من غير جنس مقدور العباد وقد يكون
من مقدوره فالاختيار والارادة بالنسبة للاول المراد بها الشهوة
والتمني وبالنسبة للثاني على حقيقتها وهي القصد للشي من غير
جنس مقدور العباد وغير مقدور العبد لا تتعلق به ارادته وقصده
وقوله قد يكون من غير مقدور العباد وقد يكون من جنس مقدوره
ومكتسبه فيتعلق به قصده وارادته لما مر ان ارادة الشخص انما تتعلق
بفعله لا بفعل غيره والذي يتعلق بفعل غيره الشهوة والتمني فقولك
لا اريد ان تفعل كذا ليس المراد بالارادة حقيقتها بل المراد الشهوة والتمني
اي اشتهي واتمنى منك ذلك ومن الائمة من فرق الخ هذا فرق ثالث
وحاصله ان المعجزة تكون بكل خارق بخلاف الكرامة لان الخارق الذي
ثبت وقوعه معجزة لنبي لا يقع كرامة لولي والذي لم يثبت وقوعه معجزة
لنبي يقع كرامة لولي واما الاستاذ فيمنع وقوع الخارق على يد الولي مطلقا
ثبت وقوعه معجزة لنبي ام لا فالمعجزة تكون امرا خارقا بخلاف الكرامة
فانها عنده امر معتاد نادر يمنع هذا اي يمنع حصول هذا اي الخارق
الذي ثبت انه معجزة لنبي كاحيا الموتى وابرا الاكمه وقلب العصى حية
وقوله ويمنع غيره الخارق الذي لم يثبت انه معجزة لنبي اطواد جمع طود
وهو الجبل وقيل هو الجبل العظيم وعلى كل حال فالمعنى على التشبيه
اي وفلق البحر فرقا كالطود وانما يجري الخ اي وانما يجري الحاصل
على ايديهم يجري اجابة الدعوة اي الدعا واجابة الدعا ليست بخارق بل
معتاد يشترك فيه الولي والفاسق كوجود ما في البرية اي ووجود
الما والطعام في البرية يحصل باجابة الدعوة وهو لا الاشارة
راجعة لاصحاب القول الثالث والرابع وهذا مندفع الخ رد لما جرى
عليه من السند وهو الزعم المذكور بان تحدي النبي هو قوله اية
صدقي كذا هذا الخ قد اعتبر ان التحدي هو المعتبر لانه مطلق والمعتبر
في الحقيقة هو قوله لا ياتي احد بمثله وعلى هذا فالتعبير بالتخصيص اولى
من التعبير

من التعبير بالتقييد لان ذلك اللفظ عام وعلى يد متنبي كذاب اي وخ
فوقوع شي من معجزاته على يد ولي لا يؤدي الى تكذيبه صلى الله عليه وسلم
لان الولي لا يبغي معارضة النبي وليس كذابا ويدل على هذا التقييد
اي يدل على انه لا بد منه وانه لا يصح ترك الكلام على عمومه ومذهب
المحققين الخ هذا موافق لما جرى عليه في المتن وفي صغراه وما جرى
عليه المحققون ينافي الاقوال الثلاثة وذلك ان قولهم جواز وقوع
الخارق ينافي القول الرابع وهو قول الاستاذ وقولهم كلها ينافي القول
الثالث وقولهم باختياره وبغير اختياره ينافي القول الثاني وما افهمه
كلامهم من عموم وقوع الخارق على يد الولي معتبر اذا لم يكن الخارق
منافيا للصلاح كالسحر فلا قصر ان لو قال بجواز وقوع الخوارق كلها التي
لا تنافي الصلاح كالسحر من دعوى النبوة الاولى الرسالة وقوله
والولي الخ هذا ترشيح لما جرى عليه المحققون من جواز وقوع الخوارق
كلها على يد الولي فهو في معنى التعليل له وقوله فهو احق الخ الضمير راجع لما
يظهر على يد الولي وقوله احق بالدلالة على صدق المتبوع اي من الدلالة
على كذب الذي ادعاه المحجوجون على منع الكرامة كما مر فهو ان الكرامة
الخ هذا الحد غير مانع لدخول الارهاص فيه والمعجزة ويجاب بان
هذا تعريف بالاعم المقصود منه تمييز الكرامة عن السحر وهذا ظاهر فيه
فان الخارق فيه اي المتحقق فيه من تحقق العام في الخاص والكلي
في جزئيه فاندفع ما يقال ان ظاهر العبارة يقتضي ان السحر شي والخارق
فيه شي اخر والامر ليس كذلك بل هو الخارق ولو قال الشارح بخلاف
السحر فانه يظهر على ايدي الكفرة والفساق لكان اظهر هذا وقد جرى
الشارح هنا على ان السحر من باب الخارق وقد سبق الخلاف فيه ظاهر الصلاح
ان حمل الصلاح على ما يشمل الصلاح الصوري وان المعنى على يد عبد
صالح ولو كان صلاحه ظاهرا صوريا ورد على الحد انه غير مانع لدخول
بعض الاستدراجات حيث تظهر على يد ظاهر الصلاح وهو بحسب
الحقيقة في الشرع فاسق او كافر الا ان يقال ان المقصود تعريف
ما كان كرامة عندنا وخ فدلالة الكرامة على الولاية ظنية ويدخل في

التوفيق على هذا النور الذي كان يظهر في جبين عبد المطلب قبل ولادته
عليه السلام وان حمل الصلاح في الحد على الصلاح الشرعي الذي هو
امتثال المامورات واجتناب المنهيات وان المعنى على يد عبد صالح
شرعا صلاحا ظاهرا لا خفا فيه بان يكون ظهوره مع فكر ويقيد عادة انه
ليس باستعمال وتصنع لم يدخل الاستدراج ولا النور المذكور في التوفيق
لان زمان عبد المطلب لم يكن فيه شرع حتى يتصف بالصلاح او ضده فهذا
النوع من الارهاص يخرج من التوفيق بقوله ظاهر الصلاح وما كان من
الارهاص في المحل الذي تتحقق فيه النبوة يخرج من التوفيق بالقيد
الاخير فعلى الحمل الاول يكون بين الكرامة والارهاص عموم وخصوص
من وجه يجتمعان في النور الذي كان يظهر في جبين عبد المطلب
وتنفرد الكرامة في خارق يظهر على يد ولي وينفرد الارهاص في نحو
اظلال الغمامة وسجود الاشجار له عليه السلام قبل بعثته وعلى الحمل
الثاني يكون بين الكرامة والارهاص التباين الكلي هي عبارة الخ
اي معبر بها اي لفظ معبر به عن ظهور الخ وفيه ان الكلام في حد الكرامة
وبيان ماهيتها وذلك غير اللفظ المعبر به فالاولى حذف لفظ عبارة
ويقول هي ظهور خارق للعادة اي الخارق للعادة الظاهر الخ السحر
والاستدراج الخ فاعل خرج وقضيته ان الذي خرج بالقيد الاول
السحر والاستدراج فقط وليس كذلك بل هو يخرج للمعونة والاهانة
فكان الانسب ان لو قال بنحو السحر والاستدراج واعلم ان الاستدراج
هو كما قال الشارح خلق الخارق على ايدي الاشقيا على وفق مقصودهم
كالدجال وفرعون والجهلة الضالين المضلين والمعونة ظهور الخارق
على ايدي العوام المستورين الحال واما الاهانة فهي الخوارق التي تظهر
على ايدي من كان دينه غير مستقيم على خلاف مقصوده وذلك كما روي
ان مسيلمة الكذاب دعا لاعور ان تصير عينه العورا صحيحة فصارت
الصحيحة عورا وكتفله في بئر ليعذب ماؤه فصار اجاجا وبقوله
اي واحترز بقوله الدالة على بعثة نبي قبل بعثته اي اعم من ان يكون
بعد ولادته كاظلال الغمامة له وسجود الاشجار له قبل بعثته صلى
الله

الله عليه وسلم او قبل ولادته كالنور الذي كان يظهر في جبين
عبد المطلب لان القبلية ظرف متسع لقاعدة النبوة الاضافة
قوله بيانية وفيه خلاف اي في ادعايها خلاف بالجواز والمنع واعلم ان الخلاف
في جواز ادعايها وعدم جوازه فرع عن العلم بها وقد وقع الخلاف في هاتين
المسئلتين اعني هل يجوز ان يعلم الولي انه ولي او لا واذا علم فهل يجوز
ان يدعي انه ولي او لا والصحيح عند المقترح انه يجوز ادعاؤها ويعلم
الولي انه ولي بخلق علم ضروري له بذلك واي مانع من هذا فينبغي يتحدا
بها ويقول انا ولي لله وايته ولا يتي ان اطير في الهوا وانطلق في الهوا
او ينشق القمر او ينفلق البحر ولا تفترق المعجزة من الكرامة الا بدعوى
الرسالة فقط على الصحيح واما على القول بمنع ادعايها فالافتراق بمطلق
الدعوى قال المقري واعلم ان المص لم يتعرض في هذا المقام لذكر شروط
الولي مع انه سبق له الوعد بذلك في اول الكتاب عند شرح قوله ولا يغتر
المغتر الخ قال هناك وسنتعرض ان شا الله لذكر شروط الولي في فصل النبوة
عند بيان الفرق بين المعجزة والكرامة وكانه ذهل عما وعد به ولنذكر
نحن بيان حقيقته المتضمنة لذكر شروطه لمناسبة المقام فنقول الولي
هو العارف بالله وصفاته بحسب الامكان المواظب على الطاعات
المجتنب للمعاصي المعرض عن الانهماك في الشهوات واللذات اي بقول
الخ هذا تفسير للتحدي المفهوم من قول المتحدا به لان وضوح الاصل يقتضي
وضوح الفرع فالمتحدا به معناه المتقوا به لولا انه على صدقه عما وقع
اي بعد دعوى الرسالة اي واحترز بقوله متحدا به عما وقع الخ فالمجرور
اعني قوله عما وقع متعلق بقوله احترز المقدر كالارهاص الخ كذا في
بعض النسخ والتمثيل به غير مناسب اذ الكلام فيما وقع بعد دعوى
النبوة والارهاص قد مر انه عبارة عن العلامات الدالة على بعثة نبي
قبل بعثته فهو خارج بالقيد السابق اعني قوله مقارن لدعوى
الرسالة او تحدا به الخ عطف على قوله بدون تحد به فحاصله
الاحتراز عن امرين احدهما ما لم يتحد به اصلا والاخر ما يتحدا به لكن
بعد وجوده بحيث لم يكن مسبوقا بالتحدي فالامران مشتركان في

وقوعها بدون تحديه الا ان احدهما تحدا به بعد الوقوع والاخر لم يتحد
به اصلا   التحدي هو طلب المعارضة الخ اعلم ان التحدي في الاصل اسم
للمماراة والنزاع والمعارضة في الغنا للابل بان ياتي احد الشخصين
بغنا للابل لاجل راحتها من التعب فتسير بسرعة ثم ياتي الاخر بعد فراغ
الاول بغنا اخر ماخوذ من الحدا بضم الحاء وبمد ويقصر وهو الغنا للابل ثم
نقل لفظ التحدي من ذلك المعنى وهو المماراة في الغنا لمطلق المماراة
والنزاع في اي شي كان سوا كان في الغنا او في غيره ثم نقل لمطلق
المعارضة ثم نقل لطلب المعارضة ثم نقل لقول الرسول اية صدقي كذا
فقول الرسول اية صدقي كذا منقول اليه من طلب المعارضة وطلب
المعارضة نقل له اللفظ من استعماله في مطلق المماراة والنزاع ومطلق
المماراة نقل اليه اللفظ من المماراة في شي مخصوص وهو الحدا اي الغنا
للابل اذا علمت هذا فقول الش هو طلب المعارضة بيان للاصل الثالث
وقوله واصله من الحدا اي واصل التحدي من الحدا وهذا بيان للاصل
الاول وقوله من الحدا متعلق لا معنى له في المقام فالمناسب اسقاطه ويقول
واصله ان يتبارى الحاديان في الحدا وقوله ويقال تحديت فلانا بيان
للاصل الثاني وقوله ونازعته عطف تفسير وقوله للغلبة اي لاجل الغلبة
وقوله وهو هنا الخ بيان للمنقول اليه الرابع فقد ذكر الش الاصول الاربعة
الا انه لم يرتبها   وهو هنا اي في مقام حد المعجزة   لا ياتي احد بمثلها
اي بمثل تلك الاية اي لا يشترط في التحدي ان يقول ذلك بل المراد ما هو اعم
من ان يقول ذلك او لا يقوله   فيعلم له هذا التفريع متعين لان المقام
في الكلام على التحدي فالمناسب تركه ووصل ما قبله بقوله ثم الخ   نعم
تعذر صدورها من مثله الخ الضمير في صدورها عايد على الاية وقوله من
مثله الاولى من غيره وقوله لابد منه اي من تعذر صدور تلك الاية من غيره
فان المعتاد الخ هذا محترز الاول وقوله وما لا استغراب الخ محترز الثاني
لاختصاص له اي للمذكور من المعتاد وما لا استغراب الدعوى من الخوارق
وقوله به اي بالنبي وكان المطابق ان لو قال لا اختصاص لهما به
والخارق قبل الدعوى تتساوى فيه الاقوال هذا بيان لكلام المتن
وليس

وليس مطابقا له على ما ينبغي لان ما اخرج بهذا الكلام امران احدهما
ما وقع من الخوارق قبل دعوى الرسالة كالارهاص وما وقع بعد الدعوى ولكن
لم يتحد به اصلا وظاهره انه لم يتحد به اصلا لا قبل وجوده ولا بعد وجوده
وقد علمت ان القسم الثاني في المتن هو ما تحدي به بعد وجوده فتامل
وتنازع في ونزع في الدعاوي عطف تفسير لقوله تتساوى الامران فيه
الاقوال   ثم المعجزة ان ادعيت معينة الخ حاصله ان النبي اذا ادعى معجزة
كما اذا قال اية صدقي ان ينشق القمر فلا يعارضه الا من شق القمر ولا
يعارضه من فلق البحر مثلا وان قال اية صدقي ان يخرق الله عادته
في عدوله بعين خارقا ثم ان الله تعالى فعل له خارقا معينا كما اذا شق
له القمر فقد اختلف في معارض هذا الخارق فقيل لابد من مماثلة هذا الخارق
بحيث لا يعد معارضا الا من شق له القمر نظير ما وقع في الخارج من المعين
وعليه الامدي وعزاه لاكثر الاصحاب او لا يشترط في ذلك بمعنى انه يعارض
باي خارق كان كما اذا فلق البحر فيعد معارضا نظرا لما وقع به التحدي
من الاطلاق وهو اختيار القاضي   وهو الحق اي عدم اشتراط المماثلة
الذي اختاره القاضي هو الحق والسياق يقتضي ان هذا من كلام المص
وكانه انما اختاره لانه من عم وقال اية صدقي ان يخلق الله خارقا تكون
معنى قوله ان لا ياتي احد بمثل ما اتيت به انه لا ياتي احد بمطلق الخارق
لانه الذي تحدا به ولا شك ان من اتى بخارق ما اتى في معارضة فقد اتى
بمثل ذلك ما للمراد انه لا ياتي احد بمثل ما اتيت به في الخارج كما هو في
صورة التعيين لكان غير المماثل لا يقدح اصلا قاله اليوسي   وانما
لم استغن الخ جواب عن ما يقال لم لم يستغن بقوله مقارنا لدعوى
الرسالة عن قوله متحدا به   من اشتراك كون المعجزة مقارنة الاولى من
اشتراط كون الخارق مقارنا في المعجزة فالشرط في المعجزة لان المعجزة
مشترطة   لانها قد تقترن الخ الاولى ان يقول لان الخارق قد يقترن
ولا يتحدا به والا فكلامه يقتضي انها معجزة عند فقد هذا الشرط وهو
التحدي بها وليس كذلك   ولا يجوز الخ هذا مرتبط بقوله متحدا به
قبل وقوعه وذلك لان المتحدا به اما ان يتحدا به على ان يظهر في الحال

اولا وعلي الثاني فاما ان يعين الزمان الذي يظهر فيه ام لا فهذا ان لم
يقيده بتاخيره عن موته وان قيده فهو المشار اليه بقوله وهل يجوز
تاخير المعجزة الخ وعلي الثاني وهو المنع جري القاضي وبسبب في نسخه
قال المص ترشيحا لما جري عليه القاضي وهو الظاهر وفي هذا نحوه
اشارة الي ان المص بعد التصرف في الفن والترجيح فيه فان قيل
قد تقدم ان المعجزة فعل خارق مقارن لدعوي الرسالة الخ فان اريد
بالمقارنة المقارنة في الوجود حقيقة لم يصح تاخيرها حتي في الحياة
وان اريد بها مجرد وقوع المعجزة بعد التحدي فلا ريب في صحة تاخيرها
عن الوفاة لصدق وقوع الخارق بعد التحدي علي ذلك وح فلا محل
لهذا الخلاف قلت المراد المعني الثاني وذكر الخلاف في بعض صوره
لا يضر انظر اليوسي   فان حفظ الخ سند للظاهر وقوله من احكام
شرعه بيان لما نص عليه واضافة احكام الشرعه بيانية وقوله في
حياته متعلق بنص وقوله لا باعث اي عادة وقوله علي تلقيه اي الحفظ
وقوله منه اي من ذلك الرسول الذي تاخرت معجزته لموته وفي عبارة
تسمح لان الحفظ لا يتلقي وانما الذي يتلقي الاحكام فالاولي اسقاط
حفظ بان يقول كان ما نص عليه من احكام شرعه في حال حياته
لا باعث علي تلقيه منه واذا انتفي الباعث عادة علي تلقي الاحكام من
انتفت فايدة البعثة وهي العلم باحكام الله واذا انتفت فايدة
البعثة انتفت البعثة   هذه المسئلة اي التي نص عليها المص وهي
تاخير المعجزة عن الموت   ولو كان نبيا الخ مقتضي ظاهر العبارة
ان ما يدعيه النبي الذي لم يامر الخلق بتبليغ بعثته ان ايه صدقه في دعوي
النبوة كذا يسمي معجزة كما يسمي ذلك معجزة في حق الرسول لكن تنقيل
في حق الرسول بخلاف النبي ولذا جاز التاخير في حق النبي الذي لم يرسل
لان المعجزة من اصلها في حقه غير لازمة لعدم التعليق بتبليغ بعثته بخلاف
الرسول فان ارساله بدون المعجزة محال فهي متعينة في حقه الا علي
القول بجواز تكليف ما لا يطاق اذ التكليف بتصديق من لا دليل علي
صدقه من ذلك   لجاز ذلك التاخير فان قلت اذا كان غير
مامور



مامور بالتبليغ فما معني كون المعجزة متاخرة مع انه لا يطلب منه معجزة والجواب
ان النبي ان اخبر الناس بنبوته وجب علي الناس احترامه فيطلبون منه
معجزة علي انه نبي لاجل احترامهم له   ولم يامر الخلق اي والحال انه لم يامر
الخ وهي حال لازمة   ووافقهم القاضي اي ووافق المعتزلة القاضي
علي القول بمنعه ذلك فالضمير المنصوب بوافق عائد علي المعتزلة وانظر
كلامه هنا المقتضي ان القاضي تابع للمعتزلة في المنع وما في المتن يقتضي
انه تابع للشيخ الاشعري وهذا تناقض وقد يقال ان القول بالمنع
قول للاشعري ايضا مرجوع عنه وافقه عليه المعتزلة والقاضي
فالمعتزلة بمنع ذلك اي امتناع تاخير المعجزة لبعد الموت وانظر هذا
الاستدلال علي امتناع التاخير فانه يجري في النبي كما يجري في الرسول
وكذا استدلال القاضي الاتي وقضية كلامه في صدر الشرح ان الخلاف
في الرسول فقط   علي القول بالتحسين اي فيقولون ان العقل يدرك
حسن تقدم المعجزة علي موت الرسول ويستقبح تاخيرها بعد موته
فالاصلح للناس تقديمها ورعاية الاصلح لهم واجب علي الله   الي
بعد وفاته الصواب اسقاط الي لان بعد لا تخرج عن النصب علي الظرفية
الا شبهها وهو الجر بمن   والوفا برتبته اي ولا يجب الوفا برتبته
الخ   لراجع للنبوة والرسالة اي ولا يجب الوفا برعاية حق النبوة له
والرسالة للنبي والرسول   وذلك ممنوع للتعلق الخ هذا سند للاستثنائية
المطوية القايلة لكن التالي باطل فالواو للتعليلية والمراد بالناس المرسل
اليهم لان الترتيب السنية وما معها واجبة لهم علي الله عند المعتزلة اذا
حصل منهم توقير الرسول المرسل اليهم وتعظيمه   ممن وجب ان يكون
الخ اعلم ان صلته وجب تارة يكون له وتارة يكون عليه فكونه لطيفا
حليما من الواجبات له وكونه راعيا لصلاح البرية من الواجبات عليه علي
ما يزعمون فقول الشارح ممن وجب ان يكون اي ممن وجب له ان يكون حليما
لطيفا ووجب عليه ان يكون راعيا لصلاح البرية فحذف الشارح
صلة وجب لينبغي كل طرف ما يناسب   احدهما من جهة ابطال
المناسب حذف جهة ويقول احدها ابطال الخ اذ لا معني لجهة في المقام

واضافة اصل للتحسين بيانية وقوله ومراعاة الخ اي وابطال وجوب
مراعاة الخ ففي الكلام حذف مضاف في ذلك اي في تاخير المعجزة لما
بعد الموت اذ قد يبيح الله الحسن لمنع الصلاح الجاري علي تسليم
اصلهم الفاسد جدلا واستحكام بالنصب عطفا علي حسد
والخلو بضم الخا واللام وهو الحسد والمنافسة ونزول بالنصب
عطفا علي حسد من عطف المصدر المؤول علي المصدر الصريح
بموت محسودهم اي وهو الرسول ما يكون منه الانسب ما كان منه
اي ما بلغه من الاحكام واكثر الكفرة الخ هذا ترشيح لمطعون السند
قبله والواو تعليلية وقوله ابوا او توا اي الامتناع فالمعطوف هو
الامتناع وقوله من حسد اي من اجل حسد عن للتعليل والانفة الكبر
وهو بالجر عطف علي حسد وقوله من التبعية متعلق بانفة ومن للتعدية
اي انما اعطوا الامتناع لاجل حسدهم من وجبت اي ثبتت رسالته ومن
اجل الانفة من تبعيته ابوا او توا في نسخة ابوا او توا من حسد وحب
رياسة وانفة من التبعية فلا يمتنع كذا لا استنتاج لما قبله اي
فلا يمتنع ان تكون من معلومات الله صلاح قوم في تاخير المعجزة
واما الثاني الخ حاصله ان المعجزة دليل علي الرسالة والدليل
انما يوتي به لتحقق المدلول والمدلول وهو الرسالة معدومة بعد الموت
وحيث كان المدلول معدوما بعد الموت فليكن الدليل كذلك وحاصل
رد هذا الماخذ ان الدليل وان كان يوتي به لتحقق المدلول لكن ليس بلازم
مقارنته له لجواز تاخير الدليل عن المدلول لثمرة وهي بيان صحة ما كان
حاصلا قبل الموت من دعواه بان الرسالة مرجعها اي من رجوع
المجمل للمفصل وقوله مرجعها الي تعلق الخطاب بالرسول اي كان
بواسطة او بغير واسطة وقوله وذلك ممتنع اي تعلق الخطاب
بالرسول بعد الموت فكيف تكون الاية استفهام انكاري اي لا يصح
ذلك اي كيف تكون الاية لا تحقق الا في وقت امتناع الرسالة التي هي
اي الاية دليل عليها وذلك بعد الموت لان الرسالة ممتنعة ح لما مر
من انها خطاب متعلق بالنبي ويمتنع تعلق الخطاب به بعد الموت
ومصروف

ومصروف الاية في المقام المعجزة ورد اي ذلك الاحتجاج بانه اي الحال
والشان وقوله انه اي الرسول كان مخاطبا وقوله انه اي الرسول كان
مخاطبا وقوله فانها اي الاية وهذا سند للمنع لو لا يضر الخ وقوله يدل علي ما سبق
اي علي صحة ما سبق وقد جوزنا الخ هذا ترشيح لما جا عليه من الرد
فهو سند ثان للرد وانت خبير بان هذا اخص من موضوع الكلام في المقام
اذ موضوعه تاخير المعجزة الي ما بعد موت الرسول اعم من ان يكون لضروب
الاجل ام لا واجيب بان من جوز تاخيرها بعد الموت لا فرق عنده بين
ان تتاخر لاجل معين اولا ولكنه اقتصر في هذا الدليل علي الطرف الاول لاجل
مطابقة النظرية وتبيين بذلك صدقه اي الرسول السابقة اي
علي الموت بان القول بذلك اي بتاخير المعجزة لما بعد الموت وقوله يودي
الي ابطال الكرامة اي وكلما ادي الي ابطال الكرامة باطل ينتج القول بتاخير
المعجزة لما بعد الموت باطل وقوله اذ ما من كرامة الا بيان للصغرى ودليل
الكبرى الاجماع علي وقوع الكرامات من الاوليا واجيب الخ حاصله
انا لا نسلم ان القول بتاخير المعجزة مودي لبطلان الكرامة بل غاية ما يودي
الي عدم القطع بان الخارق الذي يظهر علي يد الولي كرامة لاحتمال ان يكون
معجزة تاخرت بعد موت نبي وح فلا تكون دلالة الكرامة علي ولاية من ظهرت
علي يديه قطعية لعدم القطع بانها كرامة بان غايته اي الاحتجاج المذكور
بموجبه بفتح الجيم اي علي او جبه هذا القول من بطلان كون الكرامة دليلا
قطعيا علي ولاية من ظهرت علي يديه فان دلالة الكرامة اي الحقيقية
التي لا احتمال فيها لاحتمال كونها استدراجا قد يقال شرط الكرامة ان
يظهر الخارق علي يد عبد ظاهر الصلاح وشرط الاستدراج ان يكون من ظهر
الخارق علي يديه كافرا او فاسقا لا صلاح له فهما متباينان وح فكيف يتطرق
احتمال كون الكرامة استدراجا واجيب بان ما تقدم من المباينة بينهما
انما هو بحسب الظاهر وهذا لا ينافي ان يكون الخارق الذي يظهر علي يد
الصالح استدراجا في نفس الامر بان كان ذلك الصالح الذي ظهر الخارق
علي يديه سبق القضا بانه لا يختم له بالسعادة فذلك الخارق في الظاهر كرامة
وفي نفس الامر استدراج ولهذا اي لاجل كون الكرامة يحتمل ان تكون

اسندراجا كان الاولون اي وهم السلف الصالح من الصحابة والتابعين
وخص الاوليين بالذكر مع ان المحققين العارفين من المتاخرين كانوا كذلك ايضا الاوليين
لان مقصوده ذلك انما كان عند الاولين ولذا قال السري السقطي لو دخل رجل
بستانا وعلى كل شجرة منه طاير ينادي يا ولي الله اكرم هذه الشجرة بالاكل منها
ولم يخف الله وامن من مكره كان ممكورا به   واحتج ايضا للقاضي في اكثر
النسخ بالبنا للمفعول وهو مناسب وفي بعضها للبنا للفاعل وهذا يوهم
ان القاضي جاء بما ذكر من الاحتجاج وليس كذلك ولفظة ايضا مناسبة
علي النسخة الاولي لان الاحتجاجات السابقة لم يجر عليها وانما احتج بها
غيره له   قد تضيع لا قد للتحقيق لا للتقليل كما يفيد ذلك ما ذكره بعد
من العلة ولانه لو كانت للتقليل كانت القضية جزئية فلا تدل علي المدعي
لان قصاراه اي غاية ما يفيد هذا الدليل استبعادا لا وحاصله
ان عدم وجود الباعث عادة علي تلقي الاحكام عنه غاية ما يفيد استبعاد
تلقي الاحكام عنه ولا يفيد عدم تلقيها عنه تحقيقا واستبعاد تلقي الاحكام
عنه يجامع تلقيها منه وحينئذ فتاخير المعجزة لبعد الموت لا يلزم عليه ضياع
فايدة الرسالة لجواز تلقي الناس عنه احكام شرعه قبل ثبوت صدقه بالمعجزة
فلا يصلح ان تكون دليلا علي عدم الجواز اي علي عدم جواز تلقيهم
الاحكام عنه الذي تضيع معه فايدة البعثة والحاصل ان فايدة
البعثة وهي العلم باحكام الله انما يضيع لو كان اللازم علي تاخير المعجزة لما
بعد الموت عدم تلقي الاحكام عنه تحقيقا وهذا غير لازم للتاخير المذكور
بل اللازم له انما هو استبعاد تلقيهم عنه واستبعاد تلقيهم عنه يجامع
جواز تلقيهم وح فلا تضيع فايدة بعثته قال اليوسي والعجب من المص كيف
استظهر في المتن مذهب القاضي واستدل بهذا الدليل وقد ذكر بطلانه
في الشرح ولم يذكر وجها لصحة هذا الدليل ولا جوابا عن هذا الرد وكان حقا
عليه حيث استظهر مذهب القاضي ان يوجهه   علي انه يمكن الرد اي
سلمنا ان تاخير المعجزة لبعد الموت يمنع من تلقيهم عن الاحكام وقبولها والعمل
بمقتضاها تحقيقا فنقول لا نسلم ضياع فايدة الرسالة لانه يمكن تدوين
شرعه في حال حياته علي وجه يكون فيه حفظه لما بعد الموت من غير عمل به
فاذا



فاذا ظهرت المعجزة بعد الموت عمل بذلك الشرع المدون   هذا ان قلنا الى
الاشارة راجعة لرد الاحتجاج الاخير اي ان رد الاحتجاج الاخير المذكور مبني
علي ان التعليق بالايطاق غير سايغ وبيان ان التعليق بالايطاق في المقام هو
ان الرسول اذا قال انه صادق في كذا وهو يحصل بعد موتي ويبلغهم الاحكام ولم
يحفظوها لعدم الباعث العادي علي قبولها منه فاذا مات وظهر الخارق
وثبت انه رسول كان ذلك مقتضيا للتعليق بما جاء به من الاحكام التي
سبقت ولم تكن محفوظة فان قلنا بجواز التعليق بالايطاق فلا مانع
من التعليق بها وان قلنا بعدم الجواز فيلزم علي تاخير المعجزة ضياع فايدة
البعثة ويرد بما ذكره الش بان تعليق ما لا يطاق الاولى التعليق بما لا يطاق
لانه محل الخلاف واما تعليق ما لا يطاق وهو التعليق المستحيل فلا خلاف
في منعه   ويقول غير مكذب بما اذا قال انه صادق في الخ قضيته ان الصورة
المذكورة هي المحترز عنها فقط وانت خبير بانه كما يحترز بما ذكر من نطق اليد
كذلك يحترز بنحو نطق الحجر فاذن المناسب ان لو قال ويقول غير مكذب من نحو
ما اذا قال انه صادق في الخ ليشمل ساير الجمادات   فنطقت بالتكذيب الباء
للملابسة اي نطقا ملتبسا بالتكذيب من التباس العام بالخاص او انها
للتصوير اذ دفع ما يقال ان التكذيب هو النطق بالكذب وهي لم تنطق
بالنطق بالكذب تامل   وفي تكذيب الميت من اضافة المصدر لفاعله
لان الميت هو المكذب فاتفق القولان علي ان نطق اليد قادح والخلاف في
الميت للقاضي وامام الحرمين متعلق بمحذوف وصف لقوله قولان
اي كاينا للقاضي وامام الحرمين علي اللف والنشر المرتب فالاول وهو
كون تكذيب الميت المعجز اباحيائه قادحا للقاضي والثاني وهو عدم كون
تكذيبه قادحا المفهوم من القولين لامام الحرمين فهذه الصور ليس محترزا
عنها علي مذهبه وحجته كما ياتي ان التحدي وقع بالاحيا وقد حصل والتحضي
حكم بسبب تكذيبه للنبي ويرد عليه انه اذا كان كذلك فلم كان
تكذيب نحو اليد قادحا واجاب عن ذلك بالفرق بين تكذيب
الميت وتكذيب نحو اليد ان نفس نطق اليد هو المكذب وهو نفس الاية
والنطق في احيا الميت هو المكذب وليس هو المدعي انه فافترقا

واختاره ايضا بعض المتاخرين الخ وهو ابن دهاق وقوله ايضا اي كما
اختار امام الحرمين عدم القدح بتكذيب الميت لعدم التحدي
بتصديقها اي لان التحدي انما هو بنطقها وقد حصل في عوده الي
الحياة اي في حال دعواه الي الحياة بل يموت عند تكذيبه اي فهذا يكون
تكذيبه قادحا عند القاضي اذ لم يحي الا لهذا التكذيب واما لو طالت
حياته فلا يكون تكذيبه قادحا لانه لما طالت حياته علم ان احياءه
ليس لاجل التكذيب وانه من جملة الاحيا العادين فلا يضر تكذيبه
مطلقا اي سواء طالت مدة حياته ام لا وهذا حيث كذا اي
بالتكذيب ولو فرض انه مات اولا علي الاسلام والفرق عنده اي عند
امام الحرمين وهذا جواب عما يقال لما ذا يفرق الامام حيث حكم بعدم
القدح في الميت وبالقدح في اليد ونحوها الا وقد يقال ان هذا الفرق
لا يختص بامام الحرمين لان تكذيب الميت عنده يجري في كلام القاضي
ايضا فيما اذا طالت حياة الميت لان تكذيب الميت عنده غير قادح في جميع
الحالات وليس هو المدعي ايه بل المدعي ايه هو الاحيا انما وقع فيه
ايضا اي في المذكور من صورة اليد ونحوها وقوله بمجرد النطق اي بذات
النطق بقطع النظر عن كونه مصدقا او مكذبا والحاصل ان الاقوال
ثلاث فعند امام الحرمين نطق الميت غير قادح مطلقا بخلاف نطق
اليد فقادح وعند القاضي نطق اليد قادح ونطق الميت يفصل فيه
وعند ابن دهاق نطق الميت واليد غير قادح مطلقا لا يقدح ايضا
اي كما لا يقدح تكذيب الميت قال المقترح الخ هذا ترجيح للقول
بان نطق اليد بالتكذيب قادح واعلم ان في دلالة المعجزة علي صدق
الرسول ثلاثة اقوال قيل دلالتها عقلية وقيل عادية وقيل وضعية
وسياتي ان المعول عليه منها انها عادية فقول الشارح في هذه المسألة اي
مسألة نطق اليد بالتكذيب وقوله في وجه دلالة المعجزة اي من حيث
هي بقطع النظر عن المعجزة في هذا المقام وقوله وانها لا تدل دلالة الادلة
العقول له لتفسيره لما قبله وكانه قال مبني علي ان دلالة المعجزة عادية
لا عقلية كدلالة الادلة العقلية لا تدل دلالة الادلة العقول اي
لا تدل

لا تدل دلالة الادلة العقلية المفتقرة الي مقدمات ونتيجة بل تدل ضرورة
واشار بهذا الكلام الي ان دلالة المعجزة علي صدق الرسول غير عقلية بل عادية
ضرورية وهذا هو الاظهر علي ما يأتي ضرورة معمول بمرتبطا اي وانما هي
مرتبطة بالصدق ارتباط الدال بالمدلول ارتباطا ضروريا اي وانما هي دالة علي
الصدق دلالة ضرورية اذا وجدت شرايطها وانما كان ارتباطها بالصدق
ضروريا عند اجتماع شرايطها لان الدليل قد يدل نظرا وقد يدل ضرورة
والعلوم المستفادة من طريق العادة ضرورية بخلاف العلوم المستفادة
من الادلة العقلية فانها نظرية فاذا تمهد ذلك الخ اي وهو ان
الحق ان دلالة المعجزة علي الصدق عادية قلنا في المسألة اي في مسألة
النزاع وهي مسألة اليد وحاصله انه اذا كانت دلالة المعجزة عادية
كما هو الحق فلنرجع لمسألتنا وهي ان النبي اذا قال ايتي صدقي نطق هذه
اليد فنطقت بانه كذاب فيراجع العاقل نفسه هل العلم الضروري بالصدق
الحاصل عند وجود الخارق المنزل منزلة قول الله لمدعي الرسالة صدقت
يحصل عند كون الاية الخارقة مكذبة او لا يحصل فاذا لم يحصل ذلك العلم
الضروري تبين ان المعجزة المستلزمة للصدق لم تحصل واذا حصل ذلك العلم
كانت المعجزة حاصلة والحق ان دلالة المعجزة عادية وعند نطق اليد
بالتكذيب لا يحصل العلم الضروري بالصدق عادة وح فيكون قادحا خلافا
لابن دهاق ان ما بعده من نزول الخ ما وصلتها علي اسقاط الخافض
وهو في والمراد بهذا الفعل الخارق وهذا ماخذ الكلام اي في المسألة
والاشارة لقول المقترح اي وما قاله المقترح ماخذ الخلاف في المسألة اي محل
اخذه وهل دلالة المعجزة من اضافة المصدر لفاعله لان المعجزة هي الدالة
علي صدقهم عليهم السلام والصدق مدلولها وهو مطابقة الخبر للواقع
بحسب القراين راجع لما يليه وهو كونها عادية ومرجع القراين المفهومة
التي تضمنها التعريف السابق وذكرها في القول الثالث وان كانت معتبرة
في القولين قبله ايضا اطلقها بالجهة دلالة العادة لان دلالة المعجزة نظرا
للعقل والوضع مع كونها بحسب القراين ظاهرة بخلاف دلالتها نظرا للعادة
والحاصل انه علي القول بان دلالة المعجزة علي الصدق عقلية او وضعية

فهذه الدلالة مع كون القيود مجتمعة للعقل في الاول والوضع على الثاني وان
قلنا انها عادية فهذه لانها اجتماع القيود في باب العادة بان الطارق اذا
وجد مستجمعا لتلك القيود يحصل صدق المدعي للرسالة لما يلزم على الاول
من نقض الدليل العقلي اي ونقض الدليل العقلي باطل فبطل المقدم وهو صدورها
على يد الكاذب وتقرير هذا الدليل ان تقول لو صدرت المعجزة على يد كاذب الكاذب
لانتقض الدليل العقلي لكن نقضه باطل فبطل المقدم بيان الملازمة انه لو
صدرت المعجزة على يد الكاذب لوجد الدليل العقلي ولم يوجد مدلوله وهو الصدق
فيصيرة لك الدليل شبهة ويصير العلم الذي استلزم جهلا مركبا وذلك قلب
للحقايق من الخلق اي الكذب وقوله في خبره اي الطلبي لا الحقيقي
اذ تصديق له دليل على الملازمة في الشرطية والكذب عليه جل الخ هذا
في قوة الاستثنائية وتقريره ان تقول لو صدرت المعجزة على يد الكاذب للزم
الكذب في خبره تعالى لكن التالي وهو كذبه في خبره باطل فبطل المقدم وهو
ظهور المعجزة على يد الكاذب بيان الملازمة ان اظهار المعجزة على يد الكاذب
تصديق له وتصديق الكاذب كذب واما دليل الاستثنائية ان خبره
تعالى على وفق علمه وكل خبر على وفق العلم لا يكون الا صدقا وحينئذ فالكذب
في خبره باطل فقوله الشارح لان خبره على وفق علمه اشارة للصغرى وحذف الشارح
الكبرى وقوله فهو صدق اشارة للنتيجة لان خبره على وفق علمه اي لانه
تعالى عالم وكل عالم خبره على وفق علمه ينتج انه تعالى خبره على وفق علمه
فثبتت الصغرى وقوله فلو انتفى اي الصدق وقوله لانتفى العلم ملزومه اي
ملزوم الصدق فالصدق لازم والعلم ملزوم ومتى انتفى اللازم انتفى
الملزوم وانتفاء الملزوم الذي هو العلم باطل بالادلة العقلية فليكن اللازم
الذي هو الصدق غير منتف وعبارة المص تقتضي ان هذا تفريع على
النتيجة اعني قوله فيكون صدقا والمناسب للقواعد ان يجعل هذا دليلا
لكبرى القياس وهي الفائلة وكل خبر على وفق العلم لا يكون الا صدقا
وتقريره ان الصدق لازم للعلم فلو انتفى الصدق لانتفى العلم لكن انتفاء العلم
محال فليكن انتفاء الصدق محال فثبتت الكبرى فتم الدليل فثبت المدعى
وهو ان كذبه تعالى محال وهو محال هو في قوة الاستثنائية
القائلة

الكاذب

القائلة لكن التالي باطل فالضمير راجع لنفي العلم دليلها اما افاده بقوله لما عرفت
من وجوبه اي من وجوب العلم والواجب لا يقبل الانتفاء بوجه من الوجوه واذا بطل
التالي الذي هو نفي العلم فالمقدم الذي هو انتفاء الصدق في خبره باطل فاذا ثبت
المطلوب الذي هو استحالة الكذب في خبره تعالى فان قلت الخ هذا
وارد على الكبرى المتضمنة ان العلم مستلزم للصدق فان مقتضاها ان العالم
لا يكون الا صادقا مع ان العالم قد يخبر بكذب وحاصل الجواب ان محل استلزام
العلم للصدق اذا كان محل العلم والخبر المتصف بالصدق واحدا وما اورد اختلف
فيه محلهما لان محل العلم القلب ومحل الخبر اللسان في الخبر النفسي يعني الذي محله
محل العلم وقوله لا في الالفاظ اي التي محلها مغاير لمحل العلم وقوله لا في الالفاظ اي
لا في الخبر اللفظي وعدل عما ذكروان كان هو المناسب للتعبير كما هو واضح
لانه اوضح وايسر بتخطئة الحالق فان العالم منا الخ هذا توجيه لما افهمه
الكلام السابق من ان الخبر النفسي تابع للعلم يستحيل ان يخبر الجزء من قلبه
الخ اي ان الجزء الذي قام به العلم يستحيل ان يخبر بالكذب بحيث يتحد محلها لان
النفس انما تتحدث فيما علمت بالصدق وعلى تقدير ملاحظتها الكذب فانما
ذلك على سبيل فرضه لا انها تتحدث بكذب به على وجه الجزم بذلك الجزء من قلبه
الذي قام به العلم وهو جوهر فرد لان العلم لا يقوم الا بجوهر فرد اي يستحيل
ان المحل الواحد يقوم به علم وكذب غايته ان العالم منا يجد من نفسه
تقدير الكذب اي انه على فرضه ان يلاحظ الكذب فانما هذا امر تقديري
لا تحقيقي والراسخ في القلب فعلبه انما هو الصدق لان النفس انما تتحدث
فيما علمت الا بصدق وايض لو اتصف الباري بالكذب الخ هذا وجه اخر من
ادلة استحالة الكذب عليه تعالى ولذا ارتكب لفظة ايض والباري من اسمايه
تعالى ومعناه المختص باختراع الاشيا فهو خاص به تعالى ولا تكون
صفته الا قديمة جملة اعتراضية بين مقدم الشرطية وتاليها وهي بيان
للملازمة التي اشتملت عليها الشرطية قدمها قبل تمامها اعتناء بها وحينيذ
فالواو تعليلية وحذف الاستثنائية وذكر دليلها وكانه قال لو اتصف الباري
بالكذب لاستحال اتصافه بالصدق لكن التالي باطل لانه يصح اتصافه
بالصدق الذي علمت صحته وهذا زيادة توضيح والا فهو مفهوم مما قبله

الباري

اعلم ان دلالة المعجزة اي على صدق الرسول وقوله لا يصح الخ اعترض عليه
بان الاخبار عن دلالة المعجزة بقوله لا يصح الخ غير مستقيم لان الدلالة ليست
من جملة الادلة نعم لو جعل اسم ان هو المعجزة واسقط لفظ دلالة لصح ذلك
فاذا الابدان بقدر في الكلام مضاف اي لا يصح ان تكون من جملة دلالة الادلة
السمعية وقوله اذ يستحيل ان تثبت صحة الادلة الخ غير شيء بالنظر لقوله صحة
الادلة اذ قضيته ان الاستحالة في المقام متعلقة بثبوت صحة الادلة السمعية
وليس كذلك بل هي متعلقة بثبوت الادلة السمعية فالمناسب اسقاط
لفظ صحة ولفظ دلالة ويقول اذ يستحيل ان تثبت الادلة السمعية قبل
ثبوت المعجزة لان الدلالة السمعية فرع ثبوت الرسالة التي هي فرع ثبوت
المعجزة فلو ثبتت الادلة السمعية قبل ثبوت المعجزة للزم الدور واذا استحال
ثبوت الادلة السمعية قبل ثبوت المعجزة استحال ان تكون دلالة المعجزة دلالتها
من جملة دلالة الادلة السمعية وهو المطلوب في وجه دلالتها متعلق
باختلف اي ثم اختلف الائمة في وجه دلالتها اي على صدق الرسول وقوله بعد
ذلك اي بعد اتفاقهم على ان دلالتها ليست من جملة دلالة الادلة السمعية
ويحتمل ان المراد بعد اتفاقهم على ان دلالة المعجزة على صدق الرسل ليست
سمعية والية ميل الاستاذ هذا يقتضي ان الاستاذ ليس ممن قرر
هذا القول واسسه بل هو مسبوق به وان الغير هو الذي قرره وهو
كذلك وقوله قالوا اي ارباب هذا القول منزلة والظاهر ان الاستاذ
ليس منهم واتى بالسر في اسلوب التبري لكونه معترضا كما يأتي بيانه
والضميران في قوله تحديه ودعواه يرجعان لمن جرت على يده المعجزة وتحديه
كانه عطف تفسير لدعواه لهذا الخارق اي الدال على صدقه على وفق
دعواه وقوله وتخصيص بالنصب عطفا على خلق الله اي وتخصيص
الله اياه بذلك الخارق لذلك اي لاختصاص الفعل بالوقت المعين والمحل
المعين كما يدل الخ هذا تنظير طلب للايضاح وحاصله ان المعجزة
دلت على ارادة التصديق كما ان اختصاص الفعل بالزمان المعين يدل على
ارادة الله لذلك وقد يقال لا نسلم ان صدور الخارق يدل على ارادة
التصديق اذ غاية ما يدل على ارادة الله وقوعه فقط واما كونه اراد تصديقه

اولا

اولا فهو شيء اخر وقد اعترض هذا القول تقي الدين المقترح ايضا بانه لو صح ان
وجود الخارق دليل عقلا على ارادة التصديق لكان وجوده على يد الدجاجلة
والاشقيا دليلا على ذلك اذ الكل بقدرة الله ومشيئته كان فرق بالقرائن
المصدقة في الانبياء دون غيرهم قلنا التصديق ح من المواضعة والعادة
اهـ وقد يقال ان وجوده على يد الاشقيا محال على هذا القول
لانتقاض الدليل العقلي كما تقدم لكن بالضرورة اي لا بالنظر وبالجملة
اي واقول قولا ملتبسا بالجملة لاجمال توجيه القول المذكور وتمهيدا
للاعتراض الاتي فقد جعلوا اي اصحاب القول الاول وقوله صفة للخارق
اي حقيقة وجعل الخارق وجه التصديق الواقع على الوجه المخصوص اي من
كونه مقارنا لدعوى الرسالة ومتحدى به ومعجزا عن معارضته وقوله مع جواز
الخ لا حاجة لهذا اصلا لان التصديق لازم للخارق الموصوف بالصفات السابقة
ومعلوم انه اذا لم يوجد متصفا بصفاته فلا فلا يوجد التصديق وقوله بانعدام
شرط اراد به ركنا من اركان المعجزة فصارت صفة التصديق الاضافية
بيانية وهذا متفرع على كون التصديق صفة للخارق اي وحيث كان التصديق
صفة للخارق صار مماثلا لسائر صفات الافعال الحادثة من جهة الدلالة على
ارادة الفاعل المختار على الاتصاف بتلك الصفة بدلا عن ما ينافيها وقوله
وقد علمت الخ بيان لوجه الشبه وقوله ان اتصاف الحادث بصفة اي كاتصاف
الخارق بالصدق واتصاف وقوع المطر بالكون في الزمان المعين وقوله
عن نقيضها اراد به مطلق المنافي وقوله على ارادة الفاعل اي المختار دليل
التعليل وقوله وهو الباري الاولى ان يقول ومعلوم ان الباري وذلك
لان اتصاف الحادث بصفة بدلا عن نقيضها الجائز انما يدل على ارادة الفاعل
لذلك ولا يدل على ان ذلك الفاعل هو الله تعالى كما يوهمه كلامه وانما يستدل
على ذلك ببرهان الوحدانية كسائر صفات الافعال اي مثل وقوع
المطر في الوقت المعين وقوله الحادثة صفة للافعال لذلك اي الاتصاف
بتلك الصفة بدلا عن نقيضها لما تقرر الخ هذا تعليل لقوله يدل عقلا
لا تخصيص اي وح فالتخصيص بارادة فاعل مختار واعترض
الخ هذا شروع في تقرير الاعتراض الذي اشعر به سوق التوجيه السابق

في اسلوب التبري وهذا هو الاعتراض الذي وعد به اثر في مبحث الوحدانية
خبر عن الصدق اي عن مطابقة الخبر للصدق بفتح الدال للواقع فعلت
هذا العلام صدق كان قولك تصديقيا لانه خبر عن مطابقة العلام للصدق
للواقع وقول عندنا اي معشر اهل السنة المثبتين للعلام النفسي فلا يصح ان
تتعلق به الارادة اي وح فلا يصح قوله في التوجيه السابق ان ظهور الخارق
على وفق دعوى الرسول وتخصيصه به يدل على ارادة الله لتصديقه لان
تصديقه خبر وهو من العلام النفسي وقوله فلا يصح ان تتعلق الى اخره
اي ولا يصح ان تكون التصديق صفة للخارق كما قالوا وقد يجاب الخ
حاصله ان التصديق في قولهم ان خلق الله لهذا الخارق على وفق دعواه يدل
على ارادة الله لتصديقه لا تفسره بالخبر عن الصدق بل يفسر بخلق الله لهذا
الخارق الدال على خبره بصدق الرسول فيكون خبره الدال على صدق الرسول
مدلولا لخلق هذا الخارق وهو التصديق الحادث الذي هو متعلق الارادة
اي خلقه له تفسير لقوله هو التصديق بهذا الخارق والضمير في خلقه عائد
على الباري تعالى وفي له عائد على الخارق بصدق رسله متعلق بخبره
اي دالا على اخبار الله بصدق رسله مدلولا لهذا التصديق الحادث
اي المفسر بالخلق الذي هو متعلق لارادته جل وعلا لا يخفى ما فيه من
التسمح لان الخلق عبارة عن تعلق القدرة بذلك الخارق والارادة انما
تتعلق بالممكن كالخالق لا بتعلق القدرة به ويجاب اي ايضا فهو جواب
ثان عطف على قوله يجاب فيه حذف مضاف بالنظر لقولهم يدل
لتصديقه اي فالاصل يدل لصدق تصديقه اي يدل على صدق الرسل
الناشئ عن تصديقه فالتصديق على هذا الجواب باق على حقيقته
بخلافه على الجواب الاول اي الخارق بالشروط المذكورة الخ هو مفعول
قوله قبل لان خلق الله تعالى للخارق الخ قوله يدل الخ ثم بين المقصود من
هذا فقال اي بصدق الخ فاضافة صدق الى التصديق نظرا لكونه منشا
له الناشئ هو بالنصب نعت للصدق المضاف للرسل وحاصل كلامه
ان الله اذا صدق معناه ان الله اراد صدق تصديق الرسل اي اراد صدقهم
الناشئ عن تصديقه لهم واضافة صدق للتصديق من اضافة المسبب

للسبب

للسبب ولا شك ان صدقهم الناشئ عن تصديقه لهم واضافة صدق
للتصديق الله لهم حادث تتعلق به الارادة وهذا واضح فلا اشكال وقد قرر
امام الحرمين الخ هذا اعتراض ايضا على القول السابق لكن من جهة اخرى لا يدل دلالة
الادلة العقلية اي بحيث متى وجدت وجد الصدق كما انه متى وجد الدليل وجد
المدلول لان الخارق للعادة قد يوجد ولا يوجد الصدق كالسحر والاهانة
والكرامة واذا وجد الدليل في صورة ولم يوجد مدلوله كان ذلك نقضا
للدليل فيبطل الاستدلال به فقوله من حيث الخ هذه الحيثية حيثية تعليل
اي لانه يتصور الخ وهذا بيان لجهة الاعتراض بدون دلالة النبوة
اي بدون الدلالة على لازم النبوة وهو الصدق ولو قال لانه يتصور
وجود الخارق بدون دلالته على الصدق كان اوضح وهذه مغالطة
الاشارة راجعة لقضية ما قرره امام الحرمين فان الدليل اي على الصدق
الخ وحاصله انا لا نسلم وجود الدليل في صورة اصلا عاريا عن دلالته وما ذكر
من السحر والاهانة لا يرد نقضا لانه لم يوجد فيها الدليل بل مقدمة منه
فقط والمقدمة الواحدة لا تنتج وذلك ان الدليل على الصدق وجود
الخارق مقارنا للدعوى غير مكذب معجوزا عن معارضته ولم يوجد هذا
كله في حق الساحر وغيره وانما وجد في حق الانبيا ليس مجرد وجود
الخارق اي ليس وجود الخارق المجرد عن القيود السابقة بل الدليل على
الصدق خارق مخصوص وهو المقيد بالقيود السابقة ودلالته من جهة
اجابة المتحدي بذلك الخارق مع عجز المعارض عن الاتيان بمثله فقول الشيخ
وانما الدلالة الخ الاولى ان يقول وانما الدليل خارق مقيد بالقيود الى اخر
ما قلناه مجرد الخارق لا يدل اذن اي بل لا بد من التحدي والعجز عن المعارضة
ولا يكون ذلك الا للنبي فلم يكن هذا الخ الاشارة راجعة للقول المتقدم
اعني قوله من حيث يتصور الخ وقوله لمن اجراها اي المعجزة الثاني اي من
الاقوال الثلاثة وقوله ان دلالتها اي على الصدق وضعية كدلالة
الالفاظ بالوضع الخ اي كدلالة الالفاظ على معانيها بسبب وضعها لها فكما
ان لفظ انسان يدل على معناه بسبب وضعه لذلك كذلك المعجزة تدل على
الصدق لوضعها له وقوله بالوضع مخرج لدلالة الالفاظ بحسب العقل

والمطبوع كدلالة اللفظ على حياة لافظه ودلالة الصراخ على المصيبة
كما لو لان المواضعة اي الجاعلة والموافقة تكون بصريح اي جلام صريح
يدل على التواضع اي التوافق ولو قال لان الموافقة بين الدال والمدلول تكون
بجلام صريح يدل عليها كان اوضح كما لو قال شخص الخ تمثيل طلبا
للايضاح اي كما لو قال زيد لعمرو ان ذهبت من الطريق الفلانية فاعلم
ان قصدي طلبك في حاجة كذا ويوافقه عمرو على ذلك ثم فعل زيد
ما واضع عمرو عليه اي وافقه عليه بان ذهب من الطريق الفلانية
فان عمرا الذي وقعت منه المواضعة اي الموافقة يفهم طلب زيد على
حسب ما واضع ووافقه عليه وقد تفرق الخ عطف على قوله قد يعرف
الخ وهذا على الوجه الاول لان الاول يتكلم فيه احد المتواضعين مع
الاخر فيه مواضعة بالفعل وهنا يتكلم احد المتواضعين لا مع الاخر
ويفعل الاخر من غير ان يسمع المتكلم كلام الفاعل وانما يفهم من الفعل انه
واضع ووافقه والمعجزة من قبيل الثاني لا الاول لان الرسول يتكلم
ويفعل الله من غير ان يسمع الرسول كلام الله من غير ان يسمع كلامه
عبارة تصدق بوجود كلام وانه لم يسمع والمراد عدم الكلام من الثاني
بالكلية وضمير كلامه للثاني وقوله يسمع بالبنا للمفعول في محفل
بفتح الميم وكسر الفاء المجلس اي جمع من الناس وقوله وقد تازر جمع اي
امتلا به والواو للحال وهو قيد فيما قبله اي به لافادة ان المجلس قد
امتلا بالناس انا رسول هذا مقول قول الشخص في المحفل وهو بمرا
من الملك اي بحيث يراه الملك كذا اي وذلك الشخص القايل بمرا من
الملك اي بحيث يراه الملك ويسمع كلامه والا فلا يدل خرق الملك عادته
على تصديق ذلك الشخص القايل لجواز ان يكون خرق الملك للعادة امر
اتفاقي والواو في قوله وهو والحال بمرا هذا زيادة في المقصود
والا فالمدار على كونه يسمعه والا جاز انه اتفاقي والمعجزة من هذا
القبيل لان الله يسمع الرسول ويراه فالرسول بمرا من الله ومسمع ان
قيل اثبات السمع والبصر لله يتوقفان على الدليل السمعي على
الصحيح ولا اثبات للسمع قبل ثبوت المعجزة وصدق الرسول فاخذ
السمع

السمع والبصر في مقدمات دليل المعجزة يؤدي للدور قلنا اما من اثبت
السمع والبصر بالعقل فلا اشكال عنده واما من اثبتهما بالسمع فالعلم يغني
عنهما فان علم الله بتحدي الرسول ورغبته في ان يصدقه قايم مقام السمع
والبصر المذكورين في الكلام للمثال لاستحالة ان يعزب عن علمه مثقال ذرة
وما ذكر في المثال من المسمع والمرأى انما هو توضيح للمقام اهـ يوسي فاجابه
الي القيام المطابق لما سبق ان لو قال فاجاب الي القيام والقعود والعود
له انه اعتبر اللزوم كان ذلك الخ جواب اذا وقوله بالمواضعة اي الموافقة
وقوله على ان خرق عادته متعلق بالمواضعة وقوله يدل على ارسال الخ ان
والضمير لمدعي الرسالة وقوله بنبا مه متعلق باسمان وهو خرق واعترض
السعد بان هذا تمثيل وقياس للغايب على الشاهد وقياس الغايب عليه
على تسليم الجامع انما يصح في العمليات لافادة الظن وهذا اعتقادي ولم
يظهر الجامع واجيب بان هذا تمثيل للتوضيح لا قياس
للاستدلال لانا نعلم حصول العلم في المثال لمشاهدة الملك وما فعل فلم يوافق
المثال له قلنا ممنوع فان العلم يحصل لمن تواتر له الخبر ولم يشاهد واهل
المجلس والحاضرين فيما اذا كان الملك وراحجبا يحركها غيره فحركها تصديقا
واعلم ان العضد في المواقف ذكر هذا المثال على ان دلالة المعجزة عادية
والمص ذكره في الدلالة الوضعية تبعا للمقترح وغيره والعلم صحيح انتهى
يوسي يدل على ارساله اي فكانهما اتفقا على ذلك اولا والحاصل ان
قول الملك انت رسولي وضعه الواضع لثبوت الرسالة للمخاطب وكذلك
وضع هذا الفعل لثبوت الرسالة فثبوت الرسالة وضع له امران لفظ وفعل
وهذا معنى قولهم ان هذا الفعل منزل منزلة قوله تعالى صدق عبدي في
كل ما يبلغ عني وظاهر كلام المقترح الخ افاد بهذا ان من الايمة من يرد
القولين السابقين اعني القول بان الدلالة عقلية والقول بانها وضعية
الي معنى واحد وهو كما قال ان الدلالة عقلية وانما اختلفوا الخ اي
فقال بعضهم معنى كونها عقلية ان ظهور الخارق على وفق دعوى المدعي
مع العجز عن معارضته يدل عقلا على ارادة الله تصديقه وقال بعضهم
معنى كونها عقلية ان الخارق موضوع للصدق والموضوع يدل عقلا على

الموضوع له بعد ملاحظة الوضع والامر في هذا اي ان رجوع الرايين
لقول واحد او جعلهما متغايرين نظرا الي ان الدلالة العقلية في نفسها غير
الوضعية امر سهل لا فايدة فيه واعلم ان ما ذكره المص من ان كلام المقترح
ظاهر في رجوع القولين لقول واحد لا يسلم بل كلامه ظاهر في تباينهما وعدم
رجوعهما لقول واحد ولو سلم ظهور ما قاله المص من كلام المقترح وغيره
فلا ينبغي ارتكاب ذلك الظاهر فان الدلالة العقلية والوضعية متباينتان
في انفسهما قطعا كتباين العقلية والعادية فان اريد اطلاق الوضعية
على ما هو اعم فلا مشاحة في العبارة والامر حينيذ قريب اهـ يوسي
قراين الاحوال الاضافة بيانية والاحوال مثل الحمرة والصفرة فحمرة الوجه
قرينة علي الخجل وصفرته قرينة على الوجل وقوله وخوف الخايف تفسير لما
قبله ولم يجر علي ذلك فيما قبله في قوله خجل الخجل الذي هو الحيا ووضوحه
علي خجل الخجل ووجل الوجل الاول من كل منهما مصدر بفتح الجيم والثاني من
كل منهما بكسر الجيم واضيف المصدر للوصف فيهما قالوا اي ارباب هذا القول
في بيان وضوحه وقوله على الوجه المفروض اي من اشتماله علي القيود المقترحة
فعلي الراي الخ هذا توجيه لشرح قول المتن اما علي الاولين فيتحيل
الي علي ايدي الكذابين الاولي الكاذبين كما في بعض النسخ جمع كاذب
لان المقصود الكذب فقط لا المبالغة فيه بان يوجد ولا يوجد مدلوله
تصوير لنقض الدليل العقلي ومدلوله هو الصدق في المقام ثم فرع عليه
ما يقتضي بطلانه فقال فيصير ذلك الدليل شبهة فيصير ذلك الدليل
شبهة اي لظن انه دليل وليس بدليل لعدم انتاجه المطلوب وجهلا
مركبا لانه اذا قال انا رسول والدليل علي صدقي كذا فلو كان الدليل لا دلالة فيه
لزم ان الرسول ينتفي الصدق والحال انه لا صدق فيصير ما قام به من العلم
جهلا وذلك قلب للحقايق يعني في كل من الدليل والمدلول وذلك لان
حقيقة الدليل تنافي حقيقة الشبهة فيستحيل انقلاب الدليل شبهة
وكذلك العلم يباين الجهل فيستحيل انقلاب العلم جهلا ولا خفا في
استحالته اي استحالة قلب الحقايق لان كون الشي سابقا للشي اخر ثم
يصير عينه فيه جمع بين متنافيين وفيه زوال الاوصاف النفسية عن
الشي



الشي مع بقايه وهذا يستلزم انه باق وغير باق وهو الجمع محال واما علي
الثاني وهو المواضعة الاولي ان يقول وهو ان الدلالة وضعية لان هذا هو
الثاني لا المواضعة وقوله لان حكم المواضعة الاولي لان حكم الفعل في المواضعة حكم
الكلام الصريح اللهم الا ان يقال في بعض النسخ اي لان حكم المواضعة بالفعل حكم
المواضعة بالكلام الصريح فكما يلزم الكذب من عدم وجود مدلول الثاني
فكذلك الاول فيما يلزم من الخلف اي الكذب في خبره تعالي اي والكذب في
خبره محال وقوله ثم لما كان الخ ثم للترتيب الذكري والاشارة راجعة لتوجيه
القول الثاني اعني قوله فيما يلزم من الخلف اي الكذب في خبره تعالي اي وهو
محال وقوله علي معرفة استحالة الخ الاولي علي بيان استحالة الخ اوجها
اي ثلاثة وقوله اشرنا الي بعضها اي وهو اثنان وزاد الشارح واحدا وهذا
اي ما في نفس العالم من الحديث المطابق لمعلومه فيكون كلاما اي النفسي
علي وفق ذلك اي علي وفق علمه المحيط بالاشيا وقد علمت ان ما في نفس العالم
من الخبر المطابق لمعلومه عين الخبر الصادق لانه اي الكذب لا يكون في
حقه اي في حق الباري بخلاف العالم منا فانه يوجد الكذب في خبر لسانه كما ان
وذلك اي الجهل بما عليه ذلك الشي وقوله من عدم علمه ما لا ينتهي الاقعد
ان لو قال من عدم علمه كل شي ليطابق ما تقدم وانت خبير بان هذا يقتضي
ان الدليل علي ثبوت صفة الكلام عقلي وقد تقدم ان المعول عليه في ثبوته
السمع لانه لا يلزم من وجود الحادث في نفسه كلاما موافقا لعلمه ان يكون
القديم كذلك وكون عدم هذا نقصا في حق الحادث لا يلزم ان يكون كذلك
في حق القديم فليس العلم بشي اذن ملزوما للصدق اي كما اقتضاه
هذا الدليل فان قوله كل عالم في نفسه حديث يطابق معلومه الخ تقتضي
ان العلم يستلزم الصدق ولا الكذب ملزوما للجهل هذا معلوم مما
قبله بطريق القياس والمقصود بالذات انما هو الاول فكان الاولي الاقتصار
عليه واجيب عنه اي عن الاعتراض بمنع ان العالم الخ الاوضح اذ لو
قال واجيب بمنع ان المحل الذي قام به العلم من العالم يخبر بالكذب لان
العلم محله منا القلب ومحل الخبر الكاذب اللسان اللفظي اي المنسوب
للفظ من نسبة الجزي لكليه الاعلي وفق علمه اي اعتقاده اي علمه

وكان الاولي ان يعبر به لان الاعتقاد اعم من العلم وغاية الي اخره
هذا جواب عما يقال قد يتفق ان الانسان يعلم ان زيدا حي ويعتقد
ذلك اعتقادا جازما ويجري علي قلبه انه مات فلم يطابق كلامه النفسي
علمه وحاصل ما اجاب به الشارح ان هذا الجاري علي القلب وهو تقدير
موته تقدير خبر اي وتقدير الخبر ليس بخبر كما في الارشاد واذا لم يكن
خبرا لم يكن كاذبا كما لا يكون صادقا فتبين انه ليس للعالم خبر نفسي
يكون كذبا والحاصل ان العالم بحياة زيد قام بنفسه امران احدهما
حديث النفس بحياته وهذا خبر صادق راسخ لانه مطابق لعلمه والثاني
حديث النفس بتقدير وتجويز موته وهذا ليس بخبر ولا يتصف بصدق
ولا بكذب ووسوسة بالكذب اي ووسوسة ملتبسة بالكذب اي
بعدم الرسوخ وهو بالرفع عطف علي تقدير وقوله لا الخبر بالكذب
اي لان الذي يجده خبر حقيقة ملتبس بالكذب حتي يقوم الخ
اي بل كل منهما قايم بذاته والمقادير الحادثة اي لانها لا تقوم الا
بحادث والله ليس بحادث ولا محلا للحوادث وقوله والتقدير الحادثة
وصف لما قبله من باب وصف الشي بما هو من شانه الثاني الخ هو شرح
لقول المتن وايضا لو اتصف الخ ان كل مخبر اي مخبر به فضمنه حذف الصلة
وفي بعض النسخ باثباتها مخبر اي توجه فلو صح الكذب عليه
تعالي لوجب اي لكان الكذب واجبا لكن التالي باطل لان وجود الكذب
يمنع صحة الاتصاف بالصدق وهذا اينا في ما ثبت بالادلة من صحة اتصافه
بالصدق اذ لا يتصف بجايز هذا بيان للملازمة التي حكمت بها
الشرطية والمراد انه لا يتصف بصفة ذات جايزة وهذا لا ينافي ان صفات
الافعال جايزة وذلك اي وجوب الكذب عليه وهذا بيان لدليل الاستثنا بية
المطوية ففيه منع الخ اي ففي اللازم المذكور منع لما علمت صحة من
اتصافه بالصدق وهذا يقتضي بطلان التالي فالمقدم مثله واذا بطل
المقدم ثبت نقيضه الذي هو استحالة الكذب عليه تعالي وهو المطلوب
وهو محال اي المنع لما علمت صحته محال الثالث اي من ادلة
استحالة الكذب عليه تعالي وهذا لم يذكره في المتن فهو من توسعة الشرح

قوله والصدق

قوله والصدق صفة كمال اي لمن اتصف بالكلام ضدها نقص اي بحكم
الضرورة كما يعلم ان العلم كمال والجهل نقص من غير احتياج الي قياس وحينيذ
فلا يقال انه لا يلزم من كونه نقصا في الشاهد ان يكون نقصا في الغايب اهـ يوسي
وهذا دليل بحسب المعني لا انه متعلق بشي اخر وهو انه بعد تسليم وجوب
الصدق له تعالي واستحالة الكذب عليه فهذه الادلة المذكورة لا تفيد الا لو
كان تصديق الرسل بالكلام النفسي الذي يستحيل فيه الكذب لكنه يفعل
الخارق فيجوز مخالفة الخارق للكلام النفسي كما يشير احد نا براسه اشارة تفهم
خبرا علي خلاف ما علم كذبا فيكون ذلك الكلام النفسي صادقا والفعل كاذبا قلنا
انما جاز الكذب في اشارتنا لتنزيلها منزلة كلامنا اللفظي الجايز فيه الكذب
والخارق منزل منزلة الكلام النفسي المستحيل فيه الكذب فلا يستحيل فيه ايضا
اهـ يوسي واما الخ عطف علي قوله اما علي الاولين وهذا توجه
الي الكلام علي صدور المعجزة علي ايدي الكاذبين علي القول الثالث وهو ان
دلالتها علي الصدق عادية وقد سبق ان مصدوق القراين ما اشتمل عليه
التعريف من القيود ولا حاجة لقوله بحسب القراين لانه لا يقال لها معجزة الا
بشروطها بحيث حصل العلم الضروري عنها اي بحيث حصل عنها العلم
الضروري لا النظري بصدق الاتي بها الخ وهذا جواب اما وحصول العلم
بالشي اما ضروري او نظري والعلم الحاصل من العاديات ضروري فلذا قيد
المتن به فانه يستحيل اي عادة ان يكون الكذب اي في الواقع وقوله والا
اي بان كان كاذبا لانقلب العلم الضروري جهلا اي مركبا اذ يصدق عليه
ادراك الشي علي خلاف ما هو عليه في الواقع ان قلت مقتضي هذا ان
الاستحالة عقلية مع انها علي هذا القول عادية فالجواب ان المستحيل
العقلي انقلاب العلم الحاصل جهلا واما حصول العلم من اصله عنها فهو عادي
وحينيذ فيستحيل عادة ان يكون كاذبا فقول الشارح والا انقلب العلم الخ
اي والا بان كان كاذبا لانقلب العلم اي لصار ما شانه ان يصدر عنها من
العلم الضروري جهلا مركبا وليس المراد ان هناك علم موجود قبل
حصولها علي يد الكذاب فانقلب جهلا بعد ظهورها علي يده تامل
فصرح بذلك ان الاقوال الثلاثة متفقة علي استحالة وقوع المعجزة من

الكاذب وانما الخلاف في جهة الاستحالة فهي عقلية على القولين الاولين وعادية
على الثالث من اول الدنيا الى الان الاولى ان يقول من لدن بعث ادم الى
ختم النبوة بسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم لانه لم ينقطع الان بصدق بالزمن
الحاضر ومعلوم ان مدعي النبوة فيه كاذب قطعا من المعجزات الا في
المعجزات للمدعي الصادق بواحدة فاندفع ما يقال ان كلامه يقتضي ان الكاذب
يمكن من المعجزة الواحدة وانه لا يمنع الا من تمكينه من المعجزات ثلاثة فاكثر
والامر ليس كذلك بل جرت عادته تعالى بعدم تمكين الكاذب من المعجزة راسا
واذا اخل اي الكاذب بسحر ونحوه اي كشعوذة وادعى ان ذلك معجزة
اظهر فضيحته عن قرب اي صونا لمنصب النبوة ولا يترك للمتشوق
بذلك على مماحلته اي على عمله وفعله ذلك والمشار اليه الامران
معا اعني عدم تمكين الكاذب من المعجزة واظهار فضيحته اذا خيل بسحر
فالضمير في قوله ونحوه عائد على المشار اليه والمراد بالفضل مطلق الاحسان
وبالكرم الاحسان الكثير الذي لم يكن عن سؤال فهو اخص من الفضل
لو انخرقت العادة فيه ان مجرد الجواز لا يتقيد بانخراق العادة الا ان يقال
هذا بحسب زعما وقوعي وكانه قال وقد تظهر المعجزة على يد الكاذب فليس
المراد مجرد الجواز العقلي اذ العقل يجوز وقوعها على يده من غير انخرام للعادة
ولا يحصل اي ولا يحصل انخرقت العادة بالمعجزة بان ظهرت على
يد الكاذب علم بصدق الكاذب الذي ظهرت على يده والا لكان الجهل
علما اي والا بان حصل العلم بصدق الكاذب لكان الجهل المركب الذي هو اعتقاد
صدق الكاذب علما لكن التالي باطل فبطل المقدم وهو حصول العلم
بصدق الكاذب وثبت نقيضه وهو عدم حصول العلم بصدق الكاذب
الذي ظهرت المعجزة على يده وهو المطلوب وتجويز الخ حاصله ان المعجزة
اذا ظهرت على يد مدعي الرسالة فانه يحصل العلم الضروري عادة بصدق الاتي
بها ويجوز ان تنخرق العادة ولا يحصل العلم بصدقه وتجويز خرق العادة
بعدم حصول العلم لا ينافي حصول العلم الضروري بصدقه لانه لا يلزم من
جواز الشيء وقوعه بخلاف وقوعه فانه يستلزم الجواز اذ هو فرع عنه فقوله
العلم عند حصول العلم متعلق بتجويز وقوله في حق الحق راجع لخرق العادة
فالطرفان

فالطرفان راجعان للطرفين على اللف والنشر المرتب اذ معنى الجواز ال
عوض عن المضاف اليه اي اذ معنى جوازه اي استمرار عدم العالم انه لو قدر
وافقا ولم يوجد العالم اصلا لم يلزم منه محال وليس معنى جوازه انه محتمل
للوقوع وعدم الوقوع اذ لا ينافي احتمال ذلك مع العلم ان يكون ذهبا
لان العلم لا يجامع الاحتمال ولا يلزم محال على تقدير كونه ذهبا عند
انتفاء الحجرية واما عند ثبوتها بحيث تثبت الحجرية والذهبية لشيء
واحد فهو محال لتاديته للجمع بين النقيضين وكذا يقال في استمرار عدم
العالم مع العلم بوجوده فمعنى جواز استمرار العدم انه لو قدر وافقا ولم
يوجد العالم لا يلزم محال وليس المراد انه عند وجود العالم يجوز استمرار
عدمه لما فيه من التناقض ولانه مع العلم بالوجود يحتمل عدم الوجود اذ
لا احتمال مع العلم في غاية الوضوح اي فلا حاجة لتبيينه كلمة كلمة
واما ما ذكره من الحاصل فهو بالنظر الى اطراف النص المذكور في المقام اي انه
ليس حاصل لجميع ما ذكره بل حاصل لبعضه ولا يكون العلم حينئذ
اي حين ظهور المعجزة على ايدي الكذابين حاصلا بنبوتهم اي لانه لا نبوة
لهم حتى يحصل العلم بها وقوله والا اي بان كان حاصلا انقلب العلم جهلا
اي لصار ما شانه ان يصدر عن المعجزة من العلم الضروري جهلا مركبا
والحاصل ان المعجزة شانها افادة العلم الضروري بالصدق فلو ظهرت
على يد الكاذب وافادت صدقه كانت مفيدة للجهل المركب اذ لا صدق
عنده في الواقع الا انه سبحانه الخ اي بهذا دفع ما يتوهم ان هذا الجائز
قد وقع في وقت ما وقوله بل عادته الخ اضراب انتقالي هذا فيها على الخ
الاشارة راجعة لمضمون قوله الا انه سبحانه تفضل الخ هذه المعونة
اي من البحث عن حال الخارق وحال مدعي النبوة فلا يبحث عن حال
ذلك الخارق من كونه سحرا او معجزة او معونة ولا عن حال ذلك المدعي
من كونه صالحا او غير صالح وقوله بحصول اي بسبب حصول العلم
القطعي والوصف بالقطعي كاشف او اراد بالقطع العلم الجازم لان العلم
مقول بالتشكيك فليس الا الاسلام او السيف اي ان لم يسلم لانه اما
كافر بالاصالة او بالارتداد لتكذيب القران ولا يلتفت الاولى

التفريع بالفا المتفرعة عما قبله من جهة اخري اي غير الجهة التي بها كون
الدلالة عادية فما الذي يحملكم امنيتي فاجابوا علي مقتضي الوجهين يوهمكم اي
ظاهره ان اصحاب كل راي اجابوا عما مقتضي الرايين مع ان اهل كل راي انما
اجابوا عما مقتضي رايهم لا علي مقتضي راي غيرهم فلابد من توزيع في
الكلام فقالوا اي ارباب القول الاول وليس المراد ان الضمير راجع
لارباب الرايين كما هو ظاهره لكن لا بالمعجزة اي فليس مع المعجزة الا الاهتدا
والمعية الواو للتعليل وهو سؤال مقول لكن لا مع وجود المعارض والمراد
بالنقيض هنا المنافي والاضلال بالدليل الخ توجيه لاستحالة الاضلال
مع المعجزة فالواو تعليلية وحاصله ان الدليل لا ينتج الا العلم والشبهة
لا تنتج الا الجهل المركب فلو حصل الاضلال بالدليل لانقلب الدليل شبهة
والعلم الحاصل عنه جهلا وذلك محال لما فيه من قلب الحقائق والعلم
الحاصل عطف على الدليل فقالوا اي اصحاب القول الثاني واذا كانت
الخ توجيه لما قبله فالواو تعليلية وهو انه صدق النبي الي اخره
حاصل هذا الجواب انه يجوز ان يفعل لكن لا يثبت صدق الرسول وانه
صدق الرسول حينئذ لم ليست المعجزة وحدها بل بشرط حصول العلم
لنا منها واذا خلق الله الخارق على يد الكاذب لا يحصل لنا علم
بصدقه اذ لا صدق عنده حتى يعلم وح فيحصل الضلال بخلق الخارق على
يديه ولا يحصل بانه الصدق فقوله حصول العلم الاولى ان يقول
المعجزة بشرط حصول العلم لنا منها لكن لما اجري الكلام على ما ذكر من حصول
العلم توسع واطلق الاية عليه عن تلك المعجزة اي انا نشا عن تلك
المعجزة انتفى الخ اي لان العلم هو الاعتقاد الجازم الثابت المطابق
للواقع وح فلا يحتمل النقيض بوجه لا باعتبار الخارج لوجود المطابقة
ولا باعتبار الذهن لوجود الجزم ولا باعتبار تشكيك مشكك لوجود
الثبات النقيض اي المنافي والا انقلب اي العلم جهلا وهذا
يدل على ان معني قوله انتفي معه اي احتمال الصدق اي بحسب الذهن
ووجود الاحتمال لوجود الشك فاراد بالجهل الشك لان معني الخ
حاصله ان الصدق واجب عرضي وجواز الكذب جواز ذاتي والجواز الذاتي
لا ينافي

لا ينافي الوجوب العرضي ونجوز لها عقلا الخ هذا شرح قوله في المتن
ونجوز خرق العادة الخ وهو مع اطنابه ليس بمحرر كتحرير ما في المتن
مع اختصاره في حقه اي في حق الحق نقيض ذلك اي نقيض
ما علمنا وقوعه ضرورة الاولى الخ اي لترتبه منا اي واما نقطع بتجويز
خلاف الاولى لا يقدح في علمنا بصدقه اي بصدق الحق والجملة في محل
رفع خبر نجوز لنا عقلا خرق العادة الخ واذا علم الواو استئنافية
وحذف صلة صدق الرسل لظهورها اي صدقهم فيما اخبروا به وجاؤوا به
من عند الله بدلالة المعجزة متعلق بعلم اي واذا حصل بدلالة المعجزة
العلم بصدق الرسل وجب تصديقهم اي اعتقاد صدقهم اي اعتقاد ان
ان الله اخبارهم بكل ما اتوا به عن الله مطابقة للواقع اي لان المعجزة
اقتضت ان الله صدقهم في دعواهم انهم ارسلوا ليبلغوا عن الله كلاما امرهم
بتبليغه فاذا علمنا بالمعجزة صدقهم وجب تصديقهم في كل ما اتوا به اذ
المتعلق يقتضي الكذب ان هذا والمناسب لسياق الكلام حذف علم
وابدال تصديقهم بصدقهم فيقول واذا ثبت بدلالة المعجزة صدق
الرسل وجب صدقهم في كل ما اتوا به عن الله واستحال عليهم الكذب فيه
عقلا اي كان صدقهم واجبا والكذب مستحيل عليهم عقلا تامل
ويستحيل منهم الكذب اي ويستحيل وقوع الكذب منهم وهذا
هو المعهود وهو معلوم مما قبله فكان الاولى تفريعه عليه بالفا والمراد
يستحيل منهم الكذب في الاحكام واما الكذب في غيرها فيدخل في عموم
المعاصي وقوله عقلا راجع لكل من الوجوب والاستحالة وان شئت
علقته بالثاني ويلزم منه ان الوجوب عقلي ولا يخفى ان هذا
قاصر على القول بان دلالة المعجزة عقلية او وضعية لما يلزم من كذبهم
على الاول نقض الدليل العقلي وعلى الثاني من الكذب في خبره
تعالى ولا يظهر على القول بان الدلالة عادية لان وجوب صدقهم
واستحالة الكذب عليهم على هذا القول عادي لا عقلي الا ان يقال
مراده بالعقل ما قابل السمع وح فيجري ذلك على الاقوال الثلاثة
والمعاصي شرعا عطف على الكذب على حذف مضاف من باب

عطف العام على الخاص اي ويستحيل وقوع المعاصي منهم شرعا واستحالة
المعاصي لم تؤخذ الا من الشرع لا من الدليل العقلي والمراد بالاستحالة بالنسبة
للمعاصي المنع لا عدم تصور الوجود لان العقل يجوز وجود المعصية منهم
من حيث انهم ذوات اي ويمتنع وقوع المعاصي منهم شرعا فعبر عن المنع
بالاستحالة للمشاكلة   لانا مامورون الخ هذا استدلال لامتناع وقوع شي
منهم قال تعالى في حق سيدنا محمد واتبعوه لعلكم تهتدون وقال تعالى
قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ويغفر لكم ذنوبكم فلو
اتى بالمعصية لوجب علينا بمقتضى هذه النصوص متابعته في فعل
ذلك الذنب لكن وجوب متابعته فيه باطل فبطل المقدم وقد احتج في
شرح المعالم على عصمتهم بامور منها انه لو صدر عن النبي ذنب لكان
فاسقا ولو كان فاسقا لوجب ان لا تقبل شهادته في بيان الاديان
السابقة الى قيام الساعة بالطريق الاولى ومنها انه لو صدر منه الذنب
لوجب زجرهم لعموم الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وهو مناف لوجوب
التعظيم والتوقير لهم وفيه ايذاؤهم وقال تعالى ان الذين يؤذون
الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والاخرة ومنها انه تعالى اخبر حكاية
عن ابليس انه قال فبعزتك لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين
فاستثنى المخلصين من ذرية ادم وهم الانبيا لانه لو كان المراد بهم
غيرهم لزم ان غير الانبيا اصلح حالا من الانبيا وهو خلاف الاجماع
مامورون بالاقتدا بهم اي فيما ليس خاصا بهم وغير جبلي وغير
مباح فالافعال الجبلية كالمشي والقعود والسكون لا يجب علينا
متابعته فيها وكذا الافعال المباحة والامور التي ثبت اختصاصه بها
فلو جازت عليهم الخ لم يتعرض لبيان الملازمة اعتمادا على
ما فهم من قوله لانا مامورون بالاقتدا بهم الخ وانت خبير بانه لا يلزم
من جواز المعاصي عليهم امرنا بها فكان الاولى ان يقول فلو وقعت
منهم معصية لكنا مامورين بها الا ان يقال مراده بالجواز الوقوعي
لا العقلي او ان في الكلام حذفا اي فلو جازت عليهم ربما وقعت منهم
ولو وقعت منهم لكنا مامورين بها فتامل   لكنا مامورين بها

اي

اي بالمعصية فيه انه لا يلزم من صدور الشي عنهم ان يكون مامورا به
لان الافعال التي تصدر عنهم اما واجبة او مندوبة او مباحة والمباح
ليس مامورا به فلو قال لكنا ماذونين فيها لكان احسن وقد يجاب
بانا لا نسلم صدور المباح منهم بل ما يصدر منهم داير بين الواجب والمندوب
ولا يصدر عنهم مباح الا ويصير مندوبا وح فكل ما يقع منه يكون
مامورا به وحينئذ فلا اعتراض   قل ان الله لا يامر الخ هذا استثناء
للاستثنائية المطوية القايلة لكن التالي باطل وهذا الدليل وان كان
على صورة العقلي لكن المثبت له السمع وح فلا ينافي في كون الاستحالة
سمعية وكذا يقال في دليل امتناع وقوع المكروه منهم والمباح الاتي
وبهذا الخ الاشارة راجعة لدليل منع وقوع المعاصي بما حذف
مضاف اي وبمثل هذا فنقول لو وقع منهم المكروه لكنا مامورين
بالاقتدا بهم لما سبق لكن التالي باطل لانه يقتضي الجمع بين متنافيين
وذلك كونه مامورا به منهيا عنه لا ان وجه بطلان التالي قوله قل ان
الله لا يامر بالفحشا كما يوهمه كلامه   بل والمباح الخ معطوف على المكروه
اي ونعرف عدم وقوع المباح على الوجه الذي يقع من غيرهم وهو وقوعه
بحسب مقتضى الشهوة وحاصله ان نقول لو وقع منهم المباح على
الوجه الذي يقع من غيرهم لكنا مامورين به لما سلف لكن التالي باطل
لانه حينئذ يصير مامورا به مباحا وذلك يستلزم الجمع بين متنافيين
واذا ابطل التالي فالمقدم وهو وقوع المباح منهم على الوجه الذي
يقع من غيرهم مثلا واذا ابطل المقدم ثبت نقيضه وهو عدم وقوع
المباح على الوجه الذي يقع من غيرهم مثلا اذ افعالهم عليهم السلام
دايرة بين الواجب والمندوب للموافقة فلا يفعلون شيا الا لقصد
التاسي بهم او التقوي به على الطاعة وظاهر كلامه يقتضي ان دليل
عدم وقوع المباح منهم على الوجه الذي يقع من غيرهم هو قوله قل ان
الله لا يامر بالفحشا وليس كذلك بل الجمع بين متنافيين كما علمت
العلام في عصمة الانبيا يحتمل ان مراده كلام المص في عصمة الانبيا
الخ وهو غير مسلم لان كلام المص في عصمة الانبيا بعد البعثة. فقط

ويحتمل ان المراد الكلام هنا في هذا المقام وهو ظاهر اكثر الاشاعرة
الاولى ان يقول اكثر اهل السنة الشامل للاشاعرة والماتريدية الى انه
اي الحال والشان والاولى اسقاط لفظ الى قبل البعثة الاولى قبل
النبوة بل الاولى اسقاط ذلك لان المقام في الكلام على حكم المعصية قبل
النبوة تامل الى انه اي الحال والشان وقوله يمتنع ذلك اي وقوع
المعصية منهم والمراد يمتنع عقلا كما يقتضيه السياق وذلك لانه لو وقع
منهم معصية لاستحق التقبيح ساعد لكن التالي باطل فكذا المقدم
على انه قال اي لكنه قال تصور المسئلة كالممتنع اي تصورها
وقوعا وتحققا وانظر هذا فانه لا يتم الا لو كان الكلام في اول رسول
فقط كمولانا ادم او في النبي المبعوث بعد الفترة والامر ليس كذلك
اذ الكلام في حكم الانبيا كافة قبل البعثة وتصور وقوع المسئلة
لا امتناع فيه اذ قد يكون النبي قبل البعثة مكلفا بشريعة من قبله
الا ترى لهارون ويوشع بن نون فتى موسى فانهما كانا قبل البعثة
مكلفين بشريعة موسى واذا علمت انه لا امتناع في تصور وقوع
المسئلة فتعلم ان ما اجاب به الملم في بعض كتبه لا حاجة له وحاصل
جوابه ان المراد بقول بعضهم يمتنع وقوع المعصية منهم اي ما كانت
صورته صورة المعصية اي ما ثبت انه معصية بعد مجيء الشرع كصورة
الزنا ونحوه وقال بعض اصحابنا الامتناع بالسمع اي وقال بعض
اصحابنا يمتنع صدور المعصية منهم سواء كانت صغيرة او كبيرة بالسمع
لا بالعقل فهذا قول ثالث مخالف لكل من القولين قبله هذا ظاهر الشارح
وانت خبير بان هذا لا يحسن مقابلته للقول الاول القائل انه لا يمتنع
عقلا صدور الكبائر والصغائر من الانبيا لان هذا اينافي انه يمتنع ذلك
بالسمع كما لا يخفى وانما يحسن ان يقابل ما قبله وهو قوله وذهب بعض
اصحابنا الى انه يمتنع عقلا فتامل لكن دل السمع الخ لا معنى لهذا
الاستدراك فالاولى ان يقول فقد دل السمع الخ ثم ان السمع اللفظ المسموع
من القران او من السنة والمراد بالشرع الاحكام الشرعية اي فقد دلت
الالفاظ المسموعة بعد ورود الشرع الخ وفيه انه لم يرد نص صريح بذلك
فلعله

فلعل المراد بالسمع الاجماع تامل وذهب الروافض الخ الفرق بين هذا
والمذهب الثاني اختاره عياض باختلاف الماخذ كما يظهر من قوله
بعد ومعتمد الفريقين الخ فماخذ الروافض ومن وافقهم من المعتزلة
التقبيح العقلي وماخذ المذهب الثاني ما تقدم من الدليل العقلي
والاولى حذف قوله قبل البعثة لان المقام يغني عنه ومعتمد
الفريقين يعني الروافض واكثر المعتزلة لان صدور الخ توجيه لماخذ
الفريقين وهو انما يناسب مقول الروافض الجاري على الكبائر فقط
من بعثة الرسل متعلق بمحذوف صفة للحكمة اي ما اقتضته
الحكمة الناشية من بعثة الرسل كمال الخلق وهذا يقتضي تعظيمهم
فيكون اي الصدور عنهم في الاحكام الاولى حذفه لان الاجماع
على عصمتهم فيما تلقوه من الله مطلقا وقوله لان المعجزة الخ علم من
هذا التعليل ان مستند الاجماع المعجزة لا دليل من قبل الرسل فيما
يبلغونه اي قصدا واما جوازه الخ المراد الجواز العقلي لا الشرعي
فمنعه الاستاذ الخ خبر عن قوله واما جوازه الخ وانت خبير بان المنع
انما يتعلق بالصدور لا بالجواز فالاولى حذف لفظ جواز او ابدال لفظ
منعه بنفاه وجوزه اي صدور الكذب منهم غلطا ابو بكر الباقلاني
قصرا او اعتقادا احترز بالاول الغلط وبالثاني النسيان لان
ما يقع في حال النسيان انما يقع على طريق الظن كذا قرر وفيه ان الناسي
قد يجزم بالنقيض فالقصر والجزم يجامعان النسيان قال القاضي
عياض لا خلاف في امتناعه اي في امتناع صدور الكذب في الاحكام
الخ وهذا الاسلوب يقتضي ان الخلاف في جواز الصدور وعدم
جوازه فالاسلوبان متخالفان وقد يقال لا مخالفة لان المراد بالجواز
الذي وقع فيه الخلاف الجواز العقلي والخلاف فيه لا ينافي الاتفاق
على امتناع صدوره لانه لا يلزم من كون الشي جايزا عقلا وقوعه
فافاد اولا حصول الاختلاف في جواز حصوله عقلا وعدم جواز
حصوله ثم افاد ثانيا الاتفاق على عدم حصوله بالفعل والاختلاف في
دليل عدم حصوله الا انه كان الاولى للشارح ان يقول اولا بدل قوله فمنعه

الاسناد فمعناه الاستاذ واشهر القاضي تامل في امتناعه اي من
جهة الوقوع بالفعل اعم من كونه جايزا عقليا او ممتنعا عقليا والصواب
ان الكذب لا يقع منهم مطلقا لا عمدا ولا نسيانا ولا غلطا واما الجواز
العقلي وعدمه فشي اخر فقد علمت ما فيه من الخلاف وهذا كله في الكذب
في الاحكام واما الكذب في غيرها ووقوع المعاصي غير الكذب فاشار
اليه بقوله واما غير المذكور الخ واما غير المذكور من المعاصي الخ غير
المذكور هو غير الكذب في الاحكام وقوله المقولة شامل للكذب في غير
الاحكام وقوله وصغاير الخسة اي التي تدل على خسة فاعلها ودناءته
كسرقة لقمة والتطفيف بحبة وقوله والاجماع على عصمتهم هذا
يدل على ان المنع شرعي وقوله خلافا لبعض الخوارج اي حيث جوزوا وقوع
الكباير وصغاير الخسة عمدا اتفق الكل على جوازه اي جوازا وقوعيا
وقوله سوى الروافض اي فانهم منعوا وقوع جميع ذلك منهم عقلا
ولو سهوا او غلطا لان صدور المعاصي منهم ولو سهوا مما يحط هيبتهم
في النفوس ويمنع الناس من اتباعهم وهذا خلاف ما تقتضيه الحكمة
في بعثة الرسل فيكون صدور ذلك منهم قبيح عقلا بل اتفقوا على
امتناعه اي امتناع الكباير وصغاير الخسة مطلقا سواء كانت عمدا اتيان
او غلطا او نسيانا وضمير اتفقوا راجع لكل اهل السنة والروافض وقوله
وهذا الذي ذكره اي الامدي فقال القاضي اي ابو بكر الباقلاني
بدليل السمع اي اتفقوا على امتناعه بدليل السمع والمراد به هنا
الاجماع وبدليل العقل ايضا اي لكن دليل العقل عند اهل السنة
مخالف له عند المعتزلة فالدليل عند اهل السنة انه لو وقعت منهم معصية
عمدا او نسيانا او غلطا لكنا مامورين باتباعهم فيها لكن التالي باطل
لقوله تعالى ان الله لا يامر بالفحشاء ولما يلزم عليه من كون الشي مامورا
به ومنهيا عنه واما عند المعتزلة فظاهر من ان صدور المعصية عنهم
مما يحط هيبتهم في اعين الناس ويمنع من اتباعهم وهذا خلاف ما تقتضيه
الحكمة في بعثة الرسل فيكون صدورها عنهم قبيح عقلا التي لا خسة
فيها اي لا دناءة فيها كالقبلة لاجنبية والنظر لها بشهوة

لاختلاف

لاختلاف الناس في الصغاير اي ماهي فربما راه البعض شيا صغيرة يراه
البعض الاخر كبيرة فلا تتحقق الصغيرة نظرا الى الناس كلهم فكان الاسلم
منع الجميع وتنزيه منصبهم الرفيع عنه ولان جماعة الخ هذا تعليل
اخر وقوله هي كبيرة اي نظرا لمن عصي بذلك وليس عند هولاء الجماعة
شي من الذنوب صغيرة وافعالهم يجب الخ مبتدا وخبر والجملة عطف على
قوله ولان الله الخ وهو علة مستقلة فلو جازت منهم الاولى فلو
وقعت منهم لكنا الخ والحاصل ان المعاصي اما كفر او غير كفر والثاني اما
كبيرة او صغيرة والثاني اما صغيرة خسة اولا وفي كل اما ان تكون
صدور ذلك منهم عمدا اولا وفي كل اما قبل البعثة او بعدها اما الكفر فلم
يقع منهم اتفاقا ولم يقل احد بجوازه عليهم الا جماعة من الخوارج تسمى
بالازارقة وما عداه في جواز وقوعه وعدم وقوعه خلاف وهل
دليل الاختلاف شرعي او عقلي فيه خلاف والحق امتناع وقوعها منهم
ما لم يترتب على الوقوع تشريع والا فلا وبهذا اي التعليل الاخير وهو
قوله ولانه لو وقعت منهم معصية لامرنا باتباعهم فيه فينقلب طاعة
لكن انقلاب المكروه طاعة محال لانه يصير مامورا به منهيا عنه
فالحق ان افعالهم الخ دايرة بين الوجوب اي فحصة افعالهم دايرة الخ
او المراد فافعالهم دايرة بين ذي الوجوب وهو الواجب فلا بد من
التقدير في الاول او في الاخر والاباحة اي اباحة الفعل في حد ذاته
فلا ينافي كونه طاعة منهم واذا كان اهل المراقبة الخ هذا تاييد
لما قبله والمراقبة دوام استحضار المرء اطلاع المولى سبحانه على جميع
احواله ظاهرة كانت او باطنة كما قال تعالى وما تكون في شان وما
تتلوا منه من قران ولا تعملون من عمل الا كنا عليكم شهودا اذ تفيضون
فيه ولا خفا ان لزوم المراقبة يوجب خضوع النفس بالكلية وحضور
القلب بنفي الخواطر وضبط الجوارح عن التلبس بالمعاصي وعدم
الغفلة عن حركاته وسكناته ورسوخ المعرفة الاولى وكمال
المعرفة لاجل ان يخرج عن المعرفة معقولة بالتشكيك فصل
اي في بيان اثبات الرسالة لسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم ونبينا

الاضافة للتشريف اي لتعظيم شان المضاف اليه وتشريفه لانه ثبت لها
غاية الشرف بالنسبة اليه والنون للمتكلم ومعه غيره اي معشر امة الاجابة
والمولي هو الناصر وقوله قد علم الخ قد للتحقيق اي قد علم تحقيقا
بالضرورة ادعاؤه للرسالة وسند ذلك نقل الموافق والمخالف لذلك
بالتواتر وذلك يفيد العلم الضروري وعلم عرفانية ثم ان قوله ونبينا
الخ اشارة الي قياس اقتراني حذف كبراه اي وكل من كان كذلك فهو رسول
ينتج سيدنا محمد رسول   وتحدي بمعجزات قد علمت ان من قيود المعجزة
التحدي وبحسب ذلك يظهر لك ما في قوله بمعجزات من التجوز حيث سمي
الخوارق معجزات باعتبار ما آلت اليه ثم لا يخفي ان معجزات جمع سلامة
وهو من صيغ القلة ومولانا محمد قد ظهر علي يده ما لا يحاط به من المعجزات
فالجمع اذن في غير محله الاصلي ولاجل دفع الايهام اتبعه بقوله لا يحاط بها
وقوله لا يحاط بها اي بكثرتها وفيه انما يحاط به بالفعل محصور الا ان يقال
هذا علي سبيل المبالغة والمعني تحدي بمعجزات من شانها انها لا يحاط
بها لكثرتها او يقال ان من جملة ما تحدا به القران وهو باعتبار ما اشتمل
عليه لا يحاط به   في اثبات الخ كانه جعله صلة لنظم ولو اعتبره صلة
للدليل لعداه بعلي   وظهرت الخوارق الخ هذا يتضمن كونه تحدا بها
قبل وقوعها وانها وقعت غير مكذبة وحينئذ فكلامه متضمن لجميع
قيود المعجزة وكانه قال فظهرت المعجزة علي يديه   بالتواتر اي
بالعلم المتواتر   الذي ينقله الاصفة للتواتر اظهرت به ما هو عليه
من علو المرتبة   الموافق المراد به الذي يعترف له بالرسالة والمخالف هو
الذي لا يعترف بها   والتواتر الخ اي والخبر والتواتر اي المتواتر
ضرورة اي وجوبا لان العلم المفاد بالتواتر قيل انه ضروري وقيل
انه نظري فحملنا الضرورة علي الوجوب لاجل ان يكون كلامه صادقا علي من
القولين   فقد تقدم الخ اي نظرا الي قول قيل وهل دلالة المعجزة علي
صدق الرسول عقلية او وضعية او عادية اقوال   ان من المنكرين
لنبوة نبينا الخ فيه ان الفرقة الخامسة لا تنكر نبوته وانما تنكر عموم بعثته
فكان الاولي ان يقول ان من المنكرين لرسالته ولعمومها اليهود او يقول
ان من

ان من المنكرين لنبوته فرقة من اليهود تأمل   وزعموا ان النسخ محال
وتمسكوا الخ ظاهره ان الضمير في زعموا وتمسكوا راجعين لجميع اهل
تلك الفرقة اتفقوا علي استحالة النسخ وانهم اتفقوا علي ان الدليل علي
استحالة النسخ الدليل العقلي فقط لو بعضهم تمسك بالنقل اي زيادة علي
الدليل وان جعل ضمير تمسكوا راجعا لبعض تلك الفرقة لا لجميعهم كان ظاهره
مفيدا ان بعضهم تمسك علي استحالة النسخ بالدليل العقلي وبعضهم
تمسك بالنقل وح فقد حسنت المقابلة لكن كلام ابن التلمساني في شارح
المعالم يفيد خلاف كل من الاحتمالين وان الفرقة الاولي جميعها تمسكت علي
استحالة النسخ بالدليل العقلي والنقلي ونصه وزعموا ان النسخ محال
وتمسكوا في احالته عقلا بوجهين العقل والنقل اما العقل فقالوا ان
النسخ يتضمن البداء او البداء علي الله محال واما النقل فقالوا ان موسي نص
علي شريعته لا تنسخ وانه قال تمسكوا بالسبت انتهي كلامه   وتمسكوا
ضمنه معني اعتمد واقتصر بعلي وان علي بمعني البا   مستلزم البدا اي
ظهور شي كان خافيا عليه سبحانه وتعالي   وانتفاء عطف علي قوله نص
الخ وهو كالعلة فهو عطف علة علي معلول   بالسبت اي باحترامه
وتعظيمه وحرمة العمل فيه   ثم فرق العيسوية المناسب للربط ان يقول
وتعرف بالواو والعيسوية نسبة لعيسي لتواطيهم علي قتل   الى
العرب اي لا لبني اسرايل   والزم الخ لما قرر ما لهم من الادلة توجه الي
دفعها فقال والزم   ان عنيت الخ مقابله محذوف اي وان عنيت
به شيا اخر غير هذا فعليك ببيانه فقد سلكت في هذا الاوطي الاستفسار
ولذا نسخه اي ولاجل ظهور ما كان خافيا عليه نسخ الحكم الاول   في
النسخ الاولي للنسخ وقوله فانه اي الباري سبحانه او الحال والشان
وهذا اسند للمنع   بمنع البا للتصوير اي التصرف المصور بكذا تصرفه
اي تعالي وقوله بمنع الخ هذا حاصل النسخ وهو متعلق بتصرف او ان البا
للتصوير واشار بهذا الي ان تصرفه تعالي في افعال عباده الاكتسابية
من جهة الحكم بان يجعل هذا الفعل ممنوعا او جايزا   بمنع ما اطلقه
اي جوزه في وقت وقوله واطلاقه اي تجويزه   البدا ممنوع

لاستلزام وقوله لاستلزام اي البدا تصرفه فيهم اي تصرفه تعالى في
العباد اي لعا ان تصرفه فيهم مستلزما للبدا اي لكن التالي باطل بانتفاء
فبطل المقدم والي هذه الاستثنائية اشار بقوله واذا لم يدل الخ بافعاله
اي التي ليست مكتسبة للعباد واذا لم يدل الخ الاولى واذا لم يستلزم
التالي البدا فلا يستلزمه الاول والمراد بالاول هو قوله تصرفه في افعال
عباده الخ والمراد بالثاني هو قوله تصرفه فيهم بافعاله الخ كيف ومن
المعلوم الخ اي كيف يكون الثاني مستلزما للبدا والاستفهام انكاري
بمعنى النفي اي لا يصح ان يكون الثاني مستلزما للبدا لان من المعلوم الخ
فالواو تعليلية سخر للاخيار تهيهم اي نهي الصدر الاول من
الصحابة فالمصدر مضاف للمفعول والفاعل هو الباري تعالى هذا
الخ الاشارة راجعة لمضمون قوله والرد على من احال النسخ للبدا اي
والرد بما ذكر على من احال اذا تقرر هذا الخ لا يبال اي سوال تعنت فلا
ينافي انه يبال سوال تفهم وادب ثم نقول الخ هذا الزام للفرقة
الاولى المستندة في احالة النسخ على السمع والنظر العقلي والاولى
تقديمه على الدليل الذي مر لان الذي مر تحقيقي وهذا الزامي والتاني
ان الالزامي تقدم على التحقيقي اي انا الزمكم ثبوت الرسالة لسيدنا محمد
بكذا على ان الالزام النسخ لا يستلزم ظهور شي خافيا على الله
واما النسخ الخ مقابله محذوف اي واما من منع رسالة موسى وعيسى
عليهما السلام واما النسخ الخ وقد حرم بالبنا للفاعل اي وقد حرم
الله قوله وقد حرموه اي حرم عليهم فهو بالبنا للمفعول ويصح بناؤه
للفاعل اي اعتقدوا تحريمه فهو مبني للمفعول او الفاعل وعلى كل حال فالضمير
لليهود لذوي الولادة يحتمل ان المراد من تمكن منه الولادة بان كان بالغا
فلا يجب الا على البالغ دون الصغير ويحتمل ان المراد من تثبت له الولادة تسوا
كان صغيرا او كبيرا وقد اوجبوه مع اسناد الايجاب لضمير اليهود توسع
اي اوجب الله عليهم او حكموا بوجوبه ونسبة الحكم لهم مجاز لكونه ظهر
فيهم ويحتمل ان ذلك باجتهاد منهم على القتل الخ الانسب الاتيان
بهذا بعد قوله ولا يخفى كذب هذا النقل المقتضي لابطاله ثم بعد ذلك
بغيرانه

بغيرانه لعنه لهم ابن الراوندي ثم بين شانه ابن الراوندي بفتح
الواو كان من الزنادقة خلافا لما قاله بعضهم كالشاري في حاشية المطول من
انه كان من الاوليا المعرض للنبي عليه الله كما ظهرت المعجزة اي لان كلا من
شريعة سيدنا محمد وعيسى وقع فيها النسخ لبعض ما في التوراة من شريعة
موسى كما لم تظهر اي فيما مضى وقوله ولا تظهر اي في المستقبل بالنظر
لزمن العلم اولى الازمنة اي احق وانت خبير بان ما يا في تقتضي ان
تكون منصبة للاولى كما اقتضاه كلام مع ان المناسب ان لو قال
لتنصب ذكر الخ وفيها المقوالخ هذا تشنيع لمضمون قوله وايضا لو كان كذلك
ذلك النقل الخ حتى غيروا صفته في كتبهم فكان فيها ابيض مشرب
بحمرة فغيروا ذلك الى اسود ولم يصح احد منهم بذلك اي النقل المتقدم
عن موسى واما العيسوية وهم القائلون انه مرسل للعرب خاصة
لا يخفى تناقضه اي لان قولهم لم يكن رسولا الى كل الخلق سالبة جزئية
وقد اعترفوا بانه رسول للعرب وهذا يتضمن وجوب تصديقه فيما قاله
وهو انه رسول الى الخلق كافة وهذه موجبة كلية والموجبة الكلية تناقضها
السالبة الجزئية وافضلها اي المعجزات المتقدمة منه قوله وتحدى بمعجزات
لا يحاط بها ولما كان ما تقدم يوهم تساويها في الفضيلة دفع ذلك بما هنا
وانما كان القرآن افضلها لبقائه معجزة الى غاية الدهر بخلاف غيره من انشقاق
القمر فانه معجزة في وقت معين الذي لم يزل يقرع الخ يقرع ماخوذ من القرع
وهو ضبط الباب اريد به لازمه وهو الوصول وهو خبر يزل واسمه قوله
اياته وفا على يقرع ضمير يعود على اياته اي الذي لم تزل اياته تصل الاسماع
البلغا والبلغا جمع بليغ وهو ذو الملكة الذي يقتدر على التعبير عن بتصله
بكلام بليغ اي مشتمل على ما يقتضيه الحال تضليل متعلق بيقرع اي الخ
قرعا ملتبسا بتضليل غير دين الاسلام قال تعالى ومن يبتغ غير الاسلام
دينا الاية ويحركه هو بالياء التحتية عطف على قوله لم يزل اي والذي يحركه
فهو وصف ثالث للقرآن وفي بعض النسخ تحركه بالتاء المثناة فوق عطف
على تقرع فهو خبر ثان لتزل في طلب المعارضة اي بالاتيان بمثله
وقوله على سبيل التعجيز اي لاجل تعجيزهم اي ظهور عجزهم حمية اللسن

منصوب بتحرك والحمية مأخوذ من الحماية وهي الدفع والحفظ واللسن بضم اللام
وكسر السين وهو جمع لسن بفتح اللام وكسر السين وهو الفصيح اي الفصحا
واضافة حمية للسن من اضافة الصفة للموصوف اي وتحريك الفصحا الذين
لهم قدرة على الدفع والمعارضة وحفظ ما يقولونه ومن قبيل الاضافة البيانية
المتوقدي الفطنة صفة للسن والمتوقدي جمع متوقد حذفت نونه
للاضافة والتوقد اشتعال النار اريد به هنا لازمه وهو الكمال والفطنة
القريحة بمعنى النار اريد به هنا لازمه وهو كمال العقل والقريحة توصف
عند كثرتها وكمالها بالتوقد كالنار كما توصف بالخمود عند قلتها واضافة
متوقدي للفطنة من اضافة الصفة للموصوف اي اللسن العاملي الفطنة
والعقل ولا يخفى ما في كلامه من المجاز حيث اطلق الاشتعال واراد به لازمه
وهو الكثرة والكمال او انه شبه العقل بالنار بجامع التاثير والتعلق في كل لان
النار متى تعلقت بشيء ونوجهت اليه اثرت فيه وكذلك العقل واثبات
التوقد تخييل الاقوياء بالمعارضة من اضافة الصفة للموصوف اي
الموصوفين بان معارضتهم قوية ويقال فلان قوي المعارضة اي له
قدرة على الكلام والمعارضة وقوله نظما ونثرا انصب بنزع الخافض اي
الذين لهم قدرة على المعارضة بالنظم والنثر الخائضين من الخوض
بمعنى التصرف والمراد بفنون البلاغة اساليبها وطرقها وفي مقتضيات
الاحوال والمراد بتصرفهم في مقتضيات الاحوال انهم متى عبروا عن
شيء اتوا في عباراتهم بما يقتضيه الحال لاحاطتهم بمقتضيات الاحوال
واتى بقوله طولا وعرضا للمبالغة في كمال تصرفهم في اساليب البلاغة
وهو منصوب على التمييز المحول عن المضاف اي الخائضين في طول كل
فن كلمة اي افواها وهو فاعل تعلن وانث الفعل لاكتساب الفاعل
التانيث من المضاف اليه واطلق الكلمة في المقام على الكلام الموصوف
بالبلاغة توسعا ومجازا اي بحيث لا يخرج عن معارضتهم اقوى كلام
بليغ بهذا اذا عرض بعجزهم فيه بل ولو لم يعرض فيه بعجزهم اي انه على تقدير لو
اتى شخص بكلام كامل في البلاغة كان لهم قدرة على معارضته من حيث
الاتيان بمثله وعبر بامنع بمعنى اقوى لان البليغ يتفاوت في البلاغة
قوله فكيف



قوله فكيف وهم يسمون اي فكيف يتركون معارضة القران والحال انهم
يسمون في تعجيزهم اي في شان تعجيزهم اي اثبات عجزهم صريحا اي ان
تركهم المعارضة في تلك الحالة بعيد غاية البعد وقوله مثله اي مثل
القران في الاسلوب والبلاغة ثم صرح بعجز الجميع اي جميع من تحدا عليه
بالقران وهم المبعوث لهم والمرسل اليهم وهذا جار على طرف من الخلاف
السابق وهو ان الملائكة غير مرسل اليهم ومراده بالتصريح ما يشمل ما فهم
بطريق اللزوم لان العجز حال الانفراد غير مصرح به بل مفهوم من الاية بطريق
الاولوية وانظر ما وجه تقديم الجن على الانس مع ان اسلوب الاية
جار على العكس ومع ذلك اي ومع وقوع ايات القران اسماع البلغا
الموصوفين بما تقدم بتضليل دين غير الاسلام وتحريكها لهم في طلب المعارضة
وتصريحها بعجزهم عن معارضة شيء منه والاتيان بمثله لم تتحرك انفسهم
اي للمعارضة والمراد بانفسهم هنا هممهم العلية لا استكبارهم وهم
المجبولون الخ الواو للحال والضمير المجرور عائد على الانفة بمعنى الهمم العلية
اي والحال انهم المطبوعون على الانفة ولا يخفى ما يقتضيه هذا الاسلوب
من القصر اي هم المجبولون لا غيرهم كالعجم ومن عاداتهم هذا من تتمة
قوله وهم المجبولون عليها وقوله معها اي مع الانفة وقوله ضبط انفسهم
اي عن المعارضة ولو كان في ذلك اي معارضة ذلك المعارض هلاك
انفسهم فكيف بما هو الخ اي فكيف يعقل تماسك انفسهم عن المعارضة
حيث قدح في مناصبهم بالعجز عما هو من نوع البلاغة التي هي كلامهم
اي صنعة كلامهم وتنوب اي البلاغة فيهم من دبيب الطفل اذا مشى
ومعلوم ان دبيب الطفل ناشئ عن غير روية فهو اشارة لتمكن
البلاغة فيهم حتى انهم بها اي بالبلاغة في كل واد من اودية الكلام
يمشون اشارة الى ان كل كلام وقع منهم كان مدحا او هجاء او رثاء
او غزلا او غيره لكنه لا يكون الا بليغا اخرسهم اي اسكتهم واعجزهم
وقوله حسبوا اي ادركوا وقوله مثلا ومثله اي معارضته اما انه
ليس الخ اشار بهذا الى انه اضطرب في وجه اعجاز القران بعد الاجماع
على انه معجز هل ذلك لصرفه اي انهم كانوا يقدرون على الاتيان به

والايتان بمثله اولا ثم اعرضوا عن ذلك اي سلبهم الله القدرة عليه ذلك بعد
وجود النبي صلى الله عليه وسلم او انه لم يكن في طوقهم لكونه في
الطبقة العليا من الفصاحة والدرجة القصوى من البلاغة ولم يبلغ
احد من البشر تلك الطبقة وهذا هو الصحيح اما انه اي ما يتبع به
المعارضة من القران وهو السورة من مثله ومن لم يسنح الى ما جرا عليه
في المقام من الخرس والسكون عن معارضته حتى من له عقل واما من
لم يسنح فهذا اشارة هنا قوله وانترب اي تحرك وقوله لمعاوضته اي
لمعارضة هذا الامر وهو القران العظيم كمسيلمة هو بكسر اللام وفتحها
لحن واتى بمخرقة من طرف بضم الخاء المعجمة وسكون الراء بعدها قاف
اي بمضحكة وحمق او بشيء يضحك منه وهو ناشئ عن الحماقة وقلة العقل
فقل احد هذا ابدا من نقل غيره لا يمكن الاعتذار عنه اي بان
يقال السبب في عدم معارضتهم لعدم وصوله لهم تواترا كلا كلمة
ردع وزجر بمعنى انكفف عن هذه المقالة بجملته جمع حامل بمعنى حافظ
وهو متعلق بامتلات وقوله وصحفه اي محال كتبه والاشارة بالدال المهملة
اشاعة امره وقوله سهلها وجبلها بدل مفصل من مجمل والمراد بالسهل
ما قابل الجبل والمراد بالبر والبادية وبالحاضر الحاضرة مؤمنها وكافرها
جنها وانسها السياق يقتضي ان هذا من اطراف البدل وانت خبير بان
هذا ليس من اطراف الارض بل هذا تفصيل في ساكنها تامل قريبا من
سبعمائة سنة هذا يدل على انه وضع هذا الكتاب قريبا من وفاته
رحمه الله اذ وفاته كانت سنة خمس وتسعين وثمانمائة افيستريب
الاستفهام انكاري بمعنى النفي والاشارة راجعة لمضمون ما سبق اي
فلا يشك عاقل بعد هذا الذي سبق في شان القران الخ وقوله صدق الخ اي
بل هو من عند الله صدق الخ مع ما فيه اي القران بالغيوب اي بالامور
المغيبة عنا اي مع ما فيه من الاخبار المطابقة بالامور المغيبة عنا قبل
وقوعها ومحاسن علوم الخ اي ومن علوم الشريعة المحاسن اي الحسان
وقوله المشتملة بيان لوجه كونها حسانا من المصالح الدينية اي
كالايات المتعلقة بحل البيع وحرمة الربا والمتعلقة بحل النكاح وحرمة
الزنا ونحو

الزنا ونحو ذلك وقوله والاخروية اي كالايات المتعلقة بالصلاة والزكاة
والصوم والحج وتحرير الادلة اي كما في قوله تعالى فلما راى الشمس
بازغة الخ وكما في قوله تعالى ان الله ياتي بالشمس من المشرق فات بها من المغرب
الاية وكما في قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وكما في قوله تعالى
قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى الاية وقوله وتحرير الادلة عطف على
محاسن او على الاخبار وعلى كل فهو من الاطراف التي بينت بها ما ابهم
وسرد قصص الماضين هذا من الاطراف التي بينت بها ما ابهم وذلك
كقصص مولانا موسى ومولانا نوح ومولانا ايوب وغيرهم وانما سردت
فيه قصص الماضين وان كانوا قد مضوا لتحذير هذه الامة عن
تعاطي المعاصي المقتضية للنقم المذكورة في تلك القصص وتزكية النفس
اي تطهيرها بمواعظ نحو ومن يتق الله يجعل له مخرجا من طغى واصلح
فاجره على الله فمن يعمل مثقال ذرة الخ وقوله وتزكية الخ عطف على اخبار
فهو من جملة ما بينت به ما ادى بحارها المراد بها العلوم التي يتبجح
بها على الصبر من تلك المواعظ هذا كله الخ هذا ترشيح لما اقتضاه
المقام من اعجاز القران والاشارة راجعة لما تضمنه شان القران لم يلحظ
كتابا اي لم ينظر كتابا من الملاحظة وفي نسخة لم يخط كتابا يمكن الخ
جملة في محل رفع صفة لخاطة والباء في قوله بها للسببية من ذلك
اي مما تضمنه شان القران وقوله علم ذلك كله الخ يحتمل ان يكون قوله علم
بالبناء للفاعل وفاعله ضمير النبي صلى الله عليه وسلم وعلى هذا فالاشارة
راجعة لعلوم القران اي علم النبي صلى الله عليه وسلم ما احتوى عليه
القران من العلوم بالضرورة اي بالبداهة ويحتمل ان يكون بالبناء للمفعول
وعلى هذا فالاشارة راجعة لمضمون قوله على يد نبي امي الخ وسياق
قوله بعد وما كنت تتلوا الاية يدل على الاول وما كنت تتلو الخ دليل
لكون ذلك على يد نبي امي كثيرة لا حصر لها وصفان للايات والمعجزات
دفعا لما توهمه صيغتها من القلة وقوله لا حصر لها اي بالنسبة لا بحسب
الواقع اذ هي من الموجودات وكل ما دخل في الوجود فهو منحصر بحسب
الواقع والفرق الخ لما جاء في كلامه ذكر الاية والمعجزة استشعر

نسوالا وحاصله ما الفرق بين الاية والمعجزة مع ذلك اي مع الدلالة علي
صحة ما جاء به فالاية تجامع المعجزة في الدلالة علي صحة ما جاء به ولكن المعجزة
تختص بالتحدي واما الاية فلا يشترط فيها ذلك فهي اعم من المعجزة
واختلفوا اي في تعيين الخ لما افاد الاجماع من المسلمين علي ان القران معجز
وكان الخلاف قد وقع بينهم في تعيين الوجه المعجز منه الذي تحدي به النبي
صلي الله عليه وسلم كان الشان التعرض لتفاصيل ما فيه من الاقوال
وبيان ما هو منها ناهض وما ليس بناهض فقال واختلفوا اي
بعد الاتفاق علي انه معجز وان اشتمل اي والحال انه مشتمل الخ فالواو
للحال فقال بعض المعتزلة اعجازه اسلوبه المناسب ان لو قال فقال
بعض المعتزلة هو اسلوبه الخ فيكون الضمير عايدا علي الوجه المعجز الذي
وقع التحدي به فاطلق الاعجاز في المقام علي الوجه المعجز الذي وقع به ببسبه
التحدي وكذا القول فيما بعد من الاقوال اذ عبر فيها بالاعجاز
من مقام الوجه لان المقصود تفصيل ما به اعجازه لا تفصيل الاعجاز اذ هو
ونظمه الخاص تفسير لما قبله اي نظمه الخاص الذي ليس علي اسلوب
النظم ولا السجع فهو ليس نظما ولا سجعا بالمجموع اي بمجموع ما ذكر من
النظم الخاص والفصاحة وان كان في مقدورهم اسم كان ضمير
مستتر والظاهر انه عايد علي القران وانت خبير بانه غير مناسب والمناسب
عوده علي ما تكون به المعارضة وهو المثل المفهوم من الكلام قبل وقد
يقال انه عايد علي القران علي حذف مضاف اي وان كان مثل القران الخ
وهو قول لابي الحسن الخ الحاصل ان لابي الحسن قولين وان النظام له قول
واحد اعجازه في جملته الخ اعجازه مبتدا وقوله في جملته متعلق
بمحذوف خبره وعدم تناقضه بالجر بدل من جملته اي ان اعجازه كاين من
جهة عدم تناقضه اي انتفاء الكلام الطويل شانه التناقض وتكذيب
بعضه لبعض وقوله وعدم الخ تفسير لما قبله اعجازه انباؤه
الخ اي علي الوجه المعجز الذي تحدي به انباؤه الخ اعجازه انه عبارة اي من
جهة انه عبارة اي معبر بمعنى الكلام لقضايا العقول اي لما حكم به
العقل من النسب التامة بمعني ان الاحكام التي ورد بها القران لا تضاد
القضايا



لا تضاد القضايا التي يحكم بها العقل مثلا العقل يحكم بان العدل حسن
والظلم قبيح وهذا قد جاء به القران فكل قضية وردت في القران يسلمها
العقل ولا يحيلها قديم اي من جهة انه قديم واحسن هذه الاقوال
الخ لما افاد الاقوال تقريرا وانها ستة اقوال اخذ يتكلم علي ما عليه تلك ٢ ان م
الاقوال من الصحة وغيرها فقال واحسن الخ وانت خبير بان ما وجد به
الاحسنية من قوله فانه عليه الصلاة والسلام الخ يقتضي تعيين قول
القاضي والامام لا احسنيته فقط ومفهوم قوله احسن ان ساير الاقوال
حسن وليس كذلك اذ سياتي له التصريح في بعضها بعدم الصحة فكان
المناسب ان لو قال والصحيح القول الذي اختاره القاضي الخ اللهم الا ان
يقال ان افعل ليس علي بابه ثم اراده باحسن هذه الاقوال الحسن منها وهو
يصدق ان غير هذا القول ليس بحسن وغير الحسن صادق بالضعيف وغير
الصحيح تامل القول الذي اختاره القاضي اي وهو ان اعجازه من جهة
نظمه الخاص وفصاحته الجزالة هي الفصاحة والاسلوب الخاص هو
النظم الخاص المفلق يقال افلق الشاعر وافتلق اذا اتي بالعجيب اه
جوهري وهو بسكون الفاء وفتح اللام اي الماهر في شعره وقوله فان الشاعر
الخ ترجيح لهذا القول الذي اعتمده في المتن ايضا او نثر مرسلا اي خاليا
عن السجع ومنه يحاكي الخطبة لم يكن الاتي بذلك معارضا لها اي لان
المعارضة انما تكون بمجموع الامرين ولم يوجد هنا الا واحد وهو الفصاحة
دون النظم الخاص في الاول والنظم الخاص دون الفصاحة في الثاني
وهو نظير معارضة مسيلمة الخ الضمير عايد علي الطرف الثاني اعني
معارضة الشاعر الذي سرد قصيدة بليغة بمثل وزن شعره عاريا عن
فصاحته وجزالته ترهاته بضم جمع ترهة بضم التاء وفتح الراء
المشددة فارسي معرب اسم للباطل اي اموره الباطلة فقد سبق اي
في قول المتن وهو الاصح لكن فيه ان هذا الذي قد سبق يشعر بصحته لا بضعفه
الا ان يقال يراد بالاصح الصحيح فالقول كان الحسن للضعيف وضمير انه
للحال والشان وكان نافيا اي فانه لو ثبت صرفهم بعد اتيانهم بما ماثله
لنقل شيء الخ ولو نقل لوجد اي واما ما نقل عن امرئ القيس فهذا لم

يقع به اعجاز لقلته وذلك مثل قوله يتمنى المرء في الصيف الشتاء حتى اذا جا
الشتا انكره المرء لا يرضى بحال واحد قتل الانسان ما اكفره فانه الخ
هذا احسن للشعر طيبتين قبله وقوله عاتقوا فرادواعي على نقله اي للرغبة
في نقله الامر المعلقات السبع فانها قد نقلت رغبة فيها لكان كونه
في ادنى الخ اي انه مقتضى صرف قدرتهم عن معارضته ان يكون في
ادنى مراتب الفصاحة اذ لا داعي الى كونه في اعلاها مع انه في اعلاها
مع ظهور لظهور اعجازه الكلام تعين في وقوله كيف الخ اي كيف يكون
الادنى انسب الحال انه لا خلاف الخ واما من قال اعجازه الخ هذا
الاسلوب افصح مما جاء عليه قبل عنه حكاية هذا القول بعدم اي
بسبب عدم التناقض وقوله على طوله اي مع طوله ولذا اي ولاجل
كونه من لدن حكيم عليم وصفه الخ الا ان التحدي اي لو وقع التحدي
بالاتيان بمثله في كونه مع طوله يصدق بعضه بعضا ولا تناقض فيه
لم يتحد بسورة منه بل يتحد بجملته والفرض ان التحدي وقع بسورة منه
لم يقع بذلك اي المذكور من جملة القران بل وقع بسورة منه
اذ لا تحقق له بدون ما يليه والضمير للاتيان بذلك اي بموافقته لقضايا
العقول ان ذلك وصفه اي فعل قضيته منه يسلمها العقل ولا يحيلها
لانه ان اراد بالقديم الخ الاولى ان اراد انه قديم من حيث ما دل
عليه وحاصله ان من قال اعجاز القران من جهة كونه قديما تعالى له ان
اردت بكونه قديما من جهة مدلوله فلا يصح لان شرط المعجزة ان تكون فعلا
لله ومدلول القران قديم فليس فعلا له وان اراد بكونه قديما انه قديم
من حيث ذاته فلا يصح لانه عبارات والفاظ حادثة وحينئذ فلا يصح
القول بان اعجازه من جهة كونه قديما انه عبارة اي من جهة انه
عبارة فانه لا يمتنع الخ اي وح تقتضي ذلك القول ان كل كلام حادث
عبر به عن الكلام القديم يكون معجزا والتالي باطل فالتوراة والانجيل
مثلا عبارة عن الكلام القديم ولا اعجاز فيهما واذا اقتران المعجز
المتحدى به البلاغة قوله البلاغة خبر ان وفيه ان المعجز نفس القران
لا البلاغة فكان الاولى واذا تقرر ان الوجه المعجز المتحدى به البلاغة

وكان

وكان الاوضح والمناسب لما سبق ان يقول بدل البلاغة نظمه الخاص
وفصاحته وان التحدي الخ عطف على ان مع مدخولها ثم استقر
الخ اي بعد ان كان اولا بالقران كله ثم بعشر سور من مثله فقد قال
جواب اذا وقوله هذه السورة اي التي استقر التحدي بمثلها هي
المشتملة الخ اي التي انطوت على اي التحدي كسورة البقرة وسورة يونس
وسورة هود فان هذه السور الثلاثة صرح فيها باي التحدي حيث قال في البقرة
وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله وقال في سورة
يونس فاتوا بسورة مثله وقال في هود ام يقولون افتراه قل فاتوا بعشر
سور مثله مفتريات وانت خبير بان صاحب هذا القول يقول ان الذي
استقر به التحدي هو السورة المشتملة على اي التحدي او مثلها قدرا
لا لاجل ان يطابق الواقع وهذا خلاف ما يعطيه ظاهر المص من ان السورة ٢ عبارة ص
المشتملة على اي التحدي فقط فكان المناسب للمص ان لو قال المشتملة على
اي التحدي او مثلها قدرا لاجل ان يطابق الواقع وهذا ضعيف الاشارة
راجعة لقول بعض الاصحاب منكر مطلقا اي فيصدق باي سورة كانت
طويلة او قصيرة فلا يعتبر بمثلها اي بمثل السورة المشتملة على اي التحدي
في القدر اي الطول لان لفظ سورة فيها اي في السورة المصرح فيها باي
التحدي وقوله فلا يعتبر بمثلها قدرا اي ولا يعتبر ايضا بالسورة المذكور فيها
اي التحدي يكفي اي في التحدي اقصر سورة المعجز عن معارضتها فضلا
عن السورة المستطيلة كالعصر والكوثر المناسب ان لو قال اقصر سورة
وهي العصر والكوثر او قدرهما من غيرهما قال المحلي ومثلهما فيه اي في الاعجاز
قدرهما من غيرهما بعض الطول وعلى هذا فيخرج اقصر سورة وهي
الكوثر والعصر قال اي القاضي من اهل الخ من هنا ابتدائية اي
المتعارف الناشئ من اهل الخبرة على معجزة اي على كون القران معجزة
ثم اختلفتم الخ ظاهر عبارته انهم اتفقوا على ان وجه اعجازه فصاحته
وجزالته ونظمه من جملة المختلف فيه فكان الاولى في تقرير الاعتراض ان
يقال قد اضطربتم في المعجز من القران بعد اتفاقكم على انه معجز وكل
قول يقتضي بطلان غيره من الاقوال فاذا اعتبرنا جملة اقوالكم انتفت

معجزة القران اي كونه معجزا لان حق المعجز ان يكون ظاهرا على الناس في
ذلك اي في وجه المعجزة فان من زعم الخ علة للاختلاف والجواب
الخ لا يخفى ما في الكلام من الاطناب وحاصل الجواب ان الخلاف لم يتعلق
بكونه معجزا حتى يأتي الاعتراض بل هو متعلق بتعيين الوجه الذي وقع به
الاعجاز وحصل به التحدي واما كونه معجزا فهو ثابت بالاتفاق
وبهذا اي بعجز الخلق عن معارضته وقوله كونه اي القران ولا في عدم
اي ولا يقتضي عدم ظهور كونه معجزة الذي جاء منه الاعجاز اي وقع
به التحدي وان حصل الاعجاز بالكل بمخرقة بالقاف من الخرق
بضم القاف وهو كما في كتب اللغة الحمق والاخرق الاحمق ولذا قال الشارح
مضحكة وحمق اي بكلام يضحك منه ناشئ عن حماقته وقوله عطف
لدلالتها على خرقه بضم الخ اي على حمقه وفي نسخة لدلالتها على سفهه
وهذا اي ما ذكر من المخرقة التي اتى بها معارضا للقران ونبل
ابو له نبل اي ذكر فالنبل عطف على الذيب ولا يخفى ما في كلامه من
الركاكة نظرا لعطف النبل على الذيب بلا جامع اذ لا جامع في المقام
اسمج بالجيم والفا المعجمتين اي اقبح كقوله عند ما سمع سورة الكوثر
انا اعطيناك الجماهر فصل لربك وجاهر ان شانئك هو الابلق وغير
ذلك تنبيه الخ قد سلف ان التنبيه في العرف اسم لبحث لاحق
يفهم من كلام سابق ولا شك انه جرى الكلام قبل على الفصاحة والجزالة
وكذا اي في اسلوب القران والاسلوب والنظم فكان من المناسب ان
ينبه هنا على معانيها لكن ما فسر به الفصاحة ابن التلمساني مغاير لما
عند البيانيين وكذلك تفسيره يقتضي المغايرة بين الفصاحة والجزالة
وكذا بين اسلوب القران ونظمه ولا يخفى ان هذا مخالف لما قدمناه سابقا
من ترادف الفصاحة والجزالة وترادف نظم القران واسلوبه الغرض
هو المعنى وضمير منه للفظ اي من اللفظ اي دلالة اللفظ على المعنى شرطها
ايضاح المعنى من اللفظ اي بشرط ان تكون دلالة اللفظ على ذلك المعنى
واضحة وظاهرة قلت حروف اللفظ او كثرت بشرط قلة حروفه ظاهره
كانت الدلالة على المعنى واضحة اولا فبين الفصاحة والجزالة حينئذ
عموم



عموم وخصوص وجهي وتناسب مخارجها اي بان يكون كل حرف مخرجه
قريبا من مخرج ما يليه في ترتيب الخ المراد بترتيب الاقوال جعل
كل قول في مرتبته بان يقدم ما دل على السبب على ما دل على المسبب
ويقدم الدليل على المدلول والعلة على المعلول وكون ذلك مطابقا
لمقتضى الحال لا يخفى […] وفي بعض من البيانية ففي بيان للاسلوب
الخاص اي الذي هو ترتيب الخ وجعلها ظرفية يلزم عليه ظرفية الشيء في نفسه
وفي قوله الاسلوب الخاص الخ اشارة لمغايرة النظم والاسلوب فالاسلوب
جمع الاقوال مطلقا سواء جعل كل قول في مرتبته اولا والنظم جمع الاقوال
مع جعل كل قول في مرتبته فالاسلوب اعم من النظم ثم الحسن فيه
اي في النظم وقوله بحسب اي بقدر تناسب الكلمات اي الجمل التي تذكر
في مواردها اي في المواضع التي تورد فيها والمراد بتناسبها في مواقعها
بان يكون ذكرها في مواقعها مناسبا للحال المقتضي لذكرها بان يؤكد
الكلام الملقى للشاك او للمنكر ولا يؤكد لخالي الذهن وذلك اي تناسب
الكلمات في مواقعها انواع واصناف والمراد بالانواع والاصناف شيء
واحد والمراد به مقتضيات الاحوال كالتوكيد وعدمه والتقديم والتاخير
والحصر وعدمه تامل ومجموع الخ اي ومجموع الجزالة والنظم دون
الفصاحة هو البلاغة فالفصاحة ليست مشترطة في البلاغة عند ابن
التلمساني بناء على ما قال من ان الفصاحة غير الجزالة ثم لما افاد الابن
التلمساني وكان ذلك مخالفا للمتعارف عند البيانيين كان من اللائق
ان يتبعه بما هو مشهور عند البيانيين فقال قلت الخ فاذا لا يخفى
عليك ما في كلام الفهري من الركاكة […] غدايره مستشزرات ت
اي فانها متنافرة الحروف والتنافر وصف في الكلمة يوجب ثقلها
على اللسان وعسر النطق بها في ذلك اي في تنافر الكلمة ومن الغرابة
هو كون الكلمة وحشية غير ظاهرة المعنى ولا مالوفة الاستعمال ذي
جنة اي جنون ومن ضعف القياس المناسب ومن مخالفة القياس
وكلامه بعد مقتضي لذلك كريم الجرشى اي النفس وهذا عجز
بيت وصدره مبارك الاسم اغر اللقب واما معناها في الكلام

الى حاصل ما ذكر وان فصاحة الكلام خلوصه من التعقيد ومن ضعف التاليف ومن تنافر الكلمات مع فصاحتها على ما سبق اي جارية على ما سبق من اعتبار الخلوص من التنافر في المفرد ومن مخالفة القياس لا تنافر بينها التنافر كون الكلمات ثقيلة على اللسان وان كانت فصيحة كما في البيت المذكور ضعف التاليف هو كون تاليف الكلام على خلاف القانون النحوي كالاضمار قبل الذكر لفظا ومعنى ومن التعقيد المراد به كون الكلام معقدا اي غير ظاهر الدلالة على المعنى المراد فالخلل واقع في التركيب بسبب تقديم او تاخير او حذف او غيره كذلك مما يوجب صعوبة في فهم المراد وهذا يسمى بالتعقيد اللفظي واما الخلل واقع في انتقال الذهن من المعنى المفهوم من الكلام بحسب اللغة الى المعنى المقصود وذلك بسبب ايراد اللوازم البعيدة من الملزومات المفتقرة الى الواسطة الكثيرة مع خفاء القراين الدالة على المقصود ويسمى هذا بالتعقيد المعنوي واعلم انه يشترط في فصاحة الكلام السلامة من كل من التعقيدين فقوله ومن التعقيد المعنوي الاولى ومن التعقيد مطلقا سواء كان في المعنى او في اللفظ وقوله احترازا الخ هذا البيت من التعقيد اللفظي لان فيه فصلا بين المبتدا والخبر اعني ابو امه ابوه بالاجنبي وهو حي وبين الموصوف وصفته اعني حي يقاربه بالاجنبي وهو ابوه وتقديم المستثنى اعني مملكا على المستثنى منه وهو حي وبين البدل منه وهو مثله الذي هو اسم ما وفي الناس خبرها واما التعقيد المعنوي فهو كقوله

ساطلب بعد الدار عنكم لتقربوا وتسكب عيناي الدموع لتجمدا

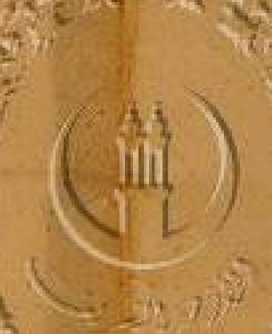
وذلك لان معنى البيت اطلب بعد داري عنكم لتقربوا مني واتحمل الكآبة والحزن من فراقكم لانتسب بذلك الى وصل يدوم ومسرة لا تزول لان الصبر مفتاح الفرج ومع كل عسر يسر ولكل بداية نهاية فجعل الشاعر سكب الدموع كناية عن الكآبة والحزن اللازم لفراق الاحبة واصاب في ذلك لسرعة فهم الحزن من سكب الدموع واخطأ في جعل جمود العين كناية عن الفرح والسرور وذلك لان جمود العين لا ينتقل منه للفرح والسرور وانما ينتقل منه الى بخلها بالدموع حالة الحزن وينتقل من بخلها

بخلها بالدموع حالة الحزن الى بخلها بالدموع مطلقا وينتقل منه الى انتفاء الحزن وينتقل منه الى الفرح والسرور واذا علمت هذا تعلم ان قول الشارح احترازا الخ فيه شيء لان ما ذكر من البيت ليس مثالا للتعقيد الذي هو المعنوي تامل من كلمه بيان للفصيح جاريا اي مشتملا على ذلك اي السبب تفسير للحال مراتب الانكار فبلاغة اشتمالها على التوكيد مع فصاحته لافادة من هو مشعر بالحكم اي لمن عنده اشعار بالحكم وقد يعكس الامر الخ هذا نوع من تخريج الكلام على خلاف مقتضى الظاهر لعوارض اي وذلك بان ينزل المنكر او الشاك منزلة غير المنكر لامارات موجودة عنده بحيث لو تامل فيها رجع عن انكاره فيلقى له الكلام غير موكد او كذلك ينزل العالم بالحكم منزلة المنكر لعدم عمله بمقتضى علمه فيلقى له الكلام موكدا كما في قوله

جاء شقيق عارضا رمحه ان بني عمك فيهم رماح

والاحوال بالرفع مبتدا وقوله وما يليق بها خبره اي بالاحوال من المقتضيات اي وما يناسب تلك الاحوال من المقتضيات كثيرة جدا والى هذا اشار قول القزويني في التلخيص فان مقامات الكلام متفاوتة الخ ان البلاغة اي بلاغة الكلام اخص من فصاحته لاخذ فصاحته قيدا في بلاغته فلا توجد بلاغته الا اذا وجدت فصاحته واما فصاحته فلا تتوقف على بلاغته اذ مدار فصاحته على سلامته من التعقيد ومن تنافر كلماته ومن ضعفه مع فصاحة كلماته سواء طابق مقتضى الحال ام لا وهو الاعجاز اي ذو الاعجاز الذي لا يمكن معارضته وهو ما اذا نزل عن حالة الاولى ان يبدل وهو ما اذا تغير عنه الى ما دونه الخ كما عبر به القزويني التحق اي لعدم مطابقته راسا لمقتضى الحال ثم هذا اي ما ذكر من معجزة القران يضم الى مثله من المعجزات الخ خبر الاشارة مبتدا خبره محذوف والمجرور متعلق الخبر اي ثم هذا يضم او مضموم الى ما له الخ من المعجزات اي الدالة على صدقه التي لا تحصى قضيته هذا الي ماله انه لم يحط بمعجزاته صلى الله عليه وسلم وما تعرض له بعض الناس في كتبهم فليس حاصرا لها بل قد تركت معجزات اخر وقوله لا تحصى اي بالفعل لكثرتها وان كانت في الواقع محصورة لانها موجودة وكل

موجود نبي محصور في الواقع ثم الى ما جبلت الخ هذا انتقال الى طرف
اخر وهو ما يدل على صدقه في دعواه الرسالة من الايات اذ اوصاف الذات
لم يقع بها التحدي حتى تكون من الطرف الاول وهو المعجزات والكمالات جمع قلة
استعمل في جمع الكثرة ولما كان كاد من افعال المقاربة التي لا يتحقق معها
وقوع الخبر اضرب عن ذلك وحقق ان تلك الكمالات اتضحت بالفعل
فقال بل اتضحت اي بلسان الحال وان كان يتصور فيها لسان المقال والجري
على هذا الاسلوب انسب للنفوس في التلقي واوقع من الجري على اسلوب
تحقق الافصاح من اول وهلة وان كان هو المقصود خلقا وخلقا
تمييز للكمال والكمال من جهة الخلق بفتح اللام الخاء يرجع الى الكمالات المعنوية
ككمال علمه وحلمه وتواضعه الخ مع ذلك اي مع ما له من المعجزات والكمالات
التي جبلت عليها ذاته المفصحة برسالته اكد احد صدقه اي دعواه الرسالة
بذكره الخ واخبار ان ذكره في الكتب باسمه وصفته يكفي في الدلالة على
صدق رسالته اذ شهادة من ثبتت نبوته لاحد بالرسالة دليل قاطع
على رسالته وان لم يظهر بين يديه معجزة يذكره باسمه اي بجنس اسمه لا بخصوص
محمد لان اسمه المذكور في الكتب الماضية احمد واطلق الخ عطف على
اكد والاحبار جمع حبر بكسر الحاء وفتحها وهو الافصح العالم والاشارة راجعة
لذكر اسمه وجميع صفاته اي اطلق الله السنة العلماء قديما من مبعثه بجميع
ما ذكره في الكتب السابقة من اسمه وجميع صفاته حتى اتضح للعامة شانه
كما علمته اتضح للخاصة حتى انه سبحانه الخ ينبغي ان يعتبر هذا غاية لما
افهمه الكلام السابق من زوال اللبس والمناسب الا فالمناسب لما قبله
ان لا يا في بهذا اسلوب الغاية بان يقول واكد زوال اللبس عن نبوته بان
منع الخ وقوله عن نبوته الاولى عن رسالته واتى بقوله لفضله لمطابقة
اهل الحق وردا على اهل البدع من قولهم بوجوب الصلاح والاصلح
باسمه الخاص به وهو محمد فانه اسم خاص به دون ابائه وقومه لانهم لم
يكونوا يسمون به كما ورد في السير والخصوص في المقام اضافي لا حقيقي
والا فلا ينافيه قول بعض الا اناس قليلون حتى حصول الخ هذا علة
لتسميتهم بذلك وانما سموا بذلك الاسم لرجاء المذكور لما سمعوه من
الاخبار



الاخبار من ان نبي اخر الزمان الذي آن ظهوره يسمى محمد انه لم يطلق
الخ هذا من تمام العناية بازالة اللبس عن جانب هذا النبي الكريم لان
هذا اتم في ازالة اللبس كيف وقد اجتمعت كلها فيه اي في مولانا محمد
صلى الله عليه وسلم من جهة الدلالة ومرجعها اي مرجع تلك الاشيا
الى طرفين عقلي ونقلي والمراد بالعقلي هنا ما قابل النقلي فيصدق
بالوضعي والعادي ونحو فالعقلي ما ليس للنقل فيه مدخل اما العقلي
اي اما الطرف العقلي فوجوه اي خمسة معجزة بلاغة القران اضافة
المعجزة لما بعده بيانية وقدم الكلام على العقلي لاتصاله به عليه الصلاة
والسلام بخلاف النقلي وذلك لان العقلي مرجعها الى معجزة بلاغة القران
والى الاخبار بالمغيبات والى الحكمة العقلية والنظرية والى بقية المعجزات
غير بلاغة القران والى سيرته واوصافه وهذه الامور كلها متصلة
به صلى الله عليه وسلم على ما سبق اي في المتن وفي الشرح قبل هذا
النص وثانيها انه اخبر عن المغيبات اي بحسب ما مضى وبحسب ما هو
آت ولم يقل هنا على ما سبق كما قال في الذي قبله لانه مع انه سبق في النص
الذي قبله ايضا لان ما هنا جار على الاخبار بالمغيبات نظرا للقران والحديث
والذي سبق الطرف الاول فقط حيث قال هذا مع ما فيه من الاخبار
قبل الوقوع بالمغيبات المطابقة فطابقت اي المغيبات خبره اي
مدلول خبره فمنها اي من اخباره بالمغيبات في الاخبار اي في السنة
كما يقتضيه السياق اما الذي ورد في القران اي اما الاخبار بالمغيبات
الواردة في القران وكان كما اخبر اي وكان الامر الواقع ما اخبر به فالكاف
زائدة بعد غلبهم اي بعد غلب فارس للروم الى معاد اي الى الموضع
الذي اعتدته وهو مكة معاد من الاعتياد قل للمخلفين من الاعراب
اي القاطنين حول المدينة الذين تخلفوا عن صحبتك لما طلبتهم
ليخرجوا معك الى مكة عام الحديبية خوفا من تعرض قريش لهم اذا رجعت
منها وقد وقع ذلك اي الدعا للقوم اصحاب الحال الشريف وقوله
بنو حنيفة هم اهل اليمامة ليستخلفنهم في الارض اي بدلا عن
الكفار وقوله كما استخلف الذين من قبلهم وهم بنو اسرائيل بدلا عن

الجابرة   واما الذي ورد في الاخبار اي واما الاخبار بالمغيبات التي وردت
في السنة فمنها قوله الخ   هذا القدر اي ثلاثين سنة وذلك بزيادة ستة
اشهر خلافة الحسن بن علي وعلي هذا هو من الخلفا وهذا خلاف المتعارف من
انهم الاربعة فقط وفي بعض النسخ وكانت خلافة الخلفا الاربعة الا شهرين
هذا القدر وفيه انها لم تبلغ هذا القدر الا بزيادة ستة اشهر التي اخرها
سيدنا الحسن بن سيدنا علي   فكان كذلك اي فثبت ذلك اي اقامتها
بعده فكان تامة واسم الاشارة راجع لما مهما بعده والكاف زائدة
الفية الباغية اي الجماعة الخارجة عن خلافة مولانا علي والمقصود
جماعة معاوية   فقتل مع علي اي فقتل اذ كان في فية علي   يوم
صفين بوزن سجين معرب بالحركات على النون وربما اعرب بالحروف
كقول القايل حضرت صفين وبيست صفون وهو موضع بشاطي
الفرات كانت فيه الواقعة العظيمة بين علي ومعاوية رضي الله عنهما
في غرة صفر سنة اثنين وثلاثين اه يوسي   وهذا اي الحديث
يدل الخ ووجه دلالته ان جماعة معاوية اهل الشام قد ثبت بهذا
الحديث انهم بغاة والبغاة هم الخارجون عن الامام فعلم بذلك ان
علي كرم الله وجهه هو الامام الحق   حين اسره العدو وهم المسلمون
وكان اسر المسلمين للعباس قبل اسلامه   فللفضل كذا ولعبد الله كذا
هما ولدان للعباس   ومنها اي ومن جملة اخباره بالمغيبات الواردة
في السنة   النجاشي هو سلطان الحبشة وكان مومنا مصدقا
اسلم علي يد بعض الصحابة ولم يجتمع بالنبي وهو بفتح النون وقد
تكسر   مما هو كثير اي في كتب الاخبار   الوجه الثالث اي من الوجوه
العقلية الصالحة لان تكون دليلا علي صدق سيدنا محمد في دعواه الرسالة
واسمايه واحكامه فيه انه لا مجال للعقل فيهما بل المرجع فيهما
للتوقيف   وهي علم الخ هذا تصوير للحكمة العملية كما انه صور الحكمة
النظرية بالمثال   انه اعطي معجزات اي غير ما مر والاخبار من الاخبار
عن المغيبات معجزات ايضا وقضيته كلامه ان كل واحد من الاطراف
المذكورة معجزة وليس كذلك بل بعضها ليس بمعجزة بل اية دالة علي
صدقه

صدقه صلي الله عليه وسلم فمن توسع المصنف في ذلك ولو عبر بالايات
الاعم من المعجزات كان اولي   واحيا الموتي ورد ان ابويه احييا له وامنا
به وانه كان احيا شاة جابر بن عبد الله التي ضيف بها النبي واصحابه
بعد اكل الصحابة لحمها وقد امرهم ان لا يكسروا عظمها فجمع صلي الله عليه
وسلم عظامها بعد اكل لحمها وقال لها قومي باذن الله فقامت
وشهادة الشاة اي نطقها فهو من اطلاق الملزوم وارادة اللازم
مما لا ينحصر انظره مع قوله المشهور الخ فانه غير ملايم له اذ المشهور المستفيض
تنافيه الحصر اللهم الا ان يقال قوله مما لا ينحصر اي كثرة   الوجه الخامس
الاولي الخامس سيرته واوصافه وقوله واوصافه تفسير لسيرته
وقد اعترف اعداوه بذلك اي بصدقه من اول عمره الي اخره
وايضا لو صدر الخ المناسب ان لو قدمه بعد قوله فان احدا الخ كما في
بعض النسخ وقد اعترف الخ ترشيحا والمناسب اسقاط لفظ ايضا
لتنبزه اي عابه اعداوه بالكذب فالنبز العيب ومنه قوله تعالي
ولا تنابزوا بالالقاب   من العرب العربا المراد الخلص من العرب
واضافة جوامع الكلم من اضافة الصفة للموصوف   ولا في اصراره اي
علي الحق   الترفع هو رفع الهمة علي ابنا الدنيا لاجل ما في ايديهم
قيل ان من جملة التواضع التكبر علي اهل الدنيا ثقة بالله   لا يزداد
مع الغضب الا حلما فيه ان كلامه يقتضي اجتماع الغضب مع الحلم وهما
متضادان قلت الكلام علي حذف مضاف اي مع اسباب
الغضب الا حلما   ولم توجد اي تلك المحاسن   يشير الي محاسنه
لوح بهذا الي قصور العبارة عن الاحاطة بكمالاته عليه الصلاة والسلام
خلقا وخلقا ومبينه بكسر الياء اسم فاعل   ولهذا اي ولاجل محاسنه
خلقا وخلقا   واما النقلي اي واما الدليل النقلي الدال علي نبوته
عليه الصلاة والسلام   في الكتب الماضية اي الكتب الالهية المنزلة
قبل القران وجملة الكتب المنزلة مائة واربعة ستون علي شيث ستون
وثلاثون علي الخليل وعشرة علي موسي قبل التوراة والتوراة والانجيل
والزبور والفرقان   وذكر الانبيا له عطف علي نصه   وايصاؤهم

اي ايضا الانبيا وهو محتمل لان يكون مضافا للفاعل وهو ظاهر العبارة
والمفعول نظر القوله تعالى واذ اخذ الله ميثاق النبيين لما اتيتكم
من كتاب وحكمة ثم جاكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به ولتنصرنه
دليل قاطع اي وذلك لاستحالة صدور الكذب ممن ثبتت نبوته
فاذا اخبر بنبوة احد ثبتت نبوة ذلك الاحد والا لزم الكذب في خبره
وهو محال   معينين اسمه اي بانه محمد او احمد كما ياتي   نص نبوته
اي النص الدال على نبوته وكان الاولى تقديم الزبور في الذكر على الانجيل
لتقدمه عليه نزوله   مع مبالغتهم في تبديلها اي في التبديل فيها
اي في الكتب المذكورة   وذلك يدل اي وبقا النص الدال على نبوته
فيها مع مبالغتهم في تبديلها يدل الخ   لا يزيل جميعه اي التبديل اي
لا يزيل التبديل جميعه فقدم المفعول والضمير عايد على ماهو موجود في
التوراة والانجيل والزبور من امره عليه السلام وكثرة ترداد ذكره
فيما بايدي اليهود اي الكاينة فيما بايديهم صفة للنصوص   من
المكتتب الان اي حالة كون ما بايدي اليهود والنصارى من تلك الكتب
من جملة المكتوب الان اي من جملة ما وقع فيه التغيير والتبديل   فمنها
اي فمن تلك النصوص الكاينة فيها التي اطلع عليها علماونا   قال
الله الخ هذا هو ما في المصحف الخامس من التوراة بالمعنى   اني اقيم
اي اجعل بعدك   لبني اسرايل اعلم ان اسرايل هو سيدنا يعقوب
ابن اسحاق بن ابراهيم الخليل واسماعيل اخو اسحاق فاسماعيل
عم ليعقوب فاولاد اسماعيل وهم العرب اولاد اخوة اسحاق واولاد
عم يعقوب فقوله من بني اخوتهم اي من بني اخوة جدهم وهو اسحاق
وليس المراد ظاهر العبارة والمراد من الاخوة الجنس لان اسحاق ليس له
الا اخ واحد وهو اسماعيل فليس الجمع في اخوته على حقيقته   على
ان هذا النبي اي الذي يقيمه الله لبني اسرايل   ليس من بني اسرايل
اي ليس من اولاد من بني اسرايل   انهم اي بني الاخوة المذكورين
اما العرب وهم اولاد اسماعيل وقوله واما الروم اي وهم اولاد
العيص بن اسحاق والحاصل ان ابراهيم الخليل كان له ولدان
فقط

فقط اسماعيل واسحاق واسماعيل ابو العرب وليس من ذريته نبي الا سيدنا
محمد واسحاق كان له ولدان يعقوب وعيصو ويقال له ايضا العيص ومن
ذريته الروم وليس من اولاده نبي الا ايوب وجميع المتاخرين من الانبيا
عن اسماعيل واسحاق ما عدا سيدنا محمد وايوب من ذرية يعقوب
اسرايل وانما لقب بيعقوب لنزوله من بطن امه عقب العيص لانهما
كانا توامين في بطن واحدة فقول الله في التوراة من بني اخوتهم يدل على
ان هذا النبي ليس من بني اسرايل ثم هو يحتمل ان يكون المراد من
بني اخوة ابيهم ويحتمل ان يكون المراد من بني اخوة جدهم والاول ممنوع
لان بني اخوة ابيهم الروم وليس منهم الا ايوب وهو قبل موسى
فتعين ان يكون المراد من بني اخوة جدهم وهم العرب والنبي الذي منهم
هو سيدنا محمد وهو بعد موسى   وكان قبل موسى بزمان يقال انه كان
في عصر يوسف وهو ايوب بن ابرص بن رواح بن روغاييل بن العيص
ابن اسحاق بن ابراهيم عليه السلام   فنقضي ان المراد بالاخوة الاولى
ان المراد بني الاخوة   واهل الذكا منهم الاوضح من اهل الذكا
وفي بعض النسخ اهل الفنا منهم يدون واو ونعت لاحبار وهي ظاهرة
والذكا بالمد الفطنة المتوقدة   في هذا اي في قول التوراة اني سأقيم
لبني اسرايل الخ   هذا محل الاشارة راجعة للمذكور في التوراة   الا
الى العرب اي وحينئذ فلم يكن مقاما لبني اسرايل فما في التوراة ليس نصا
في انه هو   ما على وجه الارض اي من الزرق وارباب الملل والافطاهره
لا يسلم   من يجهل امر محمد اي من حيث رسالته لجميع الخلق اي وح
فكلام التوراة نصا في انه هو   وانه قال اي لانه قال الخ   وهذا
كتابه الخ كتابه صلى الله عليه وسلم هو الفرقان وقد صرح فيه
بانه مبعوث الى الخلق كافة قال تعالى فيه وما ارسلناك الا كافة
للناس وقال يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا   قلت الخ هذا
هذا من كلام المصنف جواب عن ما يقال كيف تكون رسالته عامة
مع ان كلام التوراة يقتضي انها خاصة ببني اسرايل وانت خبير
بان هذا الجواب فيه شي اذ لا يلزم من نفي ادوات الحصر عدم الاختصاص

اذ له اساليب كما هو معلوم عند علما البيان الا تري ان من معاني اللام
الاختصاص وليست من ادوات الحصر وانما عين الخ جواب عن
ما يقال حيث كان المراد من الكلام عدم الحصر فلم عين بنو اسرائيل بالذكر
دون غيرهم لرفع ما يتوهمونه اي لتوهم بني اسرائيل مفهوم موافقة
بالاحري وذكر ارباب الحواشي ان هذا الكلام لجواب وهو قوله قلت الخ
من كلام الم جواب ثان عن اعتراض اليهودي وانه في غير محله لان
الاسرائيلي لم يقدح بمشاركة غير بني اسرائيل لهم في بعثة نبينا حتي
يجاب بانه لا حصر وانما قدح بالبعثة للعرب خاصة وعدم البعثة لبني
اسرائيل راسا فلا تكون جوابا الا ما قاله العلامة القرطبي انتهي
ثم قال هذا العالم اعاد الفعل للفصل الواقع بكلام اي الم بين كلام
القرطبي دفع ذلك اي الخبر السابق اي دفع مضمونه وهو انه ليس
علي وجه الارض من يجهل امر محمد من جهة عدم رسالته وبذلك الخبر
اي وبمضمون ذلك الخبر السابق فالاشارة في قوله بدفع ذلك وبذلك
راجعة لمضمون قوله قبل فقلت له ما علي الارض من يجهل الخ
اخبرنا اسلافنا اي ولكنا لا نفتقره انه قال يدل من قوله وبذلك
الا فرقة استثنا من قوله اسلافنا اليهود ان قلت كلام هذا
الخبر السابق يقتضي انه من اليهود العيسوية وهذا يفيد انه ليس
منهم والجواب ان ما تقدم علي سبيل التنزل وارتكاب مذهب الغير
ثم عطف اي هذا الخبر اليهودي اي مال اليه نشاتنا اي خلقتنا
علي اليهودية اي وقد وجد ما يدل علي بطلانها وتالله يوفي
بالتا للقسم اذ كان في تعجب واستعظام كما هنا جا الله اي جا
شرع الله لموسي من جبل مينثا اي من الجبل المسمي بهذا الاسم
واشراقه منه عبارة عن انزال الانجيل علي عيسي به واظهار دينه في
ذلك الجبل وهو من جبال الروم كان عيسي يسكن قرية بالشام
قريبة منه يقال لها ناصرة ونصورية واليها تنسب النصاري
ومعه جماعة من جبال فاران هكذا يوجد في بعض النسخ وفي بعضها
باسقاطه وقوله قال الخ هذا استدلال علي ان فاران هي مكة
هاجر كانت

جارية
هاجر كانت لسارة زوجة سيدنا ابراهيم وهي بتشديد الرا وتخفيفها
وابنها اسماعيل فاران ومعلوم ان الله انما اسكنهما مكة فتكون مكة
هي فاران بكمال الظهور اي بتوحيدها كما لم تزعم لهاجر اي في
شان هاجر وقوله حين دعته اي دعت المولي لاسماعيل خشوعك
اي دعايك وفي الزبور الخ لما فرغ من الكلام علي نقل نص التوراة
شرع في الكلام علي نقل نص الزبور الذي بايديهم الان وصف للزبور
اي بحروحا من المهرة نظر الموالساتها وقد اطلع عليها ونا علي نلك
النصوص فيما بايدي اليهود والنصاري من الكتب الان ويجوز بالحا
المهملة اي يملك واراد بالبحر المحيط فاراد بالبحر الاشمة اليمين وثانيا اشمة
اليسار فهو اشارة الي ان ملكه وامره عام وفي نسخة ويجوز بالجيم اي
يمر من البحر الي البحر وهو كناية عن عموم رسالته ومن منقطع الانهار
الخ اي ومن الانهار المنقطعة كنهر الفرات والنيل والدجلة والمراد بكونها
منقطعة انها غير محيطة فهي منقطعة عن الاحاطة ويجلس اعداه
بالتراب اي علي التراب كناية عن اهانتهم واذلالهم بالقرابين جمع
قربان يطلق علي ما يتقرب به الي الله ويطلق علي من يتقرب من الملك
ويجلس معه كالوزير وهو المراد هنا اي وتاتيه ملوكهم بجلساهم
الخاصين به كالوزرا وتسجد له اي تعظمه وقوله وتدين من التدين
اي وتتدين له تدينا مصورا بالطاعة والانقياد لانه يخلص
الخ تعليل للاطراف قبله في الجملة ان الله اظهر من صهيون اكليلا
اي اظهر من اسماعيل رئيسا اي صاحب الرياسة وهو سيدنا محمد فقوله
الخ كناية عن الرياسة الاولي ان يفسره بصاحب الرياسة وهو سيدنا
محمد كما قلنا ويجعل محمود ابدلا من الاكليل او نعتا له يحالفه اي لمن
يخلفه في الرياسة والنبوة وليس من ذريته والظاهر ان هذا المخالف له
سيدنا محمد لان الرسالة انتقلت من ذرية اسرائيل الي سيدنا محمد والحال
انه ليس من ذريته وبنو صهيون اي وليفرح بنو صهيون وهم العرب
لان صهيون هو مولانا اسماعيل وهو ابو العرب اصطفي لهم امة
اي اختار للنبي الذي هو منهم وهو سيدنا محمد امته نتا ملة للاحمر والاسود

ذات شنوين الشنو بضم الشين وسكون النون جانب المثني واما الشفر
بالفتح فهو جانب النصل وحد السيف وهو المراد هنا اي ذات حدين
واشرافهم اي ويوتمون اشراف الامم ايها الجبار اي يا صاحب الجبر
والقهر والمراد به سيدنا محمد صلي الله عليه وسلم وشرايعك كانه
عطف تفسير لناموسك والناموس الوحي وقوله مقرونة بيمينك اي
بتحريك يمينك بالسيف يخرون تحتك اي يذلون ويدخلون في
الاسلام طوعا او كرها او يودون الجزية عن يد وهم صاغرون قوله
داوود مبتدا او قوله هو عيسي خبره وقوله الذي ادعو الخ نعت لولد
داود لانه من احفاد داوود اي لان امه من ذريته كي يعلم
الناس اي لاجل ان يعلم الناس ان هذا الولد وهو عيسي بشر وليس
ابنا لك يارب وقد حقق الله رغبته فبعث جاعل السنة وماحي البدعة
وهو سيدنا محمد صلي الله عليه وسلم فاعلم الناس ان عيسي بشر عبد
الله ورسوله وكذا قال الخ هذا تخلص حسن الي النقل عن الانجيل
علي وجه الحكاية فلما فرغ من الكلام علي نقل نص الزبور وشرع في
الكلام علي نقل نص الانجيل البارقليط وهو نبينا محمد صلي الله عليه
وسلم قال السعد ومعني البارقليط ما يشق الخفيات ومظهرها
ومصدوق الابن في قوله انا ابن الانسان مولانا عيسي ومصدوق الانسان
امه مريم عليها السلام بشر خبر ثان وابن الانسان خبر اول عن
يوحنا اي نقلا عن يوحنا بكسر الحاء وهو احد الاربعة الذين عرب
كل واحد منهم الانجيل ونقلوه من السريانية للعربية ونقل
يوحنا هو المعول عليه عندهم وقوله البارقليط هذا مقول القول
لابد من يوحنا كما قال العارفي وبخ العالم من التوبيخ وقوله
وسيوري بينكم وفي نسخة ويسوسكم بالحق من السياسة وهي المعاملة
بلطف الي ان قال اي في الانجيل نقلا عن يوحنا بالامثال نحو الدنيا
مثل كذا بالتاويل اي في تاويل تلك الامثال وتبيينها اي انه ياتيكم
بمعاني هذه الامثال ان ختم الكلمة اي وهي النبوة وتمامها خاتمها
وقوله التي في الناموس اي الوحي اي التي هي من الوحي وفي بعض النسخ
التي بها

التي بها الناموس اي التي نزل الناموس بسببها لانهم ابغضوني
مجانا اي من غير موجب اي لانهم كفروا به فاذا اتت الكلمة فيظهر تمامها
خبي رهم وكفرهم بعد ما كان خافيا فلو قد جا المنحمنا اي فاتي مجي
المنحمنا ليظهر صحة ما قلت لكم من عند الرب اظهار في محل الاضمار اي
من عنده وقوله روح القدس اي الروح المطهرة وهو سيدنا محمد وهو
بدل من المنحمنا بلسان السريانية الحاصل ان الالفاظ ثلاثة مترادفة
المنحمنا والبارقليط ومحمد الا ان الاول لفظ سرياني والثاني رومي والثالث
عربي كرما بفتح القاف وسكون الراء هو شجر العنب ومضي علي
ذلك اي علي ما ذكر ذلك التمثيل الخ تممه ثم محمد الخ اي ثم ضرب مثلا
لمحمد فالامثال التي ضربها ثلاثة مثل للانبياء ومثل للدنيا ومثل
لسيدنا محمد وجعله الموكل اي فالموكل بسقيه واصلاحه ادم او لا
وهكذا الي سيدنا محمد سيزاح عنكم اي يبعد ويزال وقوله ملك الله
اي الرياسة من سقط علي هذه الصخرة اي من تعرض لها بسوء يريد
بذلك اي بالصخرة الموصوفة بما ذكر ومن سقطت عليه اي سلطت
عليه تلك الصخرة من ناواه هو بالنون اي باغضه وعاداه وحاربه
اظهره الله عليه اي جعل الله له الغلبة عليه ولا يسمع صوته تفسير
لما قبله الغلف بضم الغين المعجمة وفتح الواو وكسرها وفي بعضها بضم العين
المهملة وسكون الواو وعلي كلا النسختين فهو كناية عن العمي المعنوي
اي الذي يزيل الجهل الغلف اي التي عليها غلاف وغطا بحيث لا يصل
لها شي من المواعظ احمد خبر عن قوله عبدي وقوله يحمد الله تعليل
لتسميته احمد تفرح البرية من الفرح وهو السرور علي كل شرف
اي محل مرتفع ولا يضعف اي عن مقابلة من عاداه كالقصبة
الضعيفة اي لانه فهم من الله ولا يخصم بالبنا للمفعول اي لا يخصم
ولا يغلب بالحجة بل هو الغالب بها وفي نسخة ولا ينفصم اي لا يهلك قال
تعالي وكم قصمنا من قرية كانت ظالمة الاية حتي تثبت بالماضي
وفي بعضها يثبت بالمضارع وهو انسب بالمقام وضمير المتكلم في قوله
حجتي هو تعالي والمراد بحجته شريعته والي توراته اي فرقانه فاطلق

التوراة علي الفرقان وقد وقع تسمية القران توراة ففي حديث الشفا قال الله لمحمد صلي الله عليه وسلم منزل عليك توراة حديثة تفتح بها اعينا عميا واذانا صما وقلوبا غلفا فيها ينابيع العلم وفهم الحكمة وربيع القلوب
في غير ما وجه ما زائدة اي في غير وجه اي في اكثر من موضع من ذلك قوله
يوصي الامم يعني فعلم من ذلك انه مبعوث للامم عموما ولم يكن البعث
عاما الا لنبينا محمد صلي الله عليه وسلم وفي الانجيل ان المسيح
الخ انظر صنيعه حيث خلل ما في التوراة بما قال النبي اشعيا عليه السلام
وانما بعثت الي الغنم يجوز به عن من ارسل اليهم من بني اسرائيل بجامع
الضعف وعدم القوة علي الجهاد وقوله الرابضة اي الماكثة في اماكنها
فالرابضة ماخوذ من الربض وهو محل المبيت وهذا كناية عن عدم
انتشار رسالته وقصورها بخلاف رسالة سيدنا محمد صلي الله عليه
وسلم كلا فلا يجوز هذا من تتمة ما في الانجيل كما في المعارف
وفي صحف حبقوق الظاهر ان هذه الصحف التي جلب المص النقل عنها
زائدة علي العدد المتعارف في الصحف المنزلة وح فالعدد لا مفهوم له
ولعل الاقتصار عليه لعظم المنزل عليه او لقلة ذلك الغير من جهة الحجم
من التيه اي من جبل التيه وهو جبل سينا اي جا شرعه وانزل
علي موسي في ذلك الجبل وملك اي احد وقوله الي ان قال في اخره
اي شان محمد با مرك اي بسبب امرك بالقتال اي ترتوي السهام
بحوم الاعوا ارض البادية المراد بها مكة وقوله المعطشة اي من
النبوة لانها كانت مهملة من النبوة من عهد اسماعيل لان محل
الانبيا والرسل في الشام فاعطي الله مكة ببعث اشرف الخلق منها
محاسن الشام لان لبنان من جبالها والتبتهج من الابتهاج
والابتهاج التزين والفلوات جمع فلاة وهي البرية اي الارض القفرا
لبنان جبل بالشام مشهور وشانه انه صاحب حسن ومأوي
للصالحين ومتعبد الاوليا وكمثل عطف علي محاسن فالكاف
زائدة اي ان مكة ستعطي باحمد مثل الحسن والنور الذي في جبل
لبنان وحسنا مثل حسن الدساكر والرياض الدساكر جمع دسكرة
وهي القرية

وهي القرية والصومعة والارض وبيوت الاعاجم يكون فيها الشراب
والملاهي او بنا كالقصر حوله بيوت اه يوسي والمناسب هنا المعنيين
الاخيرين الاقتفاد اي الايام التي يفتقر فيها الناس لفقر المعروف
والاحسان تعتزون ذلك اي تسميته ضلالا وقوله علي كثرة اي مع
كثرة او ان علي للتعليل تخزيه اي واخزيه وقوله قيل لي اي علي
لسان ملك وقيل لي في سري قلت اي الخرابصرية وتمائة مثل له
ذلك فراه ببصره بابل موضع بالعراق ينسب له السحر والخمر وما انزل
علي الملكين ببابل النخرة اي البالية المتهشمة فصاحب الجمل
هذا من كلام المص ببابل متعلق بسقط وقوله من دون الله متعلق
بعبادة الاصنام وهدمت اوثانها بنبيها اي بسبب نبيها الابسبب
عيسي لم تلبث اي لم تمكث وقوله ان قلعت تصوير لقوله لم تلبث
تلك الكرمة بالسخطة اي بسخط من الله فالسخطة فعل من السخط
وهو الغضب واحرقت السمائم جمع سموم وهي الريح الحارة
قوله تكون نهارا غالبا فمن ذلك هذا اشارة لظهور شريعة سيدنا محمد
المعطشة اي من النبوة نار هذا اشارة لصناديد الصحابة
وشدتهم في الحرب وقوله من اغصانها اي الاشجار المغروسة المفهومة
من الغرس تلك الكرمة اي المشبه بها بنوا اسرائيل فاعتبر الي اخره
هذا من كلام المص قوله وقوله الارض الخ عطف علي قوله هذا النص الصريح
وقرنست اي والحال انه قد نصت الخ لا تطول دعوتهم اي
لا تستمر دعوتهم زمنا طويلا بل ينفضحوا ويظهر كذبهم بالقرب
قربانهم اي ما يتقربون به بساعده اي بقوته وقدرته اكثر
تنازعه قوله لا يظهر ولا تقوم الخ فاعتبر من هذا الكلام اي
المنقول عن صحف دانيال وهذا من كلام المص بخت نصر بضم البا
وسكون الخا المعجمة معناه ابن ونصر بفتح النون وتشديد الصاد
المهملة المفتوحة اسم صنم كما في القاموس وهو علم مركب تركيب اضافة
سمي به لانه وجد لقيطا عند ذلك الصنم لم يعرف له اب فهو الذي
سبا بني اسرائيل وخرب بيت المقدس واسر من جملتهم دانيال علي

قصته المشهورة   وطلب منه اي انه طلب منه ان يخبره بما راه وان
يخبره ايضا بتاويله فهو طلب منه ان يخبره بالامرين وذلك لان ما راه
او نحوه قد نسيه فطلب منه ان يخبره به ثم يفسره له فقال له اما المنام
الذي رايته فكذا واما تفسيره فهو كذا   وعظم تفسيره لقوله ربا
صدقت اي هذا هو الذي رايته   نحو باليمن والشام اي احداهما باليمن
والاخر بالشام   وملك بضم الميم وسكون اللام عطف على دين   على
اختلاف اديانها اي مع اختلاف اديانها   الماضية بالجر نعت للكتب
او بالرفع نعت للنصوص   لئلا يخرج اي ولا نزيد عليه لئلا يخرج هذا
المختصر عن الغرض اي وهو الايجاز وال في الغرض عوض عن المضاف اليه
اي عن غرضنا ومقصودنا فيه   عددهم سبعة هذا هو المشهور
وبعضهم كالحلبي في سيرته اوصلهم الى اثني عشر   فاذا وفقت اي
هديت وخلقت لك الداعية والقدرة على العلم بهذه الخوارق الدالة
على رسالته التي تضمنها المبحث من قوله في اول الفصل ومولانا محمد صلى
الله عليه وسلم قد ادعى النبوة وظهرت المعجزة على يديه الى هنا
للعلم بهذه اي للعلم بهذه الخوارق كلها الدالة على رسالته   حصل لك
العلم الخ ترتيبه حصول العلم بصدق الرسالة على التوفيق للعلم بالخوارق
الدالة على الرسالة نحو اذ حصول العلم بصدق الرسالة مرتب على حصول
العلم بالخوارق لا على التوفيق لذ ويجاب بانه عومل مسبب السبب معاملة
السبب اذ التوفيق سبب في حصول العلم بالخوارق المشار اليه وحصوله
سبب في حصول العلم الضروري بصدق رسالة سيدنا محمد او نقال كلامه
جار على تقدير اي وفقت لهذا كله وحصل لك العلم به حصل لك العلم
الضروري الخ   ضرورة اي بالضرورة والبداهة لا بالنظر فالمراد بالضرورة
ما قابل النظر   فوجب الايمان الخ اي فترتب على حصول العلم الضروري
بصدق رسالته وجوب الايمان به فيما ذكر وهذا يقتضي انه انما وجب
الايمان بما ذكر لكون العلم بصدق رسالته ضروريا فلو كان العلم بما ذكر
نظريا فلا يجب الايمان بما ذكر وليس كذلك فالاولى ان تفسر الضرورة
بالوجوب كان العلم بديهيا او نظريا اي حصل العلم وجوبا اي قطعا
قوله في

قوله في كل ما جاء به اي في كل فرد جاء به الخ   جملة وتفصيلا يحتمل ان يكون
راجعا للايمان به اي فوجب الايمان به جملة اي في الجملة وتفصيلا اي على
التفصيل فالايمان به في الجملة بان يصدق انه رسول الله والايمان به تفصيلا
بان يصدق بكل فرد جاء به على حدته لكن يعتبر الايمان بما جاء به تفصيلا
بالاستطاعة ويحتمل ان يكون راجعا لما جاء به ومرجعهما جاء به
جملة الى المتشابه ومصدوق ما جاء به تفصيلا مقابل المتشابه
كالحشر والنشر من المعلوم ان ما جاء به صلى الله عليه وسلم شامل
لامور المعاد وغيرها والمص اجمل المثال على امور المعاد خصوصا اهتماما
بشانها وذكر النشر في المقام مستغنى عنه بناء على ما فسر به في الشرح
الحشر ولكنهما واردان في الشرع ولذلك تعرض له المص   لعيني هذا
البدن اشار به الى ان الحشر والنشر يتعلقان بالبدن الدنيوي عند اهل
السنة ثم ان قوله لعيني هذا البدن الى قوله وفي اعادة عين الوقت
قولان قد ثبت في بعض النسخ وفي بعضها اسقاط هذه الزيادة
وصنيع الشارح يقتضي انه لا ثبت لها في النسخ التي ينيط بها الشرح
اجماعا اي بالاجماع ممن يعتد باجماعه ولبعض اهل الزيغ اعادة المثل
محض راجع للامرين اما رجوعه للثاني فهو ظاهر واما رجوعه
للاول فالمراد بكون التفريق محضا ان يصير الجسم جواهر فردة
تردد باعتبار الحاصل ان قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه
يحتمل ان المراد بهلاكه تفريق اجزائه ويحتمل ان المراد بهلاكه عدمه
عدما محضا فالقران يحتمل للامرين وقوله باعتبار ما دل الخ فيه شيء
لما علمت ان القران قابل للامرين لكن دلالته على العدم ظاهرة واما
دلالته على التفريق فهي خفية وتعبير الشارح بالقران لدلالة يقتضي ان
القران صريح في الامرين   اما الجائز المتفق فيهما اي في العدم والتفريق
المحض   الصحيح منهما اي من القولين اعادتها باعيانها خلافا
لما قاله بعض المتكلمين من عدم اعادتها بناء على ان المعاد انما يعاد دليلهم
فلو اعيد العرض لزم قيام المعنى بالمعنى وقدم المص هنا الطريقة التي
تحكي الاتفاق على الطريقة التي تحكي الخلاف عكس ما جرى عليه في الشرح

والمراد بالاعراض التي في اعادتها النزاع الاعراض التي تبقى زمانين بذاتها
او بغيرها امثالها وهي تلك لا يتحقق البدن بدونها كالبياض والسواد
لا كالضرب والحركة والالتفات والشبع والالم والاصوات ونحو ذلك
فان هذه لا تعاد قولا واحدا لا بذاتها ولا بامثالها لكن ذكر العطاري
وفي اليوسي ان هذا قول اكثر المعتزلة وان الصحيح ان العرض يعاد
مطلقا وانظر ما معنى اعادة الضرب وحركة الذكر في الفرج مثلا وقد
سال شيخ شيخنا الشيخ احمد الملوي بعض مشايخه عن ذلك فتوقف
قال شيخنا العدوي وكل اعادتها على وجه يعلمه الله وان قصرت
عقولنا عنه   وفي اعادة عين الوقت قولان حاصله ان الاجسام
الدنيوية حيث كانت تعاد باعيانها واعراضها فهل تعاد الاوقات
التي مرت عليها لتشهد لها بالطاعات وتشهد عليها بالمعاصي
او لا تعاد قولان   وكالصراط عطف على الحشر والنشر اي فالصراط
مما يجب الايمان به وهو جسر ممدود على متن جهنم يرده الاولون
والاخرون ولا طريق للجنة الا عليه وهو المعني بقوله تعالى وان منكم
الا واردها وهو ادق من الشعر واحد من السيف وورد انه مسيرة
ثلاثة الاف سنة الف صعود والف هبوط والف استواء وقال ابن
ابي جمرة قد جاء في صفة الصراط انه ادق من الشعر واحد من السيف وانه
سبع عقبات وان طول كل عقبة مقدار ثلاثة الاف سنة   وكالجنة
لقب لدار النعيم وهي موجودة الان عند اهل السنة وقالت المعتزلة
لا وجود لها الان وانما يوجدان يوم القيامة   وسوقها الى الموقف
وغيره اي كالسوق الى الميزان والصراط وظاهره ان الحشر عبارة عن
مجموع الامور المذكورة واما النشر فهو عبارة عن الاحياء فعطف
النشر على الحشر في المتن من عطف الجزء على الكل ولكن المشهور ان النشر
هو ايجاد الابدان بعد فنائها او جمعها بعد تفريقها مع احيائها
واخراجها من القبور واما الحشر فهو سوق الناس للموقف وغيره من مواطن
الاخرة قوله واجمع المليون بعض ارباب الشرايع وفي بعض النسخ
المسلمون مكان المليون والذي يناسب الخارج المليون قال
المولف

المولف في شرح الجزايرية لاشك ان الملل كلها من لدن ادم الى سيدنا
محمد مجتمعة على ان الله تعالى يحيي الابدان بعد موتها ويرد الارواح
الى مثابكتها كما كانت اول مرة واعلم ان اعادة المعدوم جائزة
عندنا وعند المعتزلة لكن المعدوم عندهم شيء فاذا عدم الموجود
تبقى ذاته المخصوصة فامكن ان يعاد لاجل ذلك وعندنا اذا عدم
المعدوم ينتفي بالكلية مع كونه يمكن الاعادة وخالف الفلاسفة
والتناسخية ووافقهم بعض الروافض وابو الحسين البصري
ومحمود الخوارزمي من المعتزلة اما الاولون فانكروا المعاد الجسماني
واما الاخرون فهم وان قالوا به ينكرون اعادة المعدوم ويقولون
الاعادة جمع الاجزاء وقد بين المص امكان الاعادة بقوله والدليل
الخ واحتج الفلاسفة على امتناعها بامور ياتي ذكرها والرد عليهم
اهـ يوسي   والدليل عليه اي على الاحياء ان الاعادة الخ وحاصل
ما ذكره انه قياسان من الشكل الاول احدهما ان تقول الاعادة اما
ايجاد بعد عدم او جمع بعد تفريق وكلاهما ممكن ينتج الاعادة ممكنة
والثاني ان تقول الاعادة ممكنة وكل ممكن اخبر الصادق بوقوعه فهو حق
فحذف المص نتيجة الاول المأخوذة على انها صغرى للقياس الثاني اهـ
وقد يقال ان الحد الوسط لم يتكرر في الثاني فالاحسن في تحريره
ان تقول الاعادة ممكنة اخبر الصادق بوقوعها وكل ممكن اخبر
الصادق بوقوعه فهو حق   وكلاهما ممكن اي فالاعادة ممكنة
واخبر الصادق بوقوعها فمن طوى هذه النتيجة للظهور وعليها
يترتب قوله وكل ممكن الخ والذي يدل على ما قدرناه من النتيجة من قوله
واخبر الصادق بوقوعها ما بعده من قوله واما ان الصادق اخبر
بوقوع هذا الممكن الخ   وانما قلنا الخ هذا توجيه لقوله
وكلاهما ممكن الذي هو كبرى القياس الاول   لما عرفت الخ تعليل
لقوله تقبل لذاتها   واللازم الخ اي والا يكن ذاتيا بل كان قبول
الجوهر والعرض للوجود والعدم معللا ولا احتاج لقبول اخر لان العلة
انما تؤثر في معلولها ما يقبله فلا تؤثر في القبول الا اذا كان قابلا

بدن لاخر وكذا يقال في ذلك البدن الاخر وهكذا او قوله لزم التسلسل
اي او الدور ففي الكلام حذف او انه اطلق التسلسل هنا بالمعنى الاعم
وذواتها اي الجواهر والاعراض لا تنقلب بعد عدمها اي بحيث تكون
مستحيلة الوجود بل هي في حالة الوجود قابلة للعدم وفي حالة العدم قابلة
للوجود ولا نقل انها بعد انعدامها انقلبت وصارت مستحيلة الوجود
وانما قلنا الخ هذا تمهيد للسند الذي ذكره بعد وهو قوله لانها الى اخره
وجا بالتمهيد للفصل فواضح اي لان الاجزا قابلة للجمع بدليل
النشاة الاولى وان نظرنا اليها بحسب فاعلها الخ هذا مستغنى عنه
بيان بتقرر امكان القابل بما مر من عموم تعلق الصفات وانما ذكره زيادة في
البيان فلا يتعذر اي في جمع الاجزا بعد تفريقها اي ذا ثرا اي المعاد
وهذا ناظر للقابل وبقوله انشاها قدم الخلاق العليم في الاستدلال
على الاستدلال بقوله انشاها مع ان الخ لان انشاها مقدم في التلاوة لان
اخذ الفاعلية في الاول اظهر خصوصا مع المبالغة بخلاف انشاها فانه
وان كان صريحا في اثبات الفاعل لكن الاظهر في الدلالة عليه لفظ خلاق
وعليم والحاصل ان انشاها يتضمن امرين يدل عليهما خلاق وعليم
صراحة ثم ارشد اي القران بعد اختلاطها بغيرها هذا ظاهر
على القول بان الاعادة عن تفريق لا على القول بانها عن عدم والجواب
انه الخ هذا الجواب غير مناسب لاسلوب الكلام اذ الكلام المناسب
لقوله ثم ارشد الى الجواب الخ ان يقول والجواب ما ارشد به بقوله قد
علمنا ما تنقص الارض منهم ثم ياتي بقوله اي انه تعالى عالم بجميعها الخ
عالم بجميعها اي الخ فلا استبعاد في رجوع جميعها قد علمنا ما تنقص
الارض منهم قال ابن عطية اي قد حفظنا ما تنقص الارض منهم
لنعيد اليهم بهيئته يوم القيمة فقد تغير طبعها اي لان طبع
الحياة الحرارة والرطوبة وطبع التراب اليبوسة والبرودة وحينئذ
فهما متباينان فكيف ينقلب احدهما الى الاخر ورد ذلك بان الاشجار
طبعها البرودة والليونة ويخرج منها الحار اليابس وهو النار الذي
جعل لكم من الشجر الاخضر نارا هو الشجر المرخ ونحوه من العيدان التي

يحك



يحك بعضها ببعض فتخرج منها النار واما ان الصادق الخ هذا
بيان للطرف الثاني من صغرى القياس الثاني وما تقدم بيان للطرف الاول
منها لانها قابلة للاعادة ممكنة اخبر الصادق بوقوعها واحتج
المنكرون الخ اي وهم الفلاسفة وقوله لبعث الاجساد اي احيائها واخراجها
من قبورها وحاصله ان الفلاسفة انكروا بعث الاجسام وتمسكوا بشبه
بعضها ارشد القران الى جوابها وقد تقدم ذلك وبعضها لم يرشد القران
لجوابه فتصدى المص لذكره والجواب عنه بقوله واحتج الخ لو اكل انسان
اخر ليس المراد انه اكله كله بل المراد انه اكل بعضه وصار ذلك البعض الماكول
جزا من الاكل فلا يخلو اما ان يعاد هذا الجزء الماكول لبدن الماكول منه
او لبدن الاكل او لبدن كل منهما وايا ما كان فهو باطل اما وجه بطلان
عوده لكل من البدنين فلانه يلزم عليه حلول الشي الواحد بالتشخص حالا
في محلين واما بطلان جعله جزا من احد البدنين فلانه يلزم عليه عدم عود
الاخر تاما فصار اذا عاد ناقصا لزم عوده بعينه وتمامه والفرض عوده
بتمامه ولانه يلزم عليه الترجيح من غير مرجح لان عود ذلك البعض الماكول
جزا من بدن الاكل ليس باولى من جعله جزا من بدن الماكول منه وكذلك
العكس جعل الماكول اي بعد اعادته في الجملة انما قال ذلك لان
ذلك الماكول حين كان جزا للاكل لم يكن جزا للماكول منه وبالعكس
لانه كان جزا للاكل بعد الاكل وكان جزا للماكول منه قبل الاكل
ويستحيل جعله اي بعد الاعادة لاستحالة حلول الشي الواحد
بالتشخص في محلين اي واما حلول الشي الواحد بالنوع في محلين
فهو جائز كحلول الانسان في زيد وعمرو بنا على ان الكلي له تحقق في
جزئياته لمقصود اي لاجل تحصيل امر مقصود او لا لمقصود
اي او ليس لتحصيل امر مقصود اما الايلام اي بالنسبة للمعاد
وقوله او تحصيل لذة او دفع الالم اي بالنسبة للمعاد والاول اي
اصل الايلام وقوله لا يصلح اي بناء على التحسين العقلي لان العقل يقتضي ان
اعادة العبد للايلام قبيح والحسن انما هو اعادته لاكرامه لانه الاصلح
بالعبد وترك الاصلح قبيح والثاني اي تحصيل اللذة بالمعاد

ليس في هذا العالم يعني عالم الدنيا وقوله بل كل ذلك اي خلاص عن الالم اي
دليل الاستقرا وقوله بل كل ذلك الاشارة راجعة كلها الي اللذة لا بقيد قوله
بالحقيقة اي بل كل اللذات الحاصلة لعالم الدنيا سوا حصلت له في الدنيا
او في الاخرة خلاص عن الالم اي والخلاص من الالم ليست لذة حقيقية
عند الجمهور خلاص عن الالم اي فلذة الاكل خلاص عن الم الجوع ولذة
الشرب خلاص عن الم الظما وقد تكون اللذة خلاصا عن الم التشوق الي
الخ وح فلا يتاتي ان تكون الغرض في الاعادة حصول اللذة للمعاد لانه
لا لذة اصلا والثاني اي وهو دفع الالم بالنسبة للمعاد وقوله لانه
يحصل اي لان دفع الالم عن المعاد يحصل الخ والجواب عن الاول اي
الذي هو قوله ان ابدانا الخ اجزا اصلية اي وهي التي تكون باقية من
اول العمر الي اخره والمراد بها العناصر الاربعة التي يتركب منها الجسم كما قيل
او الاجزا التي تعلقت بها الروح في ازمنة واجزا فضلية اي فاضلة
وزايدة علي الاجزا الاصلية وهي التي تتغير بتغير الغذا اخذا ايدي
بسببه وتزول وتنقص بسببه والماكول فضلا اي اجزا فاضلة
بالنسبة للمتغذي زايدة علي اجزايه الاصلية فيه وان كانت اصلية في
الماكول الا انها فضلة في الاكل اي زايدة فيه علي اجزايه الاصلية فهي
وان كانت اصلية في الماكول وليست اصلية له لانها حادثة فيه وطارية
عليه لانه كان انسانا بدونها وحيث كانت فضلة في الاكل واصلية في
الماكول فلا تعاد في الاكل وانما تعاد في الماكول والجواب عن الثاني
الخ حاصله انا نختار ان العود لا لغرض ولا لتحصيل مقصود وقولكم انه
يودي الي السفه والعبث ممنوع لان السفه في العرف عبارة عن الجهل
بالمصالح وخفة العقل والعبث في العرف فعل الشي مع الذهول وعدم
القصد له ولا ملازمة بين هذا وبين نفي الغرض وبيان ذلك انه تعالي لا غرض
له في فعل مع ان افعاله كلها جارية علي وفق علمه وارادته ولا شك ان
جريانها علي وفق علمه يقتضي بنفي الجهل بعواقب الامور فلا يكون فعله سفها
وجريانها علي وفق ارادته يقتضي بنفي عدم القصد لتلك الافعال فلا يكون
فعله عبثا وايضا ان افعاله تعالي يستحيل ان تعلل الخ اي وح فنختار
ان العود

ان العود لا لغرض ولا لتحصيل مقصود وقولكم انه يودي للعبث والسفه
ممنوع وقد سبق بيانه اي بيان استحالة تعليل افعاله بالاغراض
وحاصله انه لو كان له غرض في فعل من الافعال لكان ذلك الفعل واجبا عليه
لا يتاتي تركه لكن التالي وهو وجوب فعل من الافعال عليه باطل فبطل المقدم
بيان الملازمة ان معنى الغرض ان يشتمل الفعل علي حكمة تبعثه عقلا علي ايجاده
بحيث يلزم نقصه لو لم يفعل فيكون الغرض موجبا للفعل وبيان
الاستثنائية ما يلزم من وجوب فعل عليه قهره وعدم اختياره وقد
ثبت بالدليل القطعي انه فاعل مختار فبطل ان يكون له غرض يحمله علي
فعل ان تكون الغرض الخ اي في اعادة المعدوم وقوله الالتذاذ اي التلذذ
المعدوم وهذا هو الطرف الثاني المعاد بقوله قبل او تحصيل لذة
من غير ان يسبق الم التشوق اليه ولا الشعور به اصلا اي كمن عثر علي
مسالة علم من غير سبق الم التشوق اليها ولا شعور له في طلبه بها وكذا من
عثر علي كنز فجاة من غير طلبه اياه ولا شعور له به ان لذة الاخرة كذلك
اي لانها جارية علي غير هذا النسق الدنيوي فتكون ايضا دفعا للالم اي
كما ان لذات الدنيا لدفع الالم يشبه بعضها الخ انما قال بعضها لان
البعض الاخر لا يشبه لذات الدنيا لا في الصورة ولا في الحقيقة لان فيها ان
فيها ما لا عين رات ولا اذن سمعت ولا خطر علي قلب بشر انه لا شركة
بينهما اي بين لذات الاخرة ولذات الدنيا الا في الاسم وكانه اطلق اللذات
علي الملذوذات ولا شك انه لا اشتراك بينهما الا في التسمية كما يقال
ان في الجنة عسلا وخمرا وعنبا ورمانا ونحو ذلك وفي الدنيا هذه الاسما
والحقايق متباينة كما قال تعالي لا فيها غول ولا هم عنها ينزفون اي بخلاف
خمور الدنيا اهـ يوسي ثم يعيدها اي ثم يوجدها بعينها ولم يثبت
نفي ذلك وهو انه يفرقها ثم يجمعها فوجب الوقف وهذا مختار امام
الحرمين وهو انا نقطع بان الاجسام تعاد ولا نجزم بعد ذلك بانه عن
عدم او عن تفريق بل نتوقف لعدم دليل يعين احدهما ونشر المحققون
بل التفريق ايضا هلاك اي لانه ازالة للجملة والهيئة التركيبية
فصدق عليه الهلاك وح فلا يتم ذلك الاحتجاج الفنا اي العدم

بل التفريق ايض هلاك اي لانه هلاك لاجتماع الاجزاء اي ذهاب له فكما ان
الهلاك يتعلق بكل جزء يتعلق بالاجتماع وهو باطل اعلم ان الذي
حققه بعض الافاضل في حواشي العقايد وجعله الماخوذ من فحوي كلام
السعد في كلام السعد في شرح المقاصد ان المعاد هو الاجزاء الاصلية باعراضها
لكن في قالب وهيكل اخر مماثل للاول لا انه عينه والمتبادر من قول المص فالمعاد
عين تلك الاجسام ان الاجزاء الاصلية تعاد في الهيكل اي القالب الاول
فيخالف ما انحط عليه كلام حواشي العقايد من ان الاجزاء الاصلية من العناصر
الاربعة تعاد في هيكل اخر مماثل للاول واختلف اصحابنا المراد بهم
اهل السنة والصحيح اعادة اعيانها من مقابل القول بانها لا تعاد
بناء على ان المعاد انما يعاد بمعنى فلو اعيد العرض لزم قيام المعنى بالمعنى
ثم انه على الصحيح من انها تعاد اختلفوا هل يصح انها تعاد في
غير محلها اولا بناء على ان اختصاصها بمحلها لنفسها فيمتنع او بارادة الفاعل
المختار فيجوز والي هذا ميل المحققين انظر اليوسي وقوله وقال ابن العربي
هذا اشارة لطريقة ثانية تحكي الاتفاق على اعادة الاعراض باعيانها
ولم هنا قدم الطريقة الحاكية للخلاف في اعادة الاعراض على الطريقة
التي حكت الاتفاق على اعادتها عكس ما جرى عليه في المتن ليشهد له اي
ليشهد له بالطاعة او عليه بالمعصية وقضيته هذا ان اوقات النوم لا تعاد
الا ان يقال المراد تشهد له ولو بعدم وقوع المعصية كما يعاد الجسم
واللون يوخذ منه ان الاعراض التي تعاد الاعراض اللازمة للاجسام
لا عموم الاعراض وتقدم ان المنقول عن اهل السنة خلافه وهيف
عليه عطف على جايز يعني بها غيرها الخ لما كان المتبادر من قوله
جلودا غيرها ان المراد جلودا غير الجلود الاول بحسب الذات وهذا ليس
مرادا اتي بالعناية لافادة ان الجلود الثانية عين الاولي بحسب الذات
والغيرية انما هي باعتبار الزمان فالزمان الذي اعيد فيه الجلد ثانيا في
اعادة او ثالثا اعادة الخ غير الزمن الذي حصلت فيه اول اعادة وان
كان المعاد ثانيا او ثالثا هو شخص الاول فلو كان الوقت يعاد لكان
الجلد الاول يعاد بوقته فلا يكون ذلك المعاد غيرا بحسب الذات ولا بحسب
الوقت



المولي
الوقت وقد قال جلودا غيرها والغيرية بحسب الذات باطلة فتعين انها
بحسب الوقت وقد علمت ان الغيرية بحسب الوقت لا تتاتي الا على عدم
اعادة الوقت وح فالوقت لا يعاد واذا ثبت اوقات الاخرة لا تعاد فكذا
اوقات الدنيا وقد بني ذلك في كتب الاصول هذا من كلام ابن العربي
وهنا انتهى كلامه واما قوله هذا اما يتعلق الخ فهو من كلام المص
فهو اي شرعا جسر بفتح الجيم وكسرها وهو ما يعبر عليه كالقنطرة
وقوله على متن جهنم اي على ظهرها واما الصراط لغة فهو الطريق
ومن امسك الخ هذا اشهر لقوله فلا معنى الخ ودفع لما يستشعر من
مشي الانسان على ارق من الشعرة لان ذلك ممكن ولا اثر لضرورة العبر فيه
وانما الفاعل هو الله تعالى ولا يتعاصى على قدرته ممكن لتلجلج
الشك في ثبوته التلجلج هو التحرك والاضافة بيانية اي فلا معنى
للتلجلج والتحرك الذي هو الشك في ثبوته كما سلكته المعتزلة راجع
لقوله والتعرض لتاويله وحاصل ما في المقام ان المعتزلة تاولوا ما ورد
من لفظ الصراط على غير حقيقته وذلك انهم قالوا لا يتاتي المشي على الصراط
ولو قدرنا امكانه لانه في المرور عليه تعذيبا للمومنين والمومنون
لا عذاب عليهم قالوا وانما المراد بالصراط طريق الجنة المشار اليها بقوله
تعالى سيهديهم ويصلح بالهم وطريق النار المشار اليها بقوله تعالى فاهدوهم
الي صراط الجحيم ومنهم من حمله على الادلة الواضحة ومنهم من حمله على العبادات
كالصلاة والزكاة ومنهم من حمله على الاعمال الردية التي يسال عنها ويواخذ
بها فكان السوال عنها مرورا عليها ويطول المرور بكثرتها ويقصر لقلتها
واجاب الاصحاب بان العبور على الصراط ممكن بالضرورة كالمشي على الما
والطيران في الهوا واما قولهم ان فيه تعذيبا للمومنين فجوابه ان الله
يسهله على من شاء كما ورد ان منهم من يجوزه كالبرق الخاطف وكالريح
والجواد فاذا لم يقم موجب للتاويل وجب الايمان بالصراط على ما ورد
ولا يصرف عن ظاهره وهو المطلوب ورد به الكتاب والسنة انظر
ما وجه قوله هنا ورد به الكتاب والسنة ولم يقل ذلك في وصف
الصراط مع انه ورد به ايض الكتاب والسنة وقوله ورد به الكتاب

والسنة قال تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيمة وقال تعالى فمن
ثقلت موازينه فاولئك هم المفلحون وهو موجود وكفتين بلسان
العاق وفمتها والكفتان احداهما منيرة والاخرى مظلمة وورد ان
الكفتين كاطباق السموات والارض فتوضع الحسنات في المنيرة على كتب
هيئة حسنة وكتب السيئات في المظلمة على خلاف ذلك والصنج يومئذ
مثاقيل الذر مبالغة في تحقيق العدل وعلى هذا الحسنات كل انسان
وسيئاته على توزن على حدة وورد ان الجنة تكون على يمين العرش
والنار على يساره وينصب الميزان بين يدي الله تعالى كفة الحسنات عن
يمين العرش قبالة الجنة والاخرى عن يساره قبالة النار والوزن عام
كالورود واما قوله تعالى في حق الكفار فلا نقيم لهم يوم القيمة وزنا
اي نافعا فهو على حذف الصفة والموزون فيه صحف الاعمال اي
فتوضع جميع الاعمال الحسنة في كفة وجميع صحف السيئات في كفة ويخلق
الله لكل انسان علما يدرك به رجحان حسناته او سيئاته كذا قيل وعلى
هذا فليس هناك صنج يوزن بها او مثالات الخ اي للاعمال اي
ان الاعمال التي هي اعراض تجسم وتوزن على قدر الخ على للتعليل
اي لاجل اظهار قدر اجور الاعمال وعقابها وما يتعلق بها فيرانه عند
الاول وكان الاولى ان يزيد في الاول على قدر اجور الاعمال وعقابها
وقوله وما يتعلق الخ تفسير لما قبله وانكر معظم المعتزلة ذلك
اي الميزان والوزن الحسيين وقوله واولوا الوزن على اعتبار
الحسنات اي واول بعضهم الوزن باعتبار الحسنات واعتبار السيئات
والمراد باعتبار الحسنات والسيئات تعداد افراد كل من الحسنات
والسيئات وعدم تضييع شيء منها والحاصل ان المعتزلة قالوا ان
الاعمال اعراض لا يمكن وزنها حال وجودها فكيف اذا زالت وتلاشت
وح فلم يبق الا ان يكون المراد بالميزان الوارد ميزانا معنويا فقيل
المراد بها العدل الثابت في كل شيء واعتبار الحسنات والسيئات وعدم
تضييع شيء منها وقالوا وزن كل شيء الخ اي وقال بعضهم تاويلا
ثانيا المراد بالوزن الادراك فميزان الالوان التي تدرك بسببه البصر
والاصوات

والاصوات السمع والطعام الذوق وكذا سائر الحواس وميزان المعقولات
التي من جملتها الافعال العلم والعقل فوزن كل شيء بحسبه والجواب ان
الموزون صحائف الاعمال والخفة والثقل باعتبار ما فيها من المعاني او تجعل
الحسنات اجساما نورانية والسيئات اجساما ظلمانية وهذا كله لا استحالة
فيه وقد وردت ظواهر النصوص بالوزن والميزان فلا وجه للعدول عنها
اصلا قال ابن دهاق ولا يكون الوزن مقاصة بين العبد وربه كما ذهب
اليه الجبائي فقال توزن الحسنات والسيئات فما فضل من الخير للعبد
دخل به الجنة وما بقي عليه من السيئات دخل به النار فان ذلك مبني باطل
لا يصح بل مذهب اهل الحق ان العبد اذا اتى بطاعات كامثال الجبال ثم
كانت له مخالفة واحدة فهو في المشيئة فلله ان يعاقبه عليها ويعطيه
ثواب طاعته وله ان يغفرها له يجوز اي يجوز عقلا ان يكون المراد
بالوزن والميزان الواردين معناهما الحقيقي المتعارف ولا نقطع به
سيما لاحتمال ان يكون المراد بالوزن اعتبار الحسنات والسيئات وعدم
تضييع شيء منهما بطلان القولين الاول هو ما اشار له بقوله
واولوا الوزن والثاني قول ابن المعلم ووجه بطلانهما انه قد وردت
ظواهر النصوص بالوزن والميزان فلا وجه للعدول عنها وصرفها عن
ظاهرها لغير موجب الاعمال الصالحة اي وتوزن تلك الجواهر
عن ذلك اي عن الذي يوزن فقال توزن الصحف هذا اللفظ
لا يقتضي انه لا يوزن غير الصحف اذ ليس فيه حصر فلا يرد به قول الجبائي
لكن لما كان الحديث في معرض بيان ما يوزن بقرينة السؤال كان فيه
معنى الحصر وان الموزون هو الصحف لا جواهر اخرى وح ان صح هذا
الحديث كان تخطئة للجبائي ويكون القول الثاني المذكور عند المص
عين وهو ان الموزون مثالات باطلا ايضا سواء قلنا انه عين قول الجبائي
او قلنا انه غيره اذ لا فرق بينهما فلا نقيم لهم يوم القيمة وزنا
الخ اي بدليل فمن خفت موازينه فاولئك الذين خسروا انفسهم
في جهنم خالدون ولا يصلح الا للكفار واجيب بانه كناية عن خفة
الميزان عن قلة الحسنات وهو بعيد فيه تردد اي قولان فتاولوهما

اي في المعاد وهما مخلوقتان اي الان قبل يوم الجزا والجنة لغة البستان
واصطلاحا دار النعيم في الاخرة والنار لغة جسم لطيف محرق والمقصود به في المقام
دار العذاب في الاخرة فهو مجاز مرسل من باب تسمية الشي باسم ما حل فيه
وهبوط ادم منها هو بالجر عطفا على قوله اي وبدليل هبوط ادم منها
اي من الجنة وادم هو ابو البشر خلقه الله يوم الجمعة بارض عدن وعاش
الف سنة ومات دفنه ابنه شيث وما ذكره سنه خلق الجنة فقط ولم
يذكر سنه خلق النار قبل يوم الجزا من القران وكان المناسب ان لو تعرض له
بان يقول وقوله تعالى وقودها الناس والحجارة اعدت للكافرين وقوله
تعالى انا اعتدنا للظالمين نارا ورؤية النبي لهما في الاسرا وقد انكر
جماعة من المعتزلة خلقهما اي قبل يوم الجزا واستدلوا بقوله تعالى تلك
الدار الاخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا في الارض ولا فسادا حيث
عبر بالمضارع ولم يقل جعلناها واجاب اصحابنا بان المراد بجعلها ملكا
لا خلقا والتمليك استقبالي وهذا لا ينافي وجودها الان على انه من
باب التعبير عن المستقبل لكن رد هذا بانه خلاف الظاهر فلا يصار اليه
الا بقرينة ثم على حمله يكون المعنى انها ستعد في يوم الجزا ويرد ايضا بانه
لا معنى للاعداد اذ ذاك وانما يكون الاعداد قبل ذلك اه ويوضح من
بما في الارض اي كان فيها رجل يقال له ادم غير ابو البشر ثم اخرج من
ذلك البستان قالوا وان ذلك البستان بعدن واستدلوا لهذا الحمل
بقوله تعالى في الجنة الحقيقية وما هم منها بمخرجين ورد عليهم اولا بان
الهبوط انما يكون من علو الى اسفل وثانيا بان هذا انما يكون بعد
دخولهم للجزا وهذا تلاعب بالدين اي في الدين والاشارة
راجعة لقوله وحملوا الجنة الخ وافعال الله الخ هذا رد لزعمهم انه
لا فائدة لخلقها قبل الثواب والعقاب ولو تنزلنا الخ هذا رد
عليهم بحسب قاعدتهم وقوله في ايقافها اي في ايقاف افعال الله وقوله
فما المانع من اشتمالها اي الافعال التي هي هنا خلق الجنة والنار الان
والاستفهام انكاري في اعدادها اي الافعال لا بالمعنى المتقدم بل بمعنى
المفعول بخلاف ما تقدم فان المراد بالافعال فيه حقيقتها لطف في الايمان
اي لطف

اي لطف للاشخاص ذوي الايمان بسبب اكمال الوعد والوعيد اي او نقول
ما المانع من ان يكون في اعدادهما الان لطف وهو الغرض بدليل السياق
وكان المناسب ان يقول او نقول ما المانع ان تكون الغرض من اعدادهما
اللطف بذوي الايمان بسبب اكمال الخ لقوله تعالى بيان للملازمة التي
حكمت بها الشرطية وقد قال تعالى الخ هذا سند للاستثنائية المطوية
القائلة لكن التالي باطل وهو وجوب عدم انقطاع نعيم الجنة فالمقدم
الذي هو الجنة والنار مخلوقتين الان مثله واذا بطل المقدم ثبت نقيضه
الذي هو ليستا مخلوقتين وهو المطلوب والجواب اي عن ما تمسكوا
به وقوله ان ذلك اي دوام الاكل والظل وقوله بعد دخولها في الاخرة
اي بعد دخول الجنة والنار في الاخرة فالمصدر مضاف للمفعول وحاصله
انا لا نسلم الملازمة في الشرطية وما المانع من وجودهما الان ثم يهلكان
في المستقبل مع ما فيهما ويوجدان بعد ذلك وقوله تعالى اكلها دائم
اي بعد الدخول في المستقبل او نقول الخ حاصله منع للاستثنائية
وتقريره ان يقال لا نسلم الاستثنائية وما المانع من وجوب عدم
انقطاع النعيم وقوله تعالى كل شي هالك الا وجهه اي ما عدى ما استثني
من الجنة والنار وغيرهما فالشرطية مسلمة والاستثنائية ممنوعة
عام مخصوص بغير المخصص الذي ذكره ان يجعل الجنة والنار من
المستثنيات وقد ورد ذلك في حديث انتهى ودليله اي دليل
المذكور من عذاب القبر وسواله واحيا الموتى فيه ولا تحسبن الخ
هو دليل على الاحيا فيه فقوله تعالى النار يعرضون عليها الاية دليل
على عذاب القبر والاحيا فيه لان اعراضهم عليها يقتضي احياهم حيث
يعذبوا ولا يصح الخ جواب عن ما يقال المراد بالعذاب في الاية عذاب
الاخرة فاجاب بما ذكر لكن ما اجاب به معارض بقوله تعالى ولهم رزقهم
فيها بكرة وعشيا بمعنى مقدارهما في النهار من الدنيا فكما تصور ذلك
في الجنة يتصور في النار نعم قوله بعد ويوم تقوم الساعة
الاية يعين ان قوله النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ليس في الاخرة
ولذا اجاب المص ولو اقتصر عليه بان قال ولا يصح ان يكون المراد منه

عذاب الآخرة لقوله تعالى ويوم تقوم الساعة كان اولى ولقوله تعالى
عطف على قوله لعدم تغييره والفا للترتيب اي ومعلوم انهم لما اغرقوا
ادخلوا فتكون النار حاصلة لهم وهم في قبورهم ثم لم يزل ذلك اي
الاستعاذة من عذاب القبر وبشر الخ هو بشر بن غياث المريسي بفتح
الميم وكسر الرا المشددة نسبة الى مريسة قرية والمسلة اي والسوال فيه
ورد الارواح وانكروا رد الارواح فيه اللازم للسوال فهو ميت
في قبره اي مطروح في قبره لا يتعلق به سوال الى يوم الحشر على
غير سمة الايمان اضافة سمة للايمان بيانية اي على غير هي صفة هي
الايمان بان مات كافرا او فاسقا وقوله فانه يعذب اي في القبر بين
النفختين ويسال اذ ذاك واما من مات على سمة الايمان فلا يعذب في
قبره ولا يسال فيه عذاب القبر للكفار اي فيعذبون فيه بمجرد اقبارهم
دون المومنين اي لان الفاسق عندهم يخلد في النار ولكن
لا يعذب عذاب الكفر واما المومن فلا يعذب اصلا فالمراتب عندهم ثلاثة
وانكروا اي الثلاثة البلخي والجبائي وابنه وقوله انكروا تسمية
الملكين الخ اي لاستنادهم الى التحسين العقلي زعما منهم ان المنكر هو
ما يصدر منهم في حق الكافر عند تلجلجه اذا سالوه والنكير هو تقريعهم
له وقال صالح فيه الذي يظهر من كلام تتبع الدوس ان لفظ صالح
بالتنوين والقبر كانه لقب له ورايت في بعض النسخ يبده انه
بكسر القاف ولم اره عند من اتقى بواهه يوسي جائز اي جوازا او وقوعا
وقوله ويجري على المومنين اي كما يجري على غيرهم وبالم اي وان
كانت الارواح لم ترد اليه خلاف الضرورة اي خلاف الامر الضروري
من ان الحياة برد الروح سبب في الاحساس والتالم فاذا انتفت الحياة
انتفى ما ذكر منهما وهم لا يشعرون اي لا يحسون به فانه يحس
بالالم اذا رجع الخ اي واما قبل ذلك فلا يحس بالالم ان السكران
لا يتالم اي لا يحس بالالم حال الضرب قبل ان يرجع اليه عقله وانما
منعه الجواب عن سوال مقدر الى بعض اجزايه اي الميت من
القلب وغيره من الاجزا وهو مختار امام الحرمين وبعضهم كابن حجر عن
ذلك

ذلك بالنصف الاعلى وذكر بعضهم ان الحياة تحل في كله لا في بعضه فقط وهو
قول الحليمي والحاصل ان اهل الحق على ان الميت يحيى في قبره واختلفوا في
كيفية احيائه فقيل تحل الحياة في نصفه الاعلى فقط وقيل في اقل جزء من قلب
او غيره وقيل تحل في جملته وقال السعد في شرح المقاصد اتفق اهل الحق على
انه تعالى يعيد الى الميت في قبره نوع حياة قدر ما يتالم ويتلذذ ويشهد
بذلك الكتاب والاخبار والاثار لكن توقفوا في انه هل تعاد اليه الروح
ام لا وما يتوهم من امتناع الحياة بدون الروح ممنوع وانما ذلك في
الحياة الكاملة التي تكون معها القدرة والافعال الاختيارية فلهذا
لا نعرف حياته كمن اصابته سكتة ويدركه اي الجواب المفهوم من
يجيب اي ويدرك الملكان منه الجواب الذي يجيب به ان يسمع اي
الميت كلامهم اي كلام كل من الميت والملكين قالوا اي العلما .
وليس في احيا الاطفال اي في قبورهم لاجل السوال وحاصله
انه وقع النزاع بين العلما في الاطفال هل يفتنون في قبورهم ام لا فذهبت
طائفة الى انهم يفتنون ويسالون عن الميثاق الذي اقروا به في صلب
ادم ويثبتهم الله تعالى وذهبت طائفة الى انهم لا يفتنون اذ ليس
عليهم الحساب ولا عذاب القبر ولا سوال منكر ونكير وانما ذلك في حق
المكلفين يدل على التعميم اي على تعميم السوال لكل من مات سوا
كان صغيرا او كبيرا ليم فوائد ذلك سعادتهم اي سعادة انفسهم
اي انهم من اهل الجنة وقوله وشقاوتهم اي شقاوة انفسهم
وانهم من اهل النار فمن اجاب تبين له سعادة نفسه ومن لم يجب
تبين له شقاوة نفسه وانه من اهل النار وكذلك المعصومون
اراد بهم الانبيا وفي سوالهم خلاف عاقي اليوسي فاراد بالتشبيه
انهم يسالون على احد القولين فقوله وكذلك راجع للمحكي قوله وظاهر
الخبر يدل على التعميم واعلم ان سوال القبر وعذابه لا يختص بمن في
القبر بل لكل ميت سوا اقبر ام لا سوى شهيد المعترك ومن مات
مرابطا او من داوم على قراة السجدة ومن داوم على قراة سورة
الملك كل ليلة ومن مات يوم الجمعة او ليلتها ومن قرا قل هو الله احد

في مرضه الذي مات فيه ومن مات بالطاعون او في زمنه ومن مات مبطونا
ومثلا مريضا مطلقا كما ورد في الحديث عاما والانبيا والاطفال على خلاف
فيهما والمعتمد ان الانبيا والاطفال على خلاف فيهما والمعتمد ان الانبيا
والاطفال لا يسالون ويكون تنويها لسعاداتهم اي ويكون سوالهم
واجابتهم تنويها للملايكة بسعاداتهم بعد ان يذهل الله عن الموقف
السابقة او المراد تعريفا لهم بسعادة انفسهم ان احدي الحياتين
حياة القبر اي فهذه الاية عند هذا القايل تدل على حياة الميت في قبره
واورد عليه اي على القايل ان احدي الحياتين حياة القبر انه يلزم عليه
ان تكون الحياة ثلاثا لان الحياة انه يلزم عليه ان تكون الحياة ثلاثا
لان الحياة في القبر تنضم اليها الحياة في الدنيا والحياة يوم الحشر فتكون
ثلاثا وهو باطل لان الاية دلت على انهما اثنتان وحاصله انه
لو كانت حياة القبر احدى الحياتين لكانت الحياة ثلاثا لكن التالي باطل
لمخالفته للقران فبطل المقدم وحاصل الجواب انا لا نسلم بطلان التالي
بل نقول انها ثلاث ولا يشكل مع الاية لان الاية وان دلت على نفي الحياة
الثالثة بطريق المفهوم لكن صريح النصوص بثبوتها واذا تعارض دليل
دلالة المنطوق والمفهوم قدمت دلالة المنطوق وايضا قوله في
الاية واحييتنا اثنتين عدد ومفهومه غير معتبر عندهم او يقال
ان الحياتين المذكورتين في الاية الحياة الثانية وهي حياة القبر
والثالثة وهي حياة النشر وخصهما بالذكر دون الاولى لانهما اللتان
انكرتا بعد الموت واما الاولى فمحسوسة فلا يحتاج للنص عليها واعلم
ان هذه الاية ساقها من جهة الخصوم استدلالا على نفي حياة القبر
بالاقتصار على اثنتين واجاب اصحابنا بان الاماتتين في الدنيا وفي
القبر وكذلك الاحياءان فاورد الخصم عليهم ما ذكره الشارح فتامل
لمعارضة القاطع اي وهو منطوق الحديث الدال على ان الحياة ثلاثا
انما خص الحياتين اي الاخيرتين ويحتمل الخ هذا جواب ثالث
عن الاية فان تمسكوا اي المعتزلة المنكرين للحياة في القبر
والسوال فيه وينبغي ان يعلم ان المعتزلة قد تمسكوا في منع احيا الموتى

بشبه

بشبه عقلية ونقلية فتوجه المصنف لنقل ما احتجوا به من النقل وليبان
فساد احتجاجهم وسيتعرض بعد ذلك لذكر شبههم العقلية وابطالها
فمن جملة ما تمسكوا به من النقل هذه الاية وهي قوله تعالى لا يذوقون
فيها الموت الا الموتة الاولى اي لا يذوقون في الجنة الموت لكن ذاقوا
الموتة الاولى في دار الدنيا فلو كان في القبر حياة لزم موتنا مرتين
لكن التالي باطل لان المولى قال الا الموتة الاولى والحاصل
انه لو كان في القبر حياة للزم موتنا مرتين مرة بعد الحياة الاولى
ومرة بعد الحياة في القبر والمولى انما نفي الموتة الاولى ولم ينف الموتة
الثانية فدل هذا على عدم الحياة في القبر واجيب بان المراد
الا الموتة الاولى المصاحبة للقبض وان كانت ثانية لانه زال الاشتراك
الذي بين الروح والبدن بالموتة الاولى وذلك هو سبب الالم في خروج
الروح ففي القبر تدخل الروح وتخرج من غير الم في ذلك التي لم تثبت
الا للاولى اي وهذا الابنا في حصول الموت في القبر الا انه خالي عن القبض
انك لا تسمع الموتى اي فلو ردت الحياة لهم وصاروا احيا لسمعوا قوله
ما داموا موتى اي فلا ينافي ان الحياة اذا ردت لهم يسمعون كلامه
فان قالوا اي النافون لاحيا الموتى وهم المعتزلة في المقام نحن نرى الخ
وهذه شبهة عقلية وحاصلها ان الميت اذا دفناه وفتحنا عليه بعد مدة
وجدناه كما هو فلو كان قد احيي وعذب لم يبق على حاله الاول فدل
ذلك على انه لم يحي ولم يعذب هذا يؤذن الخ اي ان صدور هذا
السؤال من هذا السايل بعد ان سمع كلام النبي يؤذن بعدم طمانينته
للايمان وانت خبير بان هذا لا يحسن جوابا والمناسب ان لو احال
على ما سياتي جوابه في النص الذي بعده وهو قوله ولا يبعد فيه
مثل ما هو هنا للميت الخ وتعاقب الملائكة اي ويسلم تعاقب الملائكة
فينا ويسلم قوله تعالى الخ وقوله ومن يسلم الخ من مبتدا خبره قوله
لا يشك في المصير بذلك اي باحيا الموتى في القبور كنوم النايم
الخ اي بهذا التشبيه القول بالبرزخ او لمنزلة والبرزخ في اللغة
الحاجز والمراد به هنا المدة التي بين موت الانسان وبعثه وذلك

عند النفخة الثانية وهذا هو البرزخ باعتبار الزمان والبرزخ باعتبار
المكان فهو من القبر لاعليين ونحوه ارواح السعدا ومن القبر الي سجين
تحت الارض السابعة ونحوه ارواح الاشقيا ولا يقدح فيه اي في الايمان
بعذاب القبر وسواله هذا ما يقتضيه السياق او ان الضمير عائد على المذكور من
عذاب القبر وسواله وهو القريب والمناسب ان لو جاء على تثنية الضمير
على نحو ما وضع له الاحسن اسقاط نحو ومصدوق ما الحال والعائد
على ما محذوف اي على الحال الذي وضع عليه في قبره ووجه القدح عندهم
هو ان من حل به العذاب لا يبقى على حاله قبل ذلك كما هو مشاهد اخبر
بها اي بوقوعها الشرع اي الشارع او ان اسناد الاخبار للشرع مجاز وهي
جائزة عقلا فاذا كان في الموت وما بعده خوارق عادات اخبر بوقوعها
الشارع والعقل يجوزها كان ما جاء من تعذيب الميت وحياته وسواله
صحيح مع مشاهدتنا له على حاله فحمله اي حمل المذكور من العذاب والاحيا
والسوال هذا المعنى اي الذي جاء عليه في المتن وشرحه الذي ينبغي
هو المفاد بقوله والبرزخ الخ واما ما استحال ظاهره اي عقلا والحال
ان الشارع اخبر بوقوعه فهذا التعرض لمفهوم قوله وهي جائزة عقلا لكن
لا باعتبار خصوص ما جرى عليه في المقام الذي هو خوارق عادات في الموت
وما بعده ويوخذ من قوله ظاهره ان الشارع لم يقع منه اخبار بوقوع
ما كان مستحيلا قطعا اي في الظاهر والباطن وهو كذلك فانا اي
معشر اهل السنة اتفاقا اي من السلف والخلف والاي والا يكن
له تاويل واحد بل له تاويل متعددة ومعاني متعددة وجب
التوقف اي تفويض الامر الي الله تعالى في تعيين واحد من تلك
التاويل ولا نعين واحدا منها مع التنزيه الاولى حذف هذا
لان المقام في غنى عنه لان قوله سابقا فانا نصرفه عن ظاهره يغني عنه
لان صرفه عن ظاهره هو التنزيه خلافا لامام الحرمين اي فانه يعين
الحمل على واحد منها ليرتفع الالتباس والاشتباه على العوام وحاصله
ما ذكره المصنف ما اخبر الشارع بوقوعه ان جوزه العقل وجب الايمان به
على ظاهره وان احاله العقل صرف عن ظاهره فان كان له تاويل واحد تعين
الحمل عليه

الحمل عليه وان تعدد تاويله فوض الامر في تعيين ما يحمل عليه من تلك التاويل
عند الاقدمين وتعين حمله على واحد منها عند الامام كذا قال المص والمص
لم يستوف ما في هذه المسالة من الخلاف وحاصل ما فيها ان ما اخبر الشارع
بوقوعه وكان ظاهره مستحيلا كاليد والقدم والوجه والعين والاستوا
لله تعالى فالاشعري يقول ان هذه الامور ونحوها اسما لصفات لا طريق
لنا الا السمع ولا علم لنا بحقيقتها ومذهب الامام التاويل وهو مذهب
الخلف فيتعين عندهم صرفها عن ظاهرها فان كان تاويلها واحدا تعين
حملها عليه وان تعدد تعين حملها على واحد منه ومذهب المتقدمين
وهو السلف الصالح التفويض اي انه يصرف اللفظ عن ظاهره المستحيل ثم
يفوض المراد منه بعد ذلك الى الله تعالى اذا علمت ذلك تظهر لك
ما في كلام المص وسياتي بيانه والتعرض لتاويله بعد هذا يستلزم له
ولا يجوز تاويله فالواو تعليلية ولو كذبنا العقل الواو تعليلية
وهو سند لما يليه والاشارة راجعة لما اخبر الشرع به وظاهره مستحيل
عند العقل لان العقل اصل اي بيان للملازمة التي حكمت بها الشرطية
التالية ولو كذبنا العقل الخ لثبوت النبوات اي وذلك لان النبوة
ثابتة بالمعجزة وهي فعل قد حاصل بعد عدم فلا بد لها من قدرة وارادة
وعلم وحياة فيستفاد من ذلك الفعل بطريق العقل ان الله متصف
بتلك الصفات واذا كان الاصل هو العقل والنقل فرعا لزم من كذب
الاصل كذب فرعه ونحو ذلك اي مثل يد الله فوق ايديهم ولا شك
انه يستحيل حمله على الجارحة ولم يبق الا حمله على القدرة تاويلات
ينبغي ان يحمل الجمع هنا على ما فوق الواحد لان هذا ماخوذ في مقابلة
ما له تاويل واحد لتندفع اللبس اي الالتباس والاشتباه
ويفوض الامر فيه اي في التعيين الى الله تعالى ظاهره ان الاقدمين
يقولون انه يفوض الامر الى الله تعالى في تعيين ما يحمل عليه ذلك اللفظ
من تلك التاويل وليس كذلك بل يقولون ان ذلك الامر المتشابه يصرف
عن ظاهره المستحيل ثم بعد ذلك يفوض الامر الى الله في المراد منه ولا يتاولونه
اصلا ولا يلتفتون لتاويله فيقولون في اليد مثلا ليس المراد بها ظاهرها

المستحيل وهو الجارحة بل المراد بها امر لايق به تعالى لا يعلمه الا هو تاامل
بمعنى قصد اي الرحمن قصد الى خلق شي هنالك اي في العرش بمعنى كمل
اي جمع الاية الرحمن بالعرش كمل الخلق بمعنى استوى اي وعلى هذا
فالوقف على الرحمن الذي هو بالرفع بدل من ضمير خلق السموات والارض
وقوله على العرش استوى جملة ابتدايية فقوله استوى مبتدا وعلى
العرش خبر اي الشي الذي يسمى استوا كاين على العرش ومستقر عليه
والاظهر الخ هذا من تصرفات المص والمقام في غنى عن قوله مع
القطع بتنزيهه الخ لان لانزاع فيه لان قصده الخ هذا ابيان لوجه
الاظهرية الا انه يا في ما مر من قوله انما كان لدليل الخ والمناسب ان لو
وجه الاظهرية بانه احوط فصل وعما جا به الخ قد سبق
قوله يجب الايمان به في كل ما جا به صلى الله عليه وسلم وما توجه اليه
هنا من جملة ما جا به من امور المعاد وكان المناسب اسقاط الترجمة
وسوق ما هنا في اسلوب ما قبله بان ياتي به معطوفا على ما قبله بان
يقول وكنفوذ الوعيد عطفا على قوله سابقا كالحشر والنشر نفوذ
الوعيد في طايفة من عصاة امته اي من اهل الكباير منهم الذين لم يتوبوا
او المراد بالامة امة الاجابة ثم ان ظاهره ان الوعيد ينفذ في طايفة
اما من الزناة او من شربة الخمر او غيره كذلك وليس كذلك بل المراد ان فرقة
الزناة لابد من نفوذ الوعيد في طايفة منهم وهكذا فكان الاولى ان لو
قال في طايفة من كل نوع من انواع عصاة امته وغير تلك الطايفة
يغفر له وافهم كلامه ان الطايفة التي ينفذ فيها الوعيد اقل من التي
لم ينفذ فيها من اهل الكباير ومقتضاه ان الوعيد لا يتحقق بتعذيب
واحد بل لابد من طايفة وليس كذلك بل الظاهر انه يكفي تحققه ولو في
واحد ثم يخرجون منها بشفاعته اي خلافا للمعتزلة وللخوارج في خلود
ذوي الكباير غير التايبين في النار وانهم ليسوا مومنين بل كفار منين صح
عند الخوارج وفساق عند المعتزلة لا يسمون مومنين ولا كافرين
وهذه الشفاعة المذكورة احدى شفاعاته صلى الله عليه وسلم
وليست مختصة به بل هي ثابتة له وللانبيا والملايكة ولبعض المومنين

كالاوليا



كالاوليا والعلما لكن لعظم شانه صلى الله عليه وسلم خصه بالذكر دون
غيره ممن تكون له هذه الشفاعة والحوض لما افاد عقيدة نفوذ الوعيد
وعقيدة الشفاعة توجه لعقيدة الحوض فقال والحوض الخ فمما يجب الايمان
به وهو ثابت باجماع اهل السنة والاحاديث المستفيضة الصحيحة شاهدة بذلك
وقد وصفه عليه السلام بان ماءه اشد بياضا من اللبن واحلى من العسل
يصب فيه ميزابان من الكوثر وعليه من الاواني عدد نجوم السما حافتاه
والجنة من المسك وحصاه اللولو ولا يظما من شرب منه ابدا ويذاد
عنه من غير او بدل وورد ان طوله من كل جهة مسافة شهر وورد في خبر
ذكره في الروض الانيق ان من اراد ان يسمع خرير الميزابين اللذين يصبان
من الكوثر في الحوض فليجعل اصبعيه في اذنيه ويسدهما فان ما يسمع
عند ذلك هو صوت الميزابين اهـ قال المص في شرح الجزايرية وهذا ان
صح فلا يستغرب ان يكون على ظاهره لان السمع عند اهل الحق كالروية
عندهم لا يمنع منه بعد ولا غيره وقالت المعتزلة ان الحوض كناية عن اتباع
السنة ورد عليهم بان ذلك لا يتصور الذود عنه في الاخرة اذ لا تكليف
فيها فلا يذاد فيها احد عن السنة وانما يذاد عن الحوض الحسي وكذا ذكر
رسول الله طوله وعرضه وقدره بالمسافة يدل على انه حوض محسوس
وكذا قوله يصب فيه الما من الجنة وهل هو قبل الصراط الخ حاصل
انه اختلف في محل الصراط على اقوال ثلاثة فالقولان الاولان جاريان على
القول باتحاده والقول الثالث جار على القول بتعدده هل هو قبل الصراط
اي في ارض الموقف بدليل ما ورد انه يذاد عنه من غير او بدل ولا ينافي
الذود عنه الا اذا كان قبل الصراط اذ لو كان بعد الصراط ما صح ان يذاد عنه
للنار لان من جاز الصراط لا رجوع له الى النار ابدا فان قلت لو كان
في الموقف لكان من شرب منه لا يدخل النار لان النبي قال من شرب منه
لا يظما بعده ابدا وقد صح ان قوما من اهل الاسلام يدخلون النار ويخرجون
منها بالشفاعة قلت الملازمة ممنوعة لان الشرب يصح مع دخول
النار بعده ويكون الشرب منه امانا من ان تحرق النار اجوافهم وامانا
من ان يدركهم الجوع والعطش او بعده اي لانه لو كان قبله للزم

ان من شرب منه لا يدخل النار لما ورد ان من شرب منه لا يظما لكن التالي باطل
لما مر ورد هذا القول بانه لو كان بعده للزم ان لا يذاد احد عنه لان من
جاوز الصراط لا يرد للنار وقد ورد في الحديث انه يذاد عنه من غير او بدل
ولتعارض ادلة القولين قال بعضهم انه حوضان الاول في الموقف وهذا
يذاد عنه من غير او بدل والثاني بعد الصراط لا يذاد عنه احد   ونظاير
الصحف جمع صحيفة وهي الكتب المكتوب فيها اعمال المكلفين من خير
او شر وعبر في جانبها بالنظاير لما ورد ان الكتب كلها في خزانة تحت
العرش فاذا كان الموقف بعث الله ريحا فتطيرها فتقع كل صحيفة
اما في يمين صاحبها ان كان من اهل اليمين او في شماله ان كان من اهل
الشمال واول سطر منها اقرا كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا
وذكر العلما انه لا نص في انهم يعطونها قبل الوزن او بعده ولا في ان
هذه الصحف هي المكتوبة في الدنيا بكتابة الحفظة او صحايف يكتبونها
في قبورهم ينقلونها من صحف الحفظة وكيفية العبودية فهو سوا كان
يكتب قبل ذلك ام لا   الي غير ذلك اي من قواعد الاسلام   وعلمه
مفصل اي وما علمه مفصل اي وما دام العلم مفصل لان المفصل في الكتب
انما هو دال ذلك العلم وذلك كقوله تعالى من جا بالحسنة فله عشر امثالها
الاية   واما فعل الالام اي واما حصول الالام بالفعل فلا يقع ذلك
اصلا   وهو قول الباطنية نسبة للباطن سموا بذلك لانهم عدلوا عن
الظواهر وقالوا ليست بمرادة ولم يفصلوا بين الظاهر المستحيل
وغيره وهذا رفض للشريعة وابطال لها والعياذ بالله وقالوا بل
المقصود من الشرع غير الظاهر فيرجع الي معاني باطنية فسموا بذلك باطنية
مثلا انفي الصلاة وانو الزكاة يقولون المامور به ليست الصلاة
والزكاة المعهودتين بل امور اخر وكذا الاتقوا الزنا ونحوه ليس المنهي
عنه الزنا بالمعنى المتعارف بل بمعنى اخر وهكذا وقصدهم بهذا نفي الشرايع
والخروج عنها   ذلك الذي يخوف الله به عباده قالوا افضل اطلق
الظلل ولم يرد لا حقيقة ولا مجازا غير ذلك بل بمجرد وهم التخصص كاف
في التحقق بين المقصود في الاي   يقع التخويف به اي المصرح بلحوقه
للعصاة

للعصاة في النصوص الشرعية   واحتجوا ايضا هذا الاحتجاج وما قبله
تعلي   وغايته انه اي ذلك كالطيوان الصبيان وقوله انما قصر في حق نفسه
اي ولم يفوت على المولى كمالا لاستحالة ان يكون له فقوله لاستحالة الي اخره
علة لذلك المحذوف   وحكمة اراد به تعلق قدرته   لا اثر للعبد اي وح
فلا يحسن ترتيب العقاب عما نشا منها   وهذا الكلام الخ هذا جواب
عن تلك الشبهة المذكورة وقوله وعما طلب الخ عطف على التحسين   سر
القدر اي حكمة مثل الحكمة في كون الصلوات خمسا والحكمة في كون هذا
فقيرا وهذا غنيا وهذا عالما وهذا جاهلا هل هذا هو المراد بسر القدر
والنبي عليه الصلاة والسلام لم يخرج من الدنيا حتى اطلعه الله على
جميع ذلك ونحن في الاخرة نفهم سر الشرايع   والله سبحانه وتعالى
الخ هذا من كلام المولى   المرجئة سموا بذلك لارجايهم المعصية
اي تاخيرهم اياها عن الاعتبار اي انهم قالوا انها لا تعتبر من حيث انه
لا يترتب على فعلها عذاب   ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين اي
وتعريف المسند اليه يقتضي الحصر كقولهم الكرم في العرب وبهذا يتم لهم
احتجاجهم فلابد منه   تمواي فالخزي الان خاص بالكافرين
انا قد اوحي الينا ان العذاب على من كذب وتولى اي ان كل عذاب لا يكون
الا لمن كذب وتولى وح فمرتكب الكبيرة لا يعذب   سالهم خزنتها
الاية بيني قالوا بلى قد جانا نذير فكذبنا فدل هذا على ان كل من دخل
النار فهو مكذب ومقتضاه ان من لم يكن مكذبا فلا يدخل النار
فوجب ان يخص بالكافر اي وهو الذي يتحقق فيه هذا المعنى الجاري
على المبالغة فيخرج كفر النعم والحاصل ان المومن العاصي لا يصدق
عليه كفور لان صيغة المبالغة لا تنصرف الا للجاحد وهو الكافر
بالفعل ولو عبر بصيغة اسم الفاعل بان قيل وهل يجازى الا الكافر
لا احتمل الكافر بالنعمة   لا يقال الخ هذا السوال يرد على المرجية
توجه الم طلب تقريره ودفعهم اياه   يعارض اي يعارض ما ذكر
من الايات على وجه الاستدلال بها قوله تعالى من يعمل الخ او المراد يعارض
اي يعارض الاستدلال بالايات السابقة لان الايات السابقة تقتضي

ان العذاب خاص بالكافرين وهذه الاية تقتضي حصوله لكل من الكافرين
وعصاة المومنين وحيث كانت هذه الاية معارضة لما استدلوا به سقط
احتجاجهم بتلك الايات لانا نقول اي على لسانهم وحاصله ان قول من جعل
سوا الاية ابه وعيد والايات المتقدمة ابه وعد باعتبار المومنين لا افادتها
بالمفهوم عدم تعذيبهم واذا تعارضا فقدمت اية الوعد فصح احتجاجهم
بها لان رحمته تعالى وجه لترجيح اية الوعد على اي الوعيد وبقوله
تعالى اي واحتجوا ايضا بقوله تعالى فهو عطف على قوله السابق فهو من
جملة ما احتجوا به وانت خبير بان السوال المتقدم وارد على جميع ما احتجوا
به فكان الاولى تاخيره عن الجميع لان الايات المخصصة للعذاب بالكافر
اي التي جعلت العذاب خاصا بالكافر مرادها اي مراد الايات
والاسناد مجازي وخزي خاص اي وليست باقية على عمومها لكل
عذاب لقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشا
فقد اثبت ان ارباب الكبائر غير المشركين تحت المشيئة ان شا غفر لهم
وان شا عاقبهم بعقاب اخر غير عقاب الكفر ولا خفا ان ذلك اي
الذي يقتضي الخلود فهو عام اي لصدقه بكل مومن مرتكب
للكبيرة اراد الله نفوذ الوعيد فيه اولا يقبل التخصيص اي بان يخرج
منه من اراد الله نفوذ الوعيد فيه من مرتكبي الكبائر ونحو فلا يصح
استدلال المرجئة به ان المراد خص العصاة الخ اي وليس المراد حقيقتها
من التبشير والمعنى توبوا فانكم اذا تبتم يغفر لكم المولى ذنوبكم جميعها
ثابت اي لاخبار الشارع بوقوعه حسن اي لا يلحق المولى لوم في ايصاله
لكل من الكافر والمومن العاصي وايضا فهو ليس دايم الخ اردفه لفظة
ايضا مراعاة لمنع الاستثنا قبل وان لا يقنطوا اي العصاة من رحمة
الله وقوله بموافقته اي بسبب وقوع الذنب وقوله حتى يغيرهم ذلك اي
القنوط في الامرين اي اللذين هما عدم الدوام وعدم الشمول وحاصله
ان العاصي على تقدير وقوع العذاب له فعذابه غير دايم خلافا للمعتزلة
فانهم يقولون انه دايم وان كان عذابه دون عذاب الكفر والعذاب
لا يلحق جميع عصاة المومنين عفونا النبوة عفوه عن كثير خلافا للمعتزلة
القايلين

القايلين بشموله لهم اهل الحق واهل السنة المطلق للتفسير باجماع
اي من اهل السنة والمعتزلة وكذا ايضا فيما بعد وصاحب كباير فقط
اي جنس الكباير الصادق بالكبيرة الواحدة فاكثر ولا يشترط الكثير
كما يوهمه الجمع فان مذهب اهل الحق ان من اتى بكبيرة واحدة غير تايب
منها فهو في مشيئة الله وما جرى عليه المص من التقسيم فهو جار على
المشهور من ان الذنوب صغاير وكباير لا على القول بان كل ما عصي الله به
فهو كبيرة والقسمان الاولان وهما صاحب الصغاير وصاحب الكباير
الذي تاب منها وربما تكون بعد اهوال اي وربما تكون الجنة بعد
اهوال وليست هذه الاهوال من باب الوعيد وذلك كالعرض والحساب
فانهما اهوال وليسا من الوعيد ثم يغفر الله عطف على اهوال اي
بعد اهوال وغفران مع اجماعهم على نفوذ الوعيد في بعضهم اي لاجل
ان يتحقق بذلك صدق الوعيد وظاهر العبارة يتناول الكباير والصغاير
انه نوع من انواع المعاصي الانسب ان لو قال من انواع العصاة فالظلمة
نوع من انواع العصاة والزناة نوع من انواع العصاة واكلة الربا نوع
من انواع العصاة وهكذا شفاعات اخرى اي كشفاعته العظمى التي
لتعجيل الحساب وراحة الناس من هول الموقف وهذه خاصة به وشفاعته
في جماعة يدخلون الجنة بغير حساب وشفاعته لقوم في زيادة الدرجات
وشفاعته في قوم استوجبوا النار حتى لا يدخلوها اصلا وشفاعته
في جماعة دخلوا النار ان يخرجوا منها وشفاعته في من مات من المومنين
بالحرمين وشفاعته لمن زاره او زار محتسبا وشفاعته لعمه في اخراجه من
غمرات النار الى ضحضاح يصل لكعبيه وشفاعته لمن اجاب المؤذن ثم
سال له عليه الصلاة والسلام الوسيلة وشفاعته في اهل بيته ان لا يدخل احد
منهم النار الى غير ذلك مما ذكر في كتب الحديث في الوعيد الاول هو الطايفة
السابقة من الخيل او من البقر استعاره الشارح للطايفة الاولى من الناس وقوله
الاول وصف كاشف حوضين قبل وبعد اي وهل الحوض خاص بسيدنا
محمد او لكل نبي حوض ترده امته او لكل نبي حوض الا صالح فحوضه ضرع
ناقته اقوال ثلاثة واختلف في من ينفذ الخ لا نزاع في ان المومن الطايع

ياخذ كتابه بيمينه وان الكافر ياخذه بشماله وقيل بالوقف والمص اقتصر على
قولين وترك الثالث هل ياخذ كتابه بيمينه اي وهو المعتمد قيل
ياخذه بشماله والقول الثالث الوقف وهو ما اشار له بقوله او امره موقوف
الخ وهو اقرب اي لان هذه المباحث لا تدرك بالقياس فاذا لم يرد نص
تعين الوقف ان اصول الاحكام المراد بالاصول الادلة والمراد بالاحكام
هنا الاحكام الخمسة التي هي الوجوب والندب والاباحة والكراهة والتحريم
ويصح ان يراد بالاحكام النسب التامة وكانه قال اعلم ان ادلة الاحكام اربعة هنا
الكتاب وما عطف عليه وقدم الكتاب لانه الاصل فيها واتبعه بالسنة
لانها تبينه مع ان ما بعدها مرجعه اليها في الجملة الكتاب الخ ظاهره ان
اصول الحكم محصورة في الاربع المذكورة وليس كذلك بل ثم خامس وهو
الاستدلال وهو كما قال في جمع الجوامع دليل ليس بنص اي من كتاب ولا سنة
ولا اجماع فيدخل فيه القياس الاقتراني والاستثنائي وقياس العكس
وقولنا الدليل يقتضي ان لا يكون الامر كذا او خولف في كذا لمعنى مفقود
في صورة النزاع فيبقى على الاصل وكذا قولنا انتفى الحكم لانتفاء مدركه
او لوجود مانع او لفقد شرط وكذا قولنا وجد الحكم لوجود المقتضي على
خلاف في هذه الثلاثة واتباع الخ مبتدا خبره قوله نجاة وانما كسر
نجاة لان قوله واقتفا الخ عطف على ما قبله مرادف واقتفا اثار
اي واتباع اثار السلف الصالح وهو جمع اثر والمراد به هنا ما نقل عنهم
وافضل الناس بعد نبينا الخ هذه مسئلة اعتقادية فكان المناسب
تقديمها على قوله واعلم الخ لكنه قصد ختم كتابه بمسئلة الصحابة رضي الله
عنهم ليكون من باب ختامه مسك وانظر هذه العبارة فانها توهم
خلاف المقصود في الخارج اذ المقصود افضلية من ذكر على الناس بعد
الانبيا والمناسب التعبير بما يوذن بذلك وعن من قبلهما اي ورضي
عن من قبلهما اعني ابو بكر وعمر عدول اي من لابس منهم الفتنة ومن
لم يلابسها خلافا لمن قال كلهم عدول من قبل قتل عثمان وخلافا لمن قال
كلهم عدول الا من قاتل عليا بايهم اقتديتم اهتديتم هذا حديث
اتى به سندا لقوله كلهم عدول واية للرد على المخالف . حبهم اي بسبب
حبهم



حبهم والمراد بالنفع ما يشمل التوفيق في دار الدنيا للطاعات وحصول الثواب
في الاخرة واتى بهذه الجملة الدعائية في قالب الماضي للتفاول والرغبة
في الوقوع فكانه للرغبة في مضمونها نزله منزلة الواقع بالفعل وعبر عنه
بالماضي والنون للمشاركة بمن دعا لهم الشيخ بذلك وبا في في الجملتين بمعنى
ما في الاولى وما جرى عليه من الاسلوب مناسب اذ مضمون كل جملة كالسبب
فيما يليه امين هو اسم فعل امر معناه استجب ولم يبن على السكون
الذي هو الاصل في المبنيات لسكون ما قبل اخره وخصت الحركة بالفتحة
لخفتها والرمز للمذهب والحق عند واضافتها للضمير بيانية او على معنى من
فهذه عقيدة الخ الاشارة للمولف الذي جرى عليه كلام الشارح واشار
المص بذلك لبيان اسم ذلك المولف وما اشتمل عليه من تلقيبه بالكبرى فهو ليس
من وضع المص ولتضمنه معتقد اهل الايمان لقبها المص عقيدة اهل
التوحيد والمراد باهل التوحيد المومنون ثم اتبع المص لقبها باوصاف
تظهر عظم شانها فقال المخرجة الخ المخرجة الخ اي لاجل ما انطوت
عليه من العقايد المصحوبة ببراهينها واضافة ظلمات للجهل من اضافة
المشبه به للمشبه والمقلد عطف خاص على عام المرغمة اسم فاعل من
الارغام وهو الالصاق بالتراب يقال ارغم الله انف فلان اي الصقه
بالرغام اي التراب اي الملصقة لانف كل مبتدع في التراب اي المذلة له
بسبب غلبته والخامه وانقطاع حجته والمبتدع كالقدري والمرجي وغيرهم
ممن تضمن هذا الكتاب الرد عليهم والخامهم وابطال مذاهبهم وتزييف
ادلتهم بعون الله اي باعانته عبيدا اي معاندا لاهل السنة ومخالفا
لهم ان ينفع بها اي جميع المسلمين او جميع احبابه او تلامذته او اخوانه
فحذف المفعول للعموم او لتذهب نفس السامع الى كل طريق امكن وعبر
بالمضارع لتجدد النفع واستمراره والباء في قوله ينفع بها للسببية
في وقوله يشرح بها سببية بطوله بفتح الطاء المهملة وسكون الواو
الفضل وقد يطلق على القدرة فان قصد الاول كان تفننا في التعبير دفعا
للثقل الحاصل بتكرار اللفظ وان قصد الثاني كان تاسيسا وهو فتح حمل
كلا من الفضل والطول على ما هو انسب به وصلى الله الخ لما كان النبي

هي الواسطة العظمي في كل خير وصل الينا ناسب ان يصلي عليه معافاة له
والنبي هو الذي ينزع اليه عن الشدايد والمولي هو الناصر ولما كان المفزع
عن الشدايد مقدما علي النصرة ناسب تقديم النبي علي المولي عدد متعلق
علي انه مفعول مطلق واختلف هل يحصل للمجري هذه الصلاة ثواب هذا
العدد اي ثواب عدد كل فرد من الذاكرين ومن الغافلين او يعطي ثواب
صلاة واحدة والذي حققه انه يعطي ثواب صلاة مع زيادة الكثير من
الثواب لكن دون العدد المذكور لا انه يعطي ثوابا بعدد كل فرد ولا ثواب صلاة
واحدة فقط من غير زيادة ثواب علي ذلك واعلم ان الذاكرين لله اكثر من
الذاكرين للنبي والغافلين عن ذكر النبي اكثر من الغافلين عن ذكر الله وحينئذ
فكان الاحسن ان يقول وغفل عن ذكره وذكرك الغافلون ورضي
الله اي الله ارض عنهم اي الصحابة فالجملة خبرية لفظا انشائية معني
والحمد لله الخ ختم كتابه بالحمد لله رب العالمين طلبا لمشاكلة اهل
الرضوان قال تعالي واخر دعواهم ان الحمد لله رب العالمين الاحكام
الشرعية نسبة للشرع بمعني الشارع وح فلم يتحد المنسوب والمنسوب اليه
ويصح نسبة الاحكام للشرع حقيقة ويكون فيه نسبة الشي لنفسه مبالغة فيه
اشارة الي انه لم يكن هناك شي اعلا منه ينسب اليه حتي انه نسب الي نفسه
خطاب الله كلام الله المخاطب به المتعلق بافعال المكلفين الاولي
اسقاط ذلك لانه يصير الحد غير جامع مع خروج الخطاب المتعلق بفعل
الواحد كخصايصه صلي الله عليه وسلم ويرد عليه ايضا بان الخطاب يشمل
خطاب التكليف وخطاب الوضع والثاني قد يتعلق بفعل غير المكلف كالصبي
ويتعلق بما ليس بفعل اصلا كالزوال والحيض اهـ بالاقتضا اي الملابسة
فهي متعلقة بخطاب الله اي الملتبس بالاقتضا اي الطلب مني للناس
العلي بجزئياته فالايجاب جزي اعتباري للخطاب وكذا التحريم والندب
والكراهة او الوضع عطف علي الاقتضا اي خطاب الله الملتبس بالاقتضا
او بالوضع الاباحة اي وهي الاذن في الفعل والترك علي حد سوا
والوضع عبارة عن الحكم علي الشي الخ لما كان الوضع من اطراف التعريف توجه
للكلام عليه وقوله عبارة عن الحكم فيه تسامح وكان الاولي ان يقول عبارة عن

جعل الشي

جعل الشي سببا لاحد الاحكام الخمسة او شرطا فيه او مانعا منه لاحد الاحكام
الخمسة اعني انواع الاقتضا الاربعة مع الاباحة والمراد به القران لما صدر
بذكر القران لم يحتج لزيادة قيد الاعجاز ليخرج الاحاديث القدسية نحو انا عند
ظن عبدي بي وانما لم يحتج لانها لا يصدق عليها القران لان القران هو اللفظ
المنزل علي محمد للاعجاز بسورة منه المتعبد بتلاوته والقران والكتاب
مترادفان وما ذكره الشارح تفسير لفظي لاشهرية القران والمراد بها هنا
ما صدر منه اي من الاقوال التي ليست متلوة واما المتلو فهو القران
السابق فكل ما ليس بقران فهو غير متلو فالاحاديث القدسية من السنة
كغيرها وقوله ما ليس بمتلو اي بمتعبد بتلاوته كهذا افرض وهذا سنة
وهذا ابوه الي غيره ذلك ولا يخفي ما في التعريف لصدقه علي الفعل الجبلي
ونحن لسنا متعبدين به اتفاق المجتهدين الخ هذا الحد شامل لصدقه
علي اتفاق المجتهدين في عصره صلي الله عليه وسلم علي امر مع ان هذا ليس
بحجة اذ اتفاقهم انما يعتبر ويكون حجة اذا وقع بعد موته واما في حال حياته
فالحجة اقواله وافعاله وفهم من تعبيره بالاتفاق انه لابد من اثنين فاكثر
اذ هذا اقل ما يتحقق فيه الاتفاق ولا يشترط الجمع بل لو لم يكن في العصر الا اثنان
كان اتفاقهما اجماعا وح فيحمل الجمع في كلام المص علي ما فوق الواحد ولا يتصور
الاتفاق من واحد في عصر اي في اي عصر كان ولا يختص بعصر الصحابة
علي الصحيح وعلي اي امر كان سواء كان اثباتا او نفيا وسواء كان شرعيا
او لغويا او عرفيا ومن يري انه لا ينعقد اي الاجماع الذي هو حجة
وقوله الي انقراض اي اتفاقا مستمرا الي انقراض العصر مزيده الخ اي لان
التعريف جار علي الاجماع الذي هو حجة لثبوت الاحكام وهو قبل انقراض
العصر ليس بحجة عند ذلك القايل فوجبت تلك الزيادة ليكون التعريف مطردا
مانعا والحاصل انه وقع النزاع بين الاصوليين في اشتراط انقراض العصر
في انعقاد الاجماع فذهب المحققون الي انه لا يشترط بل متي اتفق كلمة
اهل العصر علي امر كان ذلك اجماعا وعلي هذا لو رجع احد منهم قبل انقراض
الجميع او نشا غيرهم في عصرهم وبلغ درجة الاجتهاد فخالفهم لم يقدح ذلك
في اجماعهم وذهب اخرون الي انه يشترط وانه لو رجع واحد منهم قبل

الانقراض او نشا غيرهم قبل الانقراض بطل الان هولا اختلفوا هل يشترط
انقراض كلهم او غالبهم او علمايهم اقوال فاذا بنينا علي القول الاول وهو عدم
الاشتراط فلا زيادة في الحد علي ما مر وان بنينا علي الثاني فلا بد ان يزيد في التعريف
الي انقراض العصر ليخرج ما اذا رجع بعضهم او نشا غيرهم وخالفهم كما مر
ومن يري ان الاجماع لا مفهوم ان من يري انعقاد الاجماع او لم يجوز وقوعه
فلا يزيد ذلك وتوضيح المقام ان عندنا مسالتين الاولي ما اذا اختلف اهل
العصر الاول في امر علي قولين واتفق اهل العصر الثاني علي احدهما بعد
ما استقر خلافهم ففي تلك المسالة اقوال ثلاثة الاول الجواز والثاني المنع
والثالث المنع ان طال زمان الخلاف المسالة الثانية اذا وقع الاتفاق من
اهل عصر المختلفين علي احد القولين ففيه ايضا ثلاثة اقوال المنع مطلقا للامدي
الجواز مطلقا للرازي الثالث التفصيل وهو الجواز ان كان مستند الاولين
ظنيا والمنع ان كان قطعيا وهذا الخلاف انما هو اذا لم يشترط انقراض العصر
اما ان اشترط فهو جايز قطعا اذا علمت هذا تعلم ان من يجوز مطلقا
لا يحتاج لزيادة في التعريف ومن يمنع مطلقا يحتاج لزيادة لم يسبقه خلاف مجتهد
مستقر ومن يفصل يحتاج لزيادة لم يسبقه خلاف مجتهد مستقر او سنده في
الظني و في المسالة الاولي او بلا طول زمان   لا ينعقد مع سبق الخ اي لا ينعقد
اذا وقع مع سبق الخ وقوله وجوز وقوعه اي والحال انه يجوز وقوعه عقلا
وجوز وقوعه فاعل جوز من يري ان الاجماع لا ينعقد والضمير في وقوعه
عايد علي الاجماع مع سبق خلاف مستقر   خلاف مجتهد مستقر لفظ مستقر
بالرفع نعت لخلاف وانما قيد الخلاف بالاستقرار لانه قبل ان يستقر يجوز الاتفاق
علي احد القولين فان الصحابة اجمعوا علي قول الصديق بقتال اهل الردة بعد
خلافهم من غير استقرار وعلي دفنه صلي الله عليه وسلم في بيت عايشة
بعد خلافهم من غير استقرار وحذف لفظ مجتهد من الاول لدلالة هذا عليه
فهو من الحذف من الاول لدلالة الاخر   مساواة فرع الخ انت خبير
بان ما جري عليه المص هو سبب القياس وثمرته هو حمل مجهول علي معلوم
لمساواته في علة حكمه   لا انه عين مقدماته هذا اشار لمضمون قوله ليس
كل قياس معتبر الخ ومقدمات القياس ما يتوقف عليها منها حكم الاصل
وكونه

وكونه معللا وان العلة كذا او وجودها في الاصل ووجودها في الفرع وعدم
معارض في الاصل وعدم معارض في الفرع وما انتفت مقدماته كثر الغلط
فيه   وكثرة الغلط فيه من عطف المسبب علي السبب   وانما مراده الخ
جواب عن ما يقال قولكم والعلم المتكفل الخ يقتضي ان محل هذه المسالة
في الاصول خارجه ذكرها هنا   او العقل اراد به القوة وقوله المستنبط
بصيغة اسم الفاعل وقوله منه اي من العقل ويصح ان يراد بالعقل الدليل
العقلي وعلي هذا فالمستنبط بصيغة اسم المفعول   التي لا يشهد لها
اصل الخ هذا وصف مخصص للبدع احترز به عن البدع المستحسنة التي
تشهد لها اصول الشريعة ومن ثم كانت مستحسنة وذلك كالبدع التي اقتضت
قواعد الشرع وجوبها كجمع القران وتدوين المذاهب ونوبها كتحلي العلما بالملابس
الفاخرة لاجل اهابتهم والاخذ عنهم وكذلك اتخاذ الحاجب للقاضي والامير
لاجل اهابته ووقوعه في النفس فان هذا اما واجب او مندوب فتحصل
ان البدعة اما مذمومة او مستحسنة فالاولي ما لم يكن في عهد الصحابة
ولا التابعين ولكن دل عليه الدليل الشرعي من كتاب او سنة او اجماع او
قياس او استحسان قال السعد ومن الجهلة من يجعل كل امر لم يكن في زمن
الصحابة بدعة مذمومة وان لم يقم دليل علي قبحه تمسكا بقوله عليه الصلاة
والسلام اياكم ومحدثات الامور ولا يعلمون ان المراد بذلك هو ان يجعل في
الدين ما ليس منه   الي ما كان عليه السلف الصالح ينبغي ان يراد بهم
القرون الثلاثة التي شهد لهم النبي صلي الله عليه وسلم بالخيرية حيث
قال خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم   والصحابة
كلهم عدول اي ما لم يطرا قادح   ان كل الخ بدل من قوله الذي وفي
نسخة وان كل بالواو وعليها فالعطف تفسيري   لا يبحث عن عدالته
اي لانهم محمولون علي العدالة حتي يظهر قادح بخلاف غيرهم فانه لا يحمل
علي العدالة عند جهل الحال وقوله عرف اي حاله او لم يعرف حاله بان كان
مجهولا   ودليلهم اي دليل الجمهور والمحققين   وكذلك جعلناكم
الخ فيه ان الكلام في الصحابة والخطاب في الاية للامة بتمامها وكذا يقال
في الاية التي بعد   لو انفق احدكم الخ الحاصل انه وقع بين خالد

ابن الوليد وابي عبيدة نزاع وقد ادى في الكلام فقال عليه السلام لخالد لم تؤذي
لي وح فالمعنى بالمدح هم الصحابة السابقون كابي عبيدة فالمزية لبعضهم
فلا يكون في ذلك دليل لمدعي الا ان يقال اذا كان لا يبلغهم من حصلت له
الصحبة وانما فاته السبق فكيف من لم يحصل له الصحبة بالكلية ولا نصيفه
بالمبالغة في النصف وفي المسئلة اي مسئلة عدالة الصحابة اقوال
منها انه يبحث عن عدالتهم كغيرهم الا من يكون ظاهر العدالة او مقطوعا بها
كالشيخين ومنها انهم عدول الى قتل عثمان ويبحث عن عدالتهم بعد قتله
لوقوع الفتن بينهم ومنها انهم عدول الا من خرج على علي وقاتله
والذي عليه الكتاب والسنة لان ظاهرهما ليطابق ما سبق كلهم عدول
من غير تفصيل اي بين من بقي الى قتل عثمان وغيره وبين من قاتل عليا وغيره
فان قلت اي فرق بين اول هذه الاقوال وبين القول المشهور فانه تقدم
فيه ايضا ان من وقعت منه جرحة منهم كالمكثرين قلت الفرق بين البحث
عن حالهم وعدمه فعلى المشهور يحملون على العدالة سواء كان معروفا بها او
مجهولا حاله وعلى القول الاول من هذه الاقوال المجهول حاله منهم لا بد ان يبحث
عنه ولا يحمل على العدالة كغيره والصحابي نسبة للصحابة وانما نسب للجمع
لاختصاص هذا الجمع باصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى صار
كالعلم بالغلبة عليهم رض فقد اشبه هذا الجمع المفرد من اجتمع اي يقظة
اذ هو المتبادر عند الاطلاق وعبر باجتمع دون راى ليدخل العميان كابن
ام مكتوم في حياته خرج من راه يقظة من الصالحين بعد وفاته ثم
مات مومنا اعترض بانه يقتضي انه لا يطلق على من اجتمع به مومنا في حياته
صحابي حتى يموت مومنا وليس كذلك فالمناسب اسقاط هذا القيد اذ المراد
تعريف من يقال له صحابي في الحال وانما يحتاج لذلك اذا اردنا الصحابي عند الله
وفي المال ويلزم عليه ان لا يسمى احد ممن اجتمع به مومنا في حال حياته صحابيا
لعدم تيقن موته مومنا الا في المشهود لهم بالجنة وذلك باطل ويصدق ايضا
على من ارتد منهم ثم تاب ومات مومنا وليس كذلك وان لم يرو عنه
بفتح اليا وكسر الواو ويقال روى عنه الحديث يرويه وان لم يطل هو بضم
اليا وكسر الطا من الاطالة لا من الطول اي وان لم يطل اجتماعه به لانه
يخرج عنه

يخرج عنه اي عن تعريف ابن الحاجب حيث عبر بالرؤية فيكون التعريف فاسد العكس
اي غير جامع وهو اوجه الاحسنية وانت خبير بان ما اوجب الاحسنية يقتضي
فساد المقابل الذي هو تعريف ابن الحاجب فكان الاولى ان يعبر بالصواب بدل
احسن الا ان يقال المراد بالرؤية في كلام ابن الحاجب الاجتماع لا الرؤية البصرية واطلاق
الرؤية على الاجتماع شائع في العرف حتى صار حقيقة عرفية يقال هل رايت السلطان
اي اجتمعت معه ويقال ارايت ان راك اي اجتمع معك بالنسبة اليه اي بالنسبة
لاجتماعه وفي قوله مع اشتراطه ذلك اي الطول في الصاحب وان كان لحظة
اي وان كان الاجتماع مقدار لحظة من الزمان مفردة اي واحدة تفرق من
الفرق اي تخفى وتغيب انوار الاوليا كالاصابع في الكف اي ولم يثبت ان
بعض الاصابع افضل من بعض الخطابية بفتح الخا والطا المشددة قوم من
الرافضة نسبة لكبيرهم ابي الخطاب كان يامرهم بشهادة الزور على من خالفهم
ومن ثم كان مالك وغيره من الايمة لا يقبلون روايتهم ولو قبلوا رواية اهل
الاهوا غيرهم ولا عبرة بقول اهل التشيع الاولى التشيع لاجل اضافة
اهل ولاجل عطف البدع وعطف البدع على التشيع عطف عام على خاص اصحابنا
اي البغداديون من اهل السنة وليس المراد باصحابه اهل السنة عموما بدليل
قوله واختلف فيما بين عثمان الخ ثم اهل بيعة الرضوان وهم الذين بايعوه
عليه الصلاة والسلام تحت الشجرة في الحديبية حين صده المشركون عن دخول
مكة للعمرة وهو في الحديبية ومن ثم له مزية عطف على قوله ثم اهل بيعة
الرضوان وقوله من اهل العقبتين بيان لمن له مزية وقوله من الانصار حال من
اهل العقبتين ومفاده ان اهل بيعة الرضوان ومن له مزية في مرتبة واحدة
وحاصله ان النبي قدم عليه من المدينة وهو في مكة قبل الهجرة ستة انفار
فتبايعوا معه على النصر عند عقبة منى ثم في العام الثاني قدم عليه ايضا اثنا عشر
فتبايعوا معه عند العقبة المذكورة وفي العام الثالث وهو عام الهجرة قدم
عليه نحو المائة من المدينة فتبايعوا معه وتحالفوا معه على نصرة عند العقبة
المذكورة فالمراد من الانصار الذين هم اهل المدينة وانظر لم قال الشيخ من اهل
العقبتين ولم يقل من اهل العقبات اللهم الا ان يقال ان عقبة منى متعددة
فالمبايعة مع فرقتين كانت عند عقبة والمبايعة مع الفرقة الثالثة كانت

هنا عنه اخ   وكذلك السابقون ظاهره انهم في مرتبة اهل بيعة الرضوان
وانهم مساوون لهم في الفضل وهذا ظاهر على القول الاول فيهم   بالوقف اي لا يجزم
بتفضيل احدهما على الاخر   فقيل له اي لمالك في المدونة وفي الكلام تقديم وتاخير
اي ففي المدونة قيل لمالك من افضل الناس الخ اي ففي المدونة ان ابن القاسم قال
لمالك من افضل الناس الخ   او في ذلك شك الهمزة للاستفهام الانكاري
والواو مفتوحة وهي للعطف اي ولا شك في ذلك   ولابي المعالي هو امام
الحرمين وقوله قريب منه اي كلام قريب مما قاله مالك وهذا اخر كلام القاضي
عياض في الاكمال   كان شيخنا الفهري المراد بالفهري هنا الامام ابو بكر
الطرطوشي الاندلسي نزيل سكندرية والمدفون بها وليس المراد به ابن
التلمساني لانه متاخر عن ابن العربي   يقدم عمر كثيرا اي يعظمه ويبجله ويعترف
له بالفضل العظيم والفخر الجسيم وليس المراد انه كان يقدمه ويفضله على
عثمان وعلي وغيرهما والا لم تكن لفائدة اذ كذلك جميع اهل السنة
ويرحم الله هذا من كلام اللص   بل غاب عنه اي وجه النظر اي النظر الوجيه
الصواب   من غير مدافع بكسر الفاء اي منازع يدافع في ذلك   ثم اختلف
في تاويل وقف مالك الاولى اسقاط تاويل لان بعض الاطراف من الخلاف
لا تاويل فيه   هو وقف على ظاهره اي انه وقف حيرة بمعنى انه تردد وتحير
في ايهما افضل لتعارض الادلة عنده   وقيل هو اي مالك راجع اي عن
الوقف للقول الاول وهذا الكلام بمنزلة الاعتراض بين القول الاول الذي
يقول ان الوقف على ظاهره وهو وقف الحيرة وبين القول الثاني وهو ان وقفه
انما كان لما وقع من الاختلاف والتعصب لانه لا يقول بالقول الاول
وصار حاصل القولين في وقف مالك ان الوقف الصادر منه قيل وقف حقيقة
بمعنى التردد في الافضل لتعارض الادلة وقيل معنى الوقف الامساك عن التصريح
بما هو الحق مع معرفته لمقتضي   ويحتمل وقفه الخ حاصله انه لما وقع خاف
من الفتنة وستر بالوقف اي بالامساك عن التصريح بما هو الحق وان كان
في نفس الامر يقول بتفضيل عثمان على علي لمعرفته للحق   من يقتدي به البنا
وفاعل ضمير يعود على مالك ومن وافقه على اشياخه ويحتمل ان وقف مالك
وقف الاشياخ الذين يقتدي بهم مالك مما وقع من الاختلاف وقوله انه

الخ ان

الخ ان ومعمولاها مفعول ليحتمل وضميرانه للحال والشان وقوله لما اي لاجل
ما وقع الخ   بسبب قوله بالتفضيل بينهما اي بتفضيل عثمان على علي ورجوعه
عن الوقف وقوله وطلبته اي ان طلبته فهو على تقدير ان اي طلب العلوية منه
ان يقول بافضلية علي على عثمان حيث امتحن عند محنته   حتى امتحن اي
بالسجن وضرب بالسياط ثلاثين سوطا فازيد واختلف في الزايد على الثلاثين
الى المائة وصارت يداه لا يقدر على رفعهما ولا على تحريك ثوبه بهما واختلف في
سبب ذلك فقيل ان والي المدينة جعفر بن سليمان نهى الامام ان يحدث انه
ليس على المكره طلاق فخالفه وحدث بذلك وقيل ان الذي نهاه ابو جعفر المنصور
وقيل ان سبب الامتحان ان جماعة من العلوية سالوه من الافضل عثمان او علي
ففضل عثمان فامروه بالرجوع عن ذلك والقول بتفضيل علي فابى فضربوه
فقول الشارح حين امتحن اي ضرب بناء على القول الاخير   وذلك اي كثرة الثواب
ورفع الدرجات وقوله ولا يستدل عليه اي على ما ذكر من كثرة الثواب ورفع الدرجات
والى بهذا دفعا لما يقال وقوله اذ قد تكون اي الثواب   من الكثير الظاهر
الانس مما هو كثير ظاهر   وان كانت الخ جملة حالية اي لا يستدل على كثرة الثواب
بكثرة الطاعات الظاهرة والحال ان الاعمال الظاهرة محل لغلبة الظن بالتفضيل
والى هذا يشير الخ اي والى كونه قطعيا يشير الخ   اجتهادية اي مما ينتجه الاجتهاد
من غير تعيين النظر فيها   لو ترك الخ اي لانه لو ترك احد النظر فيها لم ياثم اي
كما هو شان مسائل الاجتهاد   في الظاهر والباطن التفضيل في الظاهر
يرجع لكثرة الطاعات والتفضيل في الباطن لكثرة الثواب وعلو الدرجات
فكان المناسب للشارح ان يقدم قوله واختلف هل التفضيل الخ على قوله سابقا
ومعنى الخ ويرتب ما تقدم من قوله ومعنى التفضيل الخ على القول بان التفضيل
في الباطن لان التفضيل في الباطن هو المناسب لانه يجري عليه المعنى
السابق من كون التفضيل كثرة الثواب ورفع الدرجات   او في الظاهر فقط
اي واما في الباطن فلا يعلمه الا الله   نص كلا من القولين هكذا في بعض
النسخ بالنون والصاد المشددة بمعنى ان القاضي نص على كل من القولين
واحتج له اي ذكر كلا من القولين وذكر ما يقويه فقال نصه ونص عليه
فهو منصوص ومنصوص عليه بمعنى واحد فقط واحتج له على ما قبله

مغاير ولما كان هذا يوهم ان الفاضل ارتضي كلا من القولين دفع هذا التوهم
بقوله وتعويله الخ وفي بعض النسخ نصر كلا من القولين اي ذكر لكل قولا ما يتقوى
به وينصره وعلى هذه النسخة فقوله واحتج له عطف تفسير على ما قبله وتعويله
اي الفاضل على ان التفضيل في الظاهر فقط اي على القول بذلك لانه اي
التفضيل قد يكون في الباطن اي في نفس الامر وذلك بكثرة الثواب
وعلو الدرجات وقد يكون على خلاف ما عهدنا بان كان عمله في الظاهر قليلا افضل
من بقي بعده هذا فيما سوي الخلفا الاربعة لانه لم يمت احد منهم في حال حياة النبي
ويبعد ان يقصد به العموم للاحاديث الواردة في تفضيل الخلفا وتزكيته اي
النبي فالمصدر مضاف للفاعل وفي نسخة وتزكية بعضهم من غير ضمير فالمصدر
مضاف للمفعول مع حذف الفاعل على هولا اي هولا فعلى بمعنى اللام وعبر
بعلى لتضمين شاهد معنى مراقب واختلف فيما بين عايشة وفاطمة فقال
بعضهم ان فاطمة افضل من عايشة ومن غيرها ممن تاعصرها ومن بعدهن
لقوله عليه السلام في شانها انها سيدة نسا العالمين الا مريم وقال بعضهم
عايشة افضل لقوله عليه الصلاة والسلام فضل عايشة على النسا كفضل
الثريد على سائر الطعام وفصل بعضهم فقال عايشة افضل من حيث انها زوجته
وفاطمة افضل من حيث انها بضعة وحكي بعضهم الاجماع على افضلية فاطمة
من عايشة وان الخلاف انما هو بين عايشة وخديجة واتفقوا على ان فاطمة
افضل من اخوتها لانهم ماتوا في حياته صلى الله عليه وسلم فهم في ميزانه
لانهم ذريته واما فاطمة فقد مات النبي صلى الله عليه وسلم في حياتها
فهو في ميزانها لانه ابوها من هذا التعليق اي الذي هو شرح اهل
عقيدة اهل التوحيد فنسال سبحانه ان يختم لنا اي اختم كتابه بالدعا
لان الدعا والتضرع الى الله واظهار الفاقة والمسكنة بين يديه هو مخ العبادة
ولبها ولب الشي اشرف ما فيه فهو قد ختم كتابه حينئذ بما هو المقصود
من كل العبادات والاعمال بالخواتم بالايمان هو تصديق القلب بما علم
مجي الرسول به ضرورة مع عدم الاباية من النطق واما الاسلام هو
الانقياد لاعمال الطاعات والمغفرة عطف على ان يختم وقوله بلا محنة الخ
المحنة باعتبار الدنيا الدواهي المهلكات و باعتبار الاخرة ما يجوز ان

يمتحنا



يمتحنا الله به فيها كان يقول ادخلوا النار فان امتثلنا ادخلنا الجنة والا فلا
وان يتوبنا اي يسكننا على كل من يتفاتح هذا الشرح دعا لمن يتعاطى
هذا التاليف واصله وهو المتن وان كان داخلا في عموم الاخوة والاحبة سابقا
اهتماما بشانه والمولى جدير بان يقبل دعاه وحقيق بان يستجاب سواله
فانه كان من الاكابر الاوليا وايضا كما من المولى الكريم عليه بان اعطاه ما طلب
من اتمام هذا التاليف كذلك المولى جدير بان يعطيه بمحض فضله كل ما سال
لان الكريم اذا فتح باب العطا والكرم لشخص فلا نهاية لما يمنحه ولا غاية
لذلك اواصله المراد به المتن بخواتم السعدا اي وهو الموت على الايمان
وما يترتب عليه من دخول الجنان والنظر لوجه الكريم المنان ويشرح صدره
اي يوسع قلبه اي يهيئه لقبول العلوم والمعارف ويزكي اي يطهر فعله
من الادناس المعنوية بان يجعله خالصا من الريا والسمعة والعجب واخر
دعوانا الخ ختم دعاه بهذا لمشاكلة اهل الرضوان فانهم يختمون دعاهم
بذلك كما قال تعالى حكاية عنهم واخر دعواهم ان الحمد لله رب العالمين فهو
ختام حسن وهو براعة مقطع لدلالته على الختم والفراغ كما يدرك بالذوق السليم
والله تعالى اعلم بالصواب وصلى الله على سيدنا محمد سيد الاولين والاخرين
وعلى اله وصحبه اجمعين تمت هذه التقاييد النفيسة المجموعة من تقارير
شيخنا العلامة ابي الحسن علي بن احمد الصعيدي العدوي المالكي تغمده الله بالرحمة
والرضوان قال جامعه الفقير محمد الدسوقي المالكي تم ذلك الجمع في نصف رمضان
سنة ست وعشرين ومايتين بعد الالف في المرة الثانية لقراتي لهذا الكتاب
بالجامع الازهر وقد وافق الفراغ من نقل هذه النسخة المباركة يوم الثلاث المبارك
تسعة وعشرين من شهر القعدة الذي هو من شهور سنة الف ومايتين
ستة وثلاثين على يد كاتبها العبد الفقير محمد الخطيب الفيومي اقليما
المنشاوي بلدا المالكي مذهبا غفر الله له
ولوالديه ولجميع المسلمين
امين
امين
تم

